

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
1. SZÁM
1969

A tartalomból:

- HERMANN ISTVÁN
A totalitás kategóriája
- KISS ARTÚR
Az állam funkcióinak meghatározásáról
- G. HAVAS KATALIN
Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata
matematikai logikai módszerekkel
- KOLOSI TAMÁS
A dráma alapvető sajátosságai
- VAS IDA
A filozófus morális küldetéséről
- BARLAY LÁSZLÓ
Filozófiai gondolkodás
vagy filozófálgató esszéisztika?



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Hermann István</i> : A totalitás kategóriája	1
<i>Kiss Artúr</i> : Az állam funkcióinak meghatározásához	23
<i>G. Havas Katalin</i> : Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel	37
<i>Kolosi Tamás</i> : A dráma alapvető sajátosságáról	51
<i>Erdélyi Ágnes</i> : Prepozitivistá tendenciák Condillac filozófiájában	59

VITA

<i>Vas Ida</i> : A filozófus morális küldetéséről	75
<i>Barlay László</i> : Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika?	85
<i>Katona Péter</i> : A filozófia fogalmáról	103

FIGYELŐ

<i>Jerzy Wiatr</i> : A mai antikomunizmus bírálatainak szükségességéről	110
---	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól (<i>Falus Róbert</i>)	117
Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848–1889 (<i>Nagy Lajos Géza</i>)	127
Tókei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez (<i>Wirth Ádám</i>)	135
Roger Garaudy: A kínai kérdés (<i>Galla Endre</i>)	139
Esszék és eszmék (<i>Szerdahelyi István</i>)	142
Ádám András: Igazságfüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája (<i>Ruzsa Imre</i>)	148
Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai (<i>Kelemen János</i>)	152
C. Ginet: Az érzetszavak jelentéséről (<i>l. m.</i>)	156
Filozófiai bibliográfia. A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1968 első felében (Csillag Lászlóné)	157

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete

Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123–022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

A totalitás kategóriája

HERMANN ISTVÁN

A „kezdetben volt a tett”, a szállóigévé vált goethei mondás kétségtelenül Marx egész filozófiáján keresztülvonul. Ahhoz azonban, hogy ennek a filozófiának és a marxi kultúrafelfogásnak valóságos értelmét átláthassuk, a tett-fogalom tartalmi analizisére van szükség. Az emberi tevékenység igazi sajátossága ugyanis nem egyszerűen elvont cselekvésformáknak, beidegzett cselekvéstípusoknak gyakorlata, hanem gyakorlat a szó ontológiai értelmében. S éppen azzal összefüggésben, hogy a marxi filozófia immár több mint százéves hatástörténetében a Feuerbach-tézisek nyomán főként aktív jellegét szokták a legfontosabb tulajdonságaként tekinteni, szükség van ennek a tevékenység-problémának átgondolására.

A hegeli filozófia legnagyobb vívmánya abban állott, hogy mintegy át tudta tekinteni az emberiség belső fejlődési folyamatát a legtöbb tudati kategóriában, a logikában, a filozófiában, a jogban és a vallásban. A hegeli filozófia egyik belső problémája mégis abból fakad, hogy ennek a fejlődési folyamatnak Hegel első nagy klasszikus művében nyújtott egységes képét, tehát a Fenomenológia által jellemzett összefolyamatot Hegel kénytelen volt — részben a konkretizálás okán — felbontani az emberi tudat különböző formáinak vázolásával. Ezáltal szükségképpen megszűnt Hegelnél az a szemléleti mód, amely még *A szellem fenomenológiáját* jellemezte, ahol a fejlődés, az evolúció különböző mozzanatai dialektikus egységet képeztek egymással, és itt még nem tűnt el sok olyan vonás ebből a filozófiából, mely magára a valóságos életre mutatott. (Elég lesz itt megemlíteni az olyan elemzéseket, mint a rabszolgatársadalom felbomlásának az úr és szolga viszonyra történő visszavezetését).

Azt, hogy a fiatal Hegelnél végső fokon ez az egységes szemlélet uralkodott, nagyon világosan bizonyítja be már a frankfurti periódussal kapcsolatban Lukács, amikor a következőket hangsúlyozza:

„Filozófiailag két nagyon lényeges módszertani szempont kerül Kanttal szemben előtérbe. Először, hogy a köteleesség-konfliktus az abszolút és relatív dialektikájából keletkezik. Minden egyes köteleesség Hegel szerint pusztán a társadalmi dialektikus teljes összefüggés egyik mozzanata, a frankfurti terminológia szerint: az élet egyik mozzanata. Ez az összefüggés azonban maga is ellentmondásos, és az egyes meghatározottságok ellentmondása alapozza meg lényegét, az életet. Az egyes meghatározások (köteleességek) körülhatárolása nem úgy történik meg, hogy mindegyikük egymásmellettségben valamiféle fölösztott területen uralkodnék, vagy pedig hierarchikusan egymás fölé rétegeződnek, hanem ez a vonatkozás maga is harc, ellentét, ellentmondás. Amennyiben minden mozzanat, minden köteleesség az abszolútum igényével lép fel, szükségképpen egy másik, ugyanilyen igényű mozzanattal kerül ellentmondásba. S ezt az ellentétességet pusztán mind ezeknek a meghatározásoknak eleven totalitása oldja fel. Lényegük azonban

éppen abban áll, hogy ilyen ellenkező meghatározottságok totalitásai.” (Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Zürich—Wien 1948. 220. o.)

Bizonyos, hogy Hegelnél a dialektika a későbbiekben is a leglényegesebb módszertani és gondolati elem. A korai Hegel és a későbbi Hegel ellentéte filozófiailag azonban nem annyira az idealisztikus elemek erősebb, nyíltabb és sokkal inkább a porosz abszolútizmushoz kötött előtérbe nyomulásában található. Sokkal lényegesebbnek tűnik az, hogy mindazok a mozzanatok, amelyekről Marx és Engels — joggal — mint a hegeli gondolatvilág konstrukcióiról beszél, rendkívül gyakran azért ilyenek, mert az összefolyamat áttekintése — az előbb említett ideológiailag fontos meghatározó elemek érdekében — háttérbe szorul. Ezáltal azonban most már csak — az első korszakhoz viszonyítva — másodlagosan kerülnek elő egészen zseniális felismerések, „megindulások” (Lenin), és a szellemi fejlődés összefolyamatának képe már nem áll olyan világosan előttünk. Hegel hatalmas felfedezése, mely az arisztotelészi zoon politikon fogalom nagyjelentőségű és a filozófiatörténetben első ízben kristályos továbbfejlesztése, az volt, hogy az embert nem egyszerűen csak társas lénynek kell tekinteni, nem csupán „társadalmi állatnak”, hanem zoon historiconnak, vagyis történelmi lénynek. Ez a nagy felfedezés azonban, mely végig megmarad a hegeli filozófiában és mintegy determinálja a hegeli gondolatmenetet, kétségtelenül a leszűkítések egész sorával jár. Ez mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy Hegelnél a történelmiség mint történelmiség, tehát mint világtörténeti folyamat, az egyén fölött álló és az egyént maga alá rendelő tendencia. Következésképpen az a szellemi konstrukció, amelyet Hegel végeredményben megteremt, és melyhez egész életművében következetes marad, az emberi individuum — s ezzel együtt az emberi praxis — szerepét szükségképpen degradálja. A történelem Hegel által tételezett teleológiája pusztán „saját” törvényszerűségeinek felismerését követeli meg, pusztán azt kívánja, hogy az egyén a történelmi fejlődés tendenciavonalában tevékenykedjék, és ilyen módon ugyan a múlt vonatkozásában a konkrétan haladó álláspont elfogadását jelenti, a jelen vonatkozásában viszont filozófiailag mindenféleképpen konzervatív. Ha a filozófia történetében áttekintjük a történetiség problematikáját, akkor világosan láthatjuk, hogy a Marx előtti filozófia a történeti koncepcióiban legtöbbször nem tudott szabadulni a konzervatív vonásoktól. Az a konzervativizmus, mely a hegeli filozófiában — illetve szállóigévé vált jelmondatában, mely minden valóságosat ésszerűnek jelent ki — oly pregnánsan jut kifejezésre, többnyire elválaszthatatlan a nagy történeti koncepcióktól. Ebben a tekintetben sok esetben még Herder is konzervatív álláspontra helyezkedik, egy helyütt például a következőt mondja:

„Meghajlom az én egész fajtám felett uralkodó általános természeti bölcsesség magasrendű terve előtt, s annál szívesebben teszem ezt, mert látom, hogy ez az egész természet terve. Az a szabály, amely világrendeket tart fenn, és amely minden kristályt, minden bogárkát és minden hópelyhet kialakít, az alakította és tartotta meg az én fajomat is; ez teszi saját természetét az emberi nem fennmaradásának és továbbfejlődésének alapjává mindaddig, amíg emberek lesznek. Isten minden műve önmagában tartalmazza értelmét és önmagával való szép összefüggését. Ugyanis ezek mind bizonyos korlátokon és ellentétes erők egyensúlyán alapulnak, s egy belső hatalom teremt rendet közöttük. Ezzel a vezérfonállal vándorolok át a történelem labirintusán, és látok mindenben harmonikus, isteni rendet; mert bármi történhet, az megtörténik, ami hathat, az hat.” (Johann Gottfried Herder: *Zur Philosophie der Geschichte*. II. köt. Berlin 1952. 461—462. o.)

A hisztoricizmusnak tehát, amennyiben ez a hisztoricizmus idealisztikus alapon áll, lényeges sajátja az a felfogás, hogy ami megtörténhet, az meg is történik, vagyis a lehetőség és valóság aktuális egybemosása. Annál érdekesebb ez, mert éppen Herder a leghatározottabban polgári jövő felé tekint. Az ő reményei így hangzanak:

„Milyen fajtájú lehet Európa kultúrája? Ez az előbbiekből kitűnik. Pusztán olyan emberek kultúrája lehet ez, amilyenek az emberek voltak és lenni akartak, a vállalkozás, tudomány és művészet teremtette kultúra. Akinek ez nem kellett, aki ezt megvetette vagy rosszul használta fel, olyan maradt mint volt... Eközben az ész és az emberek megerősödött közösségi tevékenysége feltartóztatlanul fejlődik, és ezt jó jelnek tekinthetjük, hogyha a legjobb nem is túl hamar érik meg.” (Uo. 651. o.)

Herder célja tehát valóban a polgári társadalom, de ezzel együtt jelenik meg a történetiség — még a leghaladóbb politikai és gondolati állásfoglalás jegyében is — mint olyan, amely szükségképpen konzervatív mozzanatot tartalmaz. A hegeli filozófia lényege ebből a szempontból az idealista történeti szemlélet szükségszerű konzervatív mozzanatának a kibontakozása, a lehetőség és valóság állandó egybemosása, a megtörténtnek mint ésszerűnek indoklása, és ilyen módon végső soron az emberi tevékenység konzervatív orientációja. A „kezdetben volt a tett” gondolata viszont, mellyel fejtegetéseink indultak, ennek a tendenciának poláris ellentéte. A kérdés természetesen úgy vetődik fel, hogy vajon a hisztoricizmus — az embernek mint történeti lénynek az elképzelése — és ezzel együtt az aktivitás kritikája — egyáltalában lehetséges-e. Végeredményben helyesen fejtette ki August von Cieszkowski, hogy Hegel egész történelemszemléletéből mintegy kimarad a jövő kategóriája:

„egy szóval sem említette a jövőt, mi több, úgy vélte, hogy a filozófia csak visszaható erejű lehet a történelem kutatásában, a jövőt pedig teljesen ki kell zárni a spekuláció köréből... Nekünk viszont — folytatja — eleve meg kell állapítanunk, hogy a jövő megismerhetősége nélkül, anélkül, hogy a jövőt a történelem integráns részének tekintenénk, mely a történelem az emberiség rendeltetésének megvalósulása, nem juthatunk el oda, hogy megismerjük a szerves és eszmei totalitást valamint a világtörténelem apodiktikus folyamatát.” (A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*. Berlin 1838. 8—9. o.)

Az aktivitás filozófiája, az úgynevezett praxis filozófiája korántsem véletlenül vezetett el igen sok képviselőjénél az anarchizmushoz, a kontinuitás és ezen belül elsősorban a kulturális kontinuitás tagadásához. Hegelnél ez a kontinuitás egészen saját koráig természetes volt, és a konzervatív jelleg végső soron ennek a kontinuitásnak a megőrzését célozta. Annak ellenére, hogy a jövőt nem elemezte Hegel — s ebben Cieszkowskinak igaza van —, mégis elmondhatjuk azt, hogy a jövő immanenter benne van a mult-felfogásban, amelyet Hegel kifejt. A kontinuitásnak a jövő irányában való hegeli hangsúlyozása azáltal, hogy az aktuálisan bekövetkezőt igazolja, végső soron a spontaneitás irányába mutat. Annak a tábornak véleménye viszont, melyet az előbbi citátum olyan világosan fejezett ki, és amely táborba természetesen beletartozott Stirner és az utána következő, hozzá kapcsolódó anarchisztikus mozgalom, éppen ennek a történelmi mechanisztikus felfogásnak az ellenpárja.

Az itt feszülő probléma kétségtelenül igen mélyen és sokoldalúan összefügg azzal a fejlődési folyamattal, melyet a német polgári intelligencia a

múlt század első felében megtett, és ahol a konzervativizmusnak szükségképpen született meg az anarchista ellentétpárja. A legokosabb konzervativizmus, az, amely a hegeli filozófiában kifejezésre jutott, végső soron elvetett ennek az ellentmondásnak teljes kibontakozásához, és az igazi kérdés most már a zoon hisztorikon és a zoon praktikon problémája volt. A praktikus ember — akinek fogalmát a polgári ideológia Franklin óta egészen világosan meghatározta — az embert tool making animalnak, vagyis szerszámkészítő állatnak jellemezve — adekvát ellentétpárját találta meg a hegeli filozófiában, mely az embert történeti szellemű állatnak jellemezte. Ennek az ellentétnek a Stirnerben kicsúcsosodó gyakorlat-filozófiai elmélet csupán újabb fázisa, amely elmélet újabb változatait természetszerűen majd később tárgyaljuk. Itt egyelőre elégedjünk meg azzal, hogy ezt az ellentmondást megpróbáljuk mint általános ellentmondást bemutatni, és egyben megkíséreljük a marxizmus *filozófia* szempontjából elemezni. Azt ugyanis, hogy a hegeli filozófia konzervativizmusa valamiféle pszichológiai okokkal magyarázható, Marx már régen elvetette, amikor is tudatlannak nevezte azokat a tanítványokat, akik Hegel retrogád jellegű gondolatmeneteit „alkalmazkodással” „erkölcsileg” magyarázzák. Ezzel a lapossággal szemben már egészen fiatal korában ezt a megjegyzést tette:

„Az, hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látzólagos következetlenséget követ el — ezt el lehet képzelni; lehetséges, hogy ő maga is tudatában van ennek. Aminek azonban nincs tudatában, az az, hogy látzólagos alkalmazkodásának lehetősége legmélyebben magában alapelvének elégtelenségében vagy elégtelen felfogásában gyökerezik.” (*MEGA* I/I. 1. félköt. 63. o.)

A valóságos magyarázatot Marx már útjának kezdetén is magának a hegeli filozófiának szövedékében kereste. Ehhez viszont végeredményben azokat a gyökereket kellett meglelnie, amelyek ezeket a hibákat teljesen világossá teszik, amelyek megadják a magyarázatát annak, hogy a hegeli filozófia a maga egészében a dialektikus módszer ellenére is konzervatív maradt, és e kritikával egyben egy olyan filozófiai módszert is ki kellett dolgoznia, mely hisztoricisztikus — azaz megtartja a hegeli gondolatmenet leglényesebb vívmányát —, de az aktivitás problémáját sem nem küszöböli ki, mint Hegel, sem pedig nem dönti el fatalisztikusan. (Megjegyzem, hogy Engels később beszél arról, hogy a fatalizmus nem jelent passzivitást, és Luther hier stehe ich und ich kann nicht anders-ét említi meg e tevékenység-típus példájául, ez azonban nem jelenti azt, mintha Marxék nem keresték volna a cselekvés mozgási terét a cselekvés ontológiájában.)

Marx gondolatvilágának fejlődésében egyre világosabbá válik, hogy a polgári világ két nagy felismerése — a praktikizmus és a hisztoricizmus — külön-külön magában egyoldalú. Ennek a két nagy felismerésnek értékeit azonban sohasem tagadta, és az embert mindig a zoon hisztorikon és a zoon praktikon egységének tekintette. Ezt azonban nem kritikátlanul tette. Marx társadalomkritikája az első periódusban — mint ezt a hegeli államjog kritikájáról írott esszéje fejezi ki — éppen az említett egység megteremtése jegyében fejlődik. Átveszi Hegel koncepcióját abban a tekintetben, hogy az államban ekkor még ő is az ész szféráját látja, és hogy a polgári társadalom az anarchia, a bellum omnium contra omnes világa stb., de egy nagyon lényeges különbséggel. Hegel társadalom és állam ilyenfajta ellentétében a fogalom ésszerűségéből kifejlődő különbséget látja, Marx viszont, éppen ellenkezőleg,

az ésszerűtlenség jellegzetes megnyilvánulását ismeri fel benne. Az ember, Marx szerint, univerzális lény, de csak abban az esetben, hogyha társadalmilag találja meg tevékenységi körét. Ha viszont az államban valósulna meg létének lényege — mint ezt Hegel hiszi —, akkor az emberi lét legfejlebb absztraktnan emberi, mint közösségi lény nem tud létezni a társadalomban, hanem csak atomizáltan és egyedül. Marx számára tehát a polgár kettéválása burzsoára és citoyenre nem természetes folyamat és normál szükség-szerű dialektika, mint Hegel számára, hanem a társadalom ellentmondásának, mégpedig kínzó és kritizálendő ellentmondásának egyik jele. Marxnak ez a kritikája tehát már hatalmas lépés előre, tudniillik a hisztoricizmus és aktivizmus előbb említett viszonyát világosan exponálja, illetve egy új vonatkozását fedi fel. De a fiatal Marx beszél nagyon élesen az aktivizmus ellen is — ő mondja ki azt, hogy:

„Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert a gyakorlati kísérletekre még ha tömeges kísérletek is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mielőtt veszélyessé válnak. De *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy keríthet hatalmába, hogy aláveti magát nekik.” (Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung”*. MEM 1. köt. Bp. 1957. 108. o.)

Természetesen nem állítom azt, hogy Marxnál ebben az időszakban ennek a problémának már filozófiailag teljesen komplett áttekintéséről lehetne beszélni. Pusztán arról van szó, hogy Marx azokkal az ismeretekkel felfegyverkezve, amelyekből azután filozófiája a későbbiekben is táplálkozott, már itt érezte a két polgári tendencia gondolati túlhaladásának lehetőségét. Nem itt van a helye annak, hogy a szerszámkészítő ember, a tevékeny ember, a tett embere stb. fogalmaknak egymással és az individualításra koncentrááló filozófiai áramlatokkal való összefüggését megmutassuk, ugyanúgy, mint ahogy evidensen átlátható, hogy a hisztoricizmus dekadenciája a későbbiekben a szellemtörténetben nyilatkozik meg. Viszont mindenesetre hangsúlyozni kell, hogy Marx kutatásai és orientációi megteremtették a feltételt annak, hogy később ki tudja fejteni a polgári ellentmondás valóságos kritikáját. S itt korántsem valami eklekticizmusról van szó. Erre vall már az a doktori disszertáció is, amely a demokritoszi és az epikuroszi filozófiát bírálja. Ugyanis e disszertációval válik Marx példaképévé és igazi mitikus hősévé Prométheusz. A felvilágosodásban Prométheusz, mint ismeretes, igen jelentős szerepet játszott, Goethe drámát tervezett róla, a bevezető költemény el is készült belőle, Beethoven az emberekről, mint Prométheusz teremtményeiről írt zenedarabot, Shelley, Marx egyik legkedvesebb költője pedig meg is írta drámáját a leláncolt Prométheuszról. A klasszikus német filozófiára jellemző, ahogyan Schelling ír a titánról:

„Prométheusz nem gondolat, melyet ember talált ki, egyike az ősgondolatoknak, amelyek maguktól behatolnak a létbe és következetesen fejlődnek, ha, amiként Prométheusz Aiszkhülosznál, egy mélyenszántó szellemben nyernek helyet. Prométheusz az a gondolat, amelyben az emberi nem, miután az egész isteni világot belsejéből megteremtette, önmagához tér vissza és önmagának és saját sorsának tudatosítójává válik. Prométheusz az emberiségnek az a princípiuma, amelyet szellemnek neveztünk . . . Az egész emberiségért bűnhődik, és fájdalma csupán az emberi én fenséges példaképe, mely emberi én az istennel való hallgató-

lagos közösségből kiszakadva ugyanazt a sorsot szenvedti el, és a vas-szükségtség láncával egy véletlen, de elkerülhetetlen valóság szilárd sziklához láncolódik, és reménytelenül tekint az áthidalhatatlan és legalábbis közvetlenül el nem tűntethető hasadákra, amely a jelenlegi állapotát megelőző és éppen ezért soha vissza nem vehető és vissza nem csinálható tetteiből eredt.” (Friedrich Wilhelm Schelling: *Sämmtliche Werke*. Stuttgart und Augsburg 1857–61. I. köt. 482. o.)

A schellingi jellemzés Prométheuszról, a titánról, kétségtelenül egyike a felvilágosodás és különösen a klasszikus német filozófia legszembeszökőbb karakterleírásainak. E jellemzésből két dolog tűnik ki. Az egyik az, hogy már a fiatal Schelling igyekszik a Prométheusz-mítoszt nemcsak annak értékelni, amit a felvilágosodás számára általában jelent — tudniillik, mint az isten ellen lázadó titánt —, hanem az emberi nem öntudatra éledésének e mitológiai képét egyúttal a szenvedés képévé is változtatja. Persze itt még nem a későbbi Sziszüphosszá kristályosodó egzisztencialisztikus mítoszfelfogásról van szó, noha Schellingnél, mint láttuk, az istentől való elhagyatottság a reménytelen helyzet egyik indoklója, bár a német idealizmusnak és annak a teisztikus programnak megfelelően, melyet ez az idealizmus képvisel, Prométheuszban is hangsúlyozza a Krisztus-mítosz egyik mozzanatát. Ennél azonban sokkal fontosabb számunkra az, hogy Schelling az objektív idealizmus, mégpedig a hisztoricisztikus objektív idealizmus felé lépve, e fejtegetésében a Prométheusz-mítoszban képileg ábrázolt jelenségeket — a tátongó szakadékot és a sziklához láncoltságot — filozófiailag egyfelől a valóság, mégpedig a valóság szükségszerűségének nyomásával magyarázza. Ez a feloldás még inkább elmélyül azáltal, hogy Schelling a szakadékot magát nem mint objektivitást, illetve nem mint embertől független objektivitást tárgyalja, hanem a múltban létrejött és a jelenben létrehozandó cselekvések között észleli.

Mindez azért nagyon fontos, mert nemcsak a zoon historicon objektív idealista felfogásának bizonyos konzervativizmusára utal, hanem arra a nagy felfedezésre is, mely a német dialektikus idealizmus egyik legtermékenyebb gondolata. Arról van ugyanis szó, hogy Schelling zseniálisan ismeri fel azt, hogy a múltban létrejött cselekvések eredményei mint objektivációk, adott esetben és adott pillanatban, szembekerülhetnek azzal, amit az ember cselekedni szeretne a jelenben.

Marxnál nagyon érdekes módon a Prométheusz-alak, mely kétségtelenül az aktivisztikus mozzanatot képviseli mitikus formában, Epikurosszal együtt jelenik meg. A következőket írja:

„A filozófia, ameddig csak egyetlen csepp vér is kering világot legyőző, abszolút szabad szívében, Epikurosszal mindig azt fogja odakiáltani ellenfeleinek: 'Nem az az istentelen, aki megtagadja a tömegek isteneit, hanem az, aki a tömegek nézeteit az isteneknek tulajdonítja.'

A filozófia nem titkolja ezt. Prométheusz vallomása:

Nyíltan beszélek, minden istent gyűlölök

az ő saját vallomása, az ő saját jelszava minden égi és földi istennel szemben, akik nem az emberi öntudatot vallják a legmagasabb istenségnek. Mellette ne legyen Isten senki.” (Marx: *Prométheusz alakja*. In: Marx—Engels: *Művészetéről, irodalomról*. Kossuth, 1966. 246. o.)

Ez a Prométheusz-kép, mely még kétségtelenül inkább hasonlít a baloldali hegelianizmus általános felfogásához, mint a késői Marxéhoz, azért érdekes, mert ebben a képben epikureizmus és a prométheuszi ateizmus mintegy

együttesen vannak jelen. Ami azonban Marx Prométheusz-képéből nagymértékben hiányzik, az a szenvedés motívuma, legalábbis hogyha ezt a képet a Schellingével vetjük össze. Nagyon érdekesen veszi ezt észre Rolf Sannwald, aki mint modern gondolkodó úgy érzi, hogy ennek a sajátosságnak egyik oka az — s ezt szerintem helyesen érzi —, hogy a marxi felfogás Prométheusz és Epikurosz alakjaira mint szimbólikus alakokra egyaránt épít. Viszont éppen mint modern gondolkozó helyteleníti ezt:

„Csak azt jegyezzük meg, hogy Marx midőn az embert magáramaradottan tétélezi és akárcsak Protagorasz, minden dolog mértékévé teszi, elvágja magát attól, hogy a humanizmus végső kérdését válaszolhassa meg. Azt a kérdést ugyanis, amely ama kielégületlenség valóságos végső okát kutatja, amelyet az ember önmagával és az általa produkált állapotokkal kapcsolatban elszenved. Marx Aiszkhülosz Prometheuszából az autonóm ember istentelen hübrisztét lelkesen átvette, és emellett szem elől tévesztette a tragikusan élő, minthogy istennel szemben élő ember képét. Így keresztülviszi tévedhetetlen módon az experimentum suae medietatist, és egy utópiával fejezi be a gondolatmenetet.” (Rolf Sannwald: *Marx und die Antike*. Zürich 1957. 72. o.)

A rendkívül okosan gondolkodó Sannwald ugyanis képtelen megérteni azt, hogy Marxnál itt két mozzanat még nem szerves egységéről, de szintézis-folyamatáról van szó. Epikurosz elvonulásmélete kétségtelenül az ateizmus egyik kifejezője, s természetesen egészen jellegzetes dolog az, hogy Epikurosz a világok intermundiumaiba helyezi az isteneket, mint ahogy számára az emberideál is az intermundiumban élő ember. Az intermundiumban élő ember természetesen a pusztán teoretikus ember, a pusztán szemlélődő ember, és ebből, lefordítva a 19. századi német filozófia nyelvére, a szemlélődő, mégpedig történetileg szemlélődő filozófus ideálja kerekedik ki végső fokon a marxi Epikurosz elképzeléséből. Az ateizmus másik formája az aktív ateizmus, melyet Prométheusz alakja reprezentál. Aligha tévedek tehát akkor, hogyha felteszem: Prométheusz és Epikurosz mint kettős csillagzat, mint kettős szimbólikus példakép azért jelenik meg Marxnál, mert Marx számára már igen korán — ebből a szempontból csak arra utalnék, hogy az előbb idézett marxi Prométheusz-jellemzés a doktori disszertáció, a démokritoszi és epikurosz filozófia különbségéről írott mű bevezetőjéből való — a legnagyobb filozófiai problémát az említett két princípium egyesítése jelentette.

Bármennyire kezdetleges is még az a megoldási kísérlet, mely sokkal inkább képileg fejezi ki Marx keresését, mintsem teoretikusan alapozná meg, mégis ebben a képi kifejezésben egyúttal a Marx által önmaga elé tűzött feladat valóságos megjelölését kell látnunk. Ennek a feladatnak valóságos nehézségei kétségtelenül csak később bontakoztak ki Marx előtt.

Az első etap ebben a fejlődésben, hogy Marxnál ez az egyesítés először képileg, majd később az elvont általánosság fokán jelenik meg. Marx filozófiája kezdetben valóban kritikai filozófia. A kritikai szempont értelmezésénél viszont rendkívül konkrétan gondolja át magának a kontinuitásnak valóságos problémáit. Marxnál kezdettől kezdve szerepel egy rendkívül lényeges mozzanat, mely az utolsó műveig megmarad, nevezetesen az, hogy a jövőt egyáltalán nem akarja megkonstruálni. Ez nemcsak az utópista szocializmussal vagy kora igazi kommunizmusával helyezi szembe, hanem mindazokkal az elvont aktivisztikus és természetesen voluntarisztikus spekulációkkal is, amelyek oly gyakran fellépnek, akár marxista mezben is. Marxnál igen ritkán fordul elő a kommunista társadalom előrevetített képe. (Az, hogy

ez mégis előfordul, kétségtelen, és mint a későbbiekben látni fogjuk, olyan jellegű, Fourier-től származó befolyásra vall, amelyet Marx az érett műveiben, maga kritizál nagyon élesen.) Marxnál azonban a fejtegetés lényege természetesen a hegeli felfogástól is élesen eltér. Hegelnél arról van szó elsősorban, hogy a történelmileg felhalmozott gondolatok aktualizálódását, megvalósulását akár a valóságon tett erőszak árán is bemutatja, és ha egy lépést tesz is kora nyomorúságos abszolutizmusához képest az őáltala ideálisnak tekintett állapotok rajzában, ezeket alapjaikban, elvont körvonalaikban mégis megvalósultnak jelenti ki. Így végeredményben az a vád, mely szerint Hegel a jövőt kiiktatja a filozófia fejlődéséből, jogosult. Marxnál viszont a jövő mint konkrét, mint részleteiben körvonalazott kép általában nem merül fel, viszont felmerül oly módon, mint az eddig felhalmozott tudás és gondolati anyag megvalósítása. Ez tudniillik nem a jövő önmagában, hanem a jövő feladata. Egyik levelében írja a következőt:

„Eddig a filozófusok íróasztalukban tartogatták minden rejtély megoldását, és a buta avatatlan világnak csak ki kellett tátania a száját, hogy az abszolú, tudomány sültgalambja belerepüljön. A filozófia most világivá lett, és a legcsattantósabb bizonyíték erre az, hogy maga a filozófiai tudat nemcsak külsőlegesen hanem belsőlegesen is átérzi a harc kínját. A jövőt megkonstruálni és egyszer s mindenkorra elintézni mindent, nem a mi dolgunk. De annál bizonyosabb az, amit jelenleg el kell végeznünk — minden fennálló kíméletlen kritikájára gondolok, kíméletlen kritikájára abban az értelemben, hogy nem fél eredményeitől és éppoly kevéssé a meglévő hatalmakkal való konfliktustól.” Marx: *Levelék a „Deutsches-Französische Jahrbücher”-ből.* MEM 1. köt. id. kiad. 346. o.)

S nem sokkal később még ezt fűzi hozzá:

„Kiderül majd, hogy nem arról van szó, hogy egy nagy gondolatjelet húzzanak múlt és jövő közé, hanem arról, hogy megvalósítsák a múlt gondolatait.” (Uo. 348. o.)

Marxnak az a felfogása tehát, hogy a jövő és a jövőre irányuló aktivitás nem szakítható el a történeti folyamattól, hogy a jövő nem más, mint annak megvalósítása, ami lehetőségként felhalmozódott a múltban, tehát hogy a múlt a jövő irányát is meghatározza, a jövő kérdésében új álláspontot jelent. Ez az új álláspont nemcsak egyszerűen eltér a hegelitől és az aktivizmustól (anarchizmustól), hanem kritikailag tér el, egyben azonban mindkettőnek legfontosabb elemeit megőrzi. S az, hogy ez a gondolat a marxizmusban nemcsak mint a fiatal Marx gondolata merült fel, azt hiszem, minden Marx ismerő előtt világos. Elég emlékeztetni arra, hogy *A gothai program kritikájában* Marx arról beszél: a proletariátusnak nincsenek megvalósítandó ideáljai, és ehhez hozzáfűzi azt, hogy a szocialista forradalom feladata egyszerűen felszabadítani a társadalmat azoktól az erőktől, melyek a fejlődést gúzsba kötik. Lenin azután ugyanezt a mozzanatot emelte ki a marxi gondolatvilágból, mikor a következőket írja:

„Marxnál nyoma sincs utópizmusnak abban az értelemben, hogy kiagyalja vagy megálmodja az „új” társadalmat. Nem, ő természeti folyamatként tanulmányozza az új társadalomnak a régiből való megszületését, az utóbbiból az előzőhöz vezető átmeneti formákat. A proletár tömegmozgalom tényleges tapasztalatait veszi alapul és belőlük igyekszik levonni a gyakorlati tanulságokat. „Tanul’ a Kommun-tól, mint ahogyan egyetlenegy nagy forradalmi gondolkodó sem átalott tanulni az elnyomott osztály nagy mozgalmainak tapasztalataiból, s sohasem tartott vaskalapos ’erkölesprédikációkat’... (Lenin: *Állam és forradalom. Összes Művei* 33. köt. Kossuth, 1965. 44. o.)

Ez az utópiamentes vonás a marxi gondolatvilágban természetesen következik abból, hogy aktivitás és történelmi szemlélet, vagyis zoon hisztorikon és zoon praktikon összekapcsolása egyúttal a múlt, jelen és jövő dialektikus kapcsolata is. A filozófia egész története telítve van ennek a kapcsolatnak szétszakításával. Vagy a múltat elemzik, vagypedig utópisztikus rajzokat vázolnak fel: a *Novum Organum* mellett a *Nova Atlantis*, a hobbesi filozófiai általánosítások mellett a *Leviathan* és természetesen azoknak az utópisztikus gondolatoknak egész vonulata, amely a francia utópista szocializmusban konkludál. Messzire vezetne, most ha ezzel kapcsolatosan a Stirner-féle önmegvalósítást és az emberi lényeg önmegvalósításának még a korai Marxnál is felmerülő általános tendenciáit mint ennek az utópisztikus vonulatnak egy sajátos változatát jellemeznénk. Meg kell azonban említeni azt, hogy mind a mai napig él az a tendencia, mely egyszerűen tudomást sem vesz erről a dialektikus összekapcsolásról, holott éppen történetiség és aktivizmus, történetiség és cselekvésre irányultság e dialektikus kapcsolata, mely a tettek egyszerre helyezi a kezdetbe és a végbe, és a tettek között minőségi különbséget lát, ebből a szempontból továbbfejlesztve az idézett schellingi gondolatot — a Marx egész életművén végigvonuló és a klasszikus német filozófia belső problémáiból következő nagy felfedezés. Ezzel szemben néhány modern Marx-értelmező szétbontja ezt az egységet. A Marx körül folytatott mai viták egy része erre a szétbontásra vezethető vissza. Elég lesz megemlíteni azt, hogy Svetozar Stojanović, Marx etikai elméletéről írva, Karl Poppernek azzal a nézetével vitatkozik, mely a marxizmusban pusztán determinisztikus elméletet lát. Ez a popperi vélemény a mi teóriánk szerint Marxból egy, a német idealizmus hisztoricizmusánál merevebben konzervatív gondolkodót faragna. (Ld. Karl Popper: *The Open Society and its Enemies*. London 1962. II. köt. XXII. fej.). Vele szemben Stojanovic mindenek előtt kijelenti azt:

„Marx gondolatának elsőrendű jellegzetessége az aktivizmus. Lényegét ezek a kategóriák jelentik: gyakorlat, szabadság és az embernek mint embernek önmegvalósítása. Ennek az aktivizmusnak alapjául szolgál egyfajta mérsékelt történelmi determinizmus.” (Svetozar Stojanović: *Marx's Theory of Ethics in Marx and the Western World*. Edited by Nicholas Lobkowitz, London 1967. 167. o.)

S a vita hevében, melyet Popperrel folytat, egyrészt szemére veti azt, hogy Engelst idézi — aminek valószínűleg az az oka, hogy Popper Marxban ilyen utalást nem talál —, majd utána hivatkozik Robert C. Tucker *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge 1961.) c. könyvére, és ehhez az eredményhez jut:

Tucker helyesen utasítja el Popper interpretációját, emlékeztetve bennünket arra, hogy Marx először érkezett el a jó társadalom ideáljához, és csupán később győződött meg az új társadalom kialakulásának elkerülhetetlenségéről. Ez az ellenérv önmagában természetesen nem döntő. Popper még azt mondhatná, hogy a második fázisban Marx egy etikai hisztoricista volt. Én azonban úgy vélem, hogy Popper ezt sem tudná bizonyítani. Sőt, hozzáténném, hogy pszichológiailag a szocializmus etikai jogosultságának eszméje vezette Marxt arra, hogy higgyen a szocializmus elkerülhetetlenségében, nem pedig megfordítva. Marx végképpen optimisztikus és progresszív gondolkodó volt. Logikailag azonban a morális kritérium és a történelmi szükségszerűség Marx számára függetlenek egymástól.” (*Id. mű* 171. o.)

Nem itt van a helye annak, hogy most konkrét etikai kérdések tárgyalásába bocsátkozunk. Stojanović fejtegetéseiből mindenesetre világossá válik az,

hogy ő is, Popper is a marxizmussal kapcsolatban még mindig olyanfajta alternatívákat vetnek fel, amely alternatívák meghaladása éppen Marxnál történt meg. Ezeknek a helytelen alternatíváknak és Marx morális vagy antropológiai kiindulópontjainak állítása és elszakítása a tudományos vizsgálatainak egészétől, igen elterjedt napjainkban. S nemcsak Stojanović vagy Gajo Petrović, hanem Márkus György és Ágh Attila írásaiban is fellelhető. Az előbbieken az 1843-as Rugéhez intézett levéltől egészen Marx egyik utolsó alkotásáig, *A gothai program kritikájáig*, valamint Lenin Marx-interpretációjáig kísértük végig annak a marxi felfogásnak állandó, következetes fölbukkanását, mely a filozófiatörténetnek ezt a hamis alternatíváját megoldotta, illetve a fiatal Marxnál megoldani kísérte. Éppen ezért meglepő, hogy még napjainkban is akad olyan jellegű Marx-kritika, mely az elvont ideál tételezéséből indít. Az ideáltételezések idegenek Marxtól, aki ebből a szempontból nemcsak Epikurosznak, hanem a szkepticizmusnak is tanítványa. (Erre utal, helyesen, Franz Köppen *Friedrich der Grosse und seine Widersacher* (Leipzig 1840) című — Marxnak ajánlott — könyve is, amelyben — függetlenül a Nagy Frigyesre vonatkozó fejtegetésektől — az epikureizmus, sztoicizmus és szkepticizmus egyesítése mintegy filozófiailag irányadó tendenciaként jelenik meg.) Marxnál a filozófiai gondolkodás azonban nemcsak etikai ideálképzésnek van híján — s ez természetesen nem egyértelmű azzal, mint Popper véli, hogy Marxtól az etika idegen volna —, hanem azzal, hogy aligha létezik olyan ideális emberkép, amely filozófiájának lényegét jelentené. Jürgen Habermas helyesen beszél ezzel kapcsolatban arról, hogy akadnak olyan filozófusok — Adorno közülük a legjellegzetesebb —, akik

„tudják, hogy Marx sohasem vetette fel az ember és a társadalom lényegének mint olyannak a kérdését, valamint azt sem, hogy hogyan épül fel a lét értelme és a társadalmi lét értelme, tehát nem kérdezett olyan módon, hogy miért van a lét és a létező, és miért nem inkább nincs. Marx ehelyett a kézzelfogható és tapasztalható elidegenedés tüskéjéből mindig ismét egyetlen és kezdetet jelentő kérdésre jutott el: miért van az a meghatározott történelmi és társadalmi helyzet, amelynek objektív kényszerében én magam életemet fenntartani, berendezni és vezetni tartozom, miért ilyen ez a létező, nem pedig valamilyen más?” (Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis*. Neuwied am Rhein 1963. 169. o.)

Habermas ezt az álláspontját nemcsak Adorno kritikai fenntartásaival kapcsolatosan érvényesíti, hanem mindazokkal szemben, akik a marxizmust akár egy filozófiai teológiának fogták fel, mint pl. Landgrebe, vagy pedig egy filozófiai antropológiának, mint pl. Metzke. Ezeknek az álláspontoknak közös vonásuk egy előrevetített általános létképzet, egy olyan társadalmi — vagy esetleg általános-léontológia — tételezése, mely mint ontológia egyfajta sollen alapján áll, tehát megfelel az aktivisztikus szemléletnek. Hasonlóképpen felmerül az a probléma, hogy ha nem is egy társadalmi lét ontológiájának rögzített, előrevetített ideáltípusaként megfogalmazott perspektívája jellemzi is a marxizmust, de legalábbis egy olyan emberkép, mely az emberről általában szól, és amely Marxtól lényegileg a feuerbach-i antropológiai elvhez közelítve — bár természetesen azért a feuerbachinál differenciáltabban — ilyen tendenciák jegyében fogalmazná meg a marxizmus antropológiáját. Hangsúlyoznám azt, hogy ennek a felfogásnak igen sok olyan mozzanata van, mely elsősorban a korai Marx-írásokban reálisan meg-alapozott, és éppen ezért ennek az antropológiai kérdésnek a tárgyalására még vissza kell térnünk. De már itt meg kell jegyezni, hogy Marx felfogása

e téren is már a kezdet kezdetétől fogva nagyon történeti. Közismert az érett Marxnak az öt érzék történelmi fejlődéséről szóló fejtegetése, és ismeretes Engelsnek az a levele is, ahol gúnyolódva beszél az örök nőiről, mikor azt mondja, hogy ha a nőről lehántunk mindent, ami történelmileg alakult, végül is mint „örök” csak a nőténymajom marad meg. Ez a gondolat azonban ismét egészen fiatalkori gondolatra nyúlik vissza, ahol a történetiség — mint itt is — nem a lét metafizikai kérdését intonálja, hanem a lét hogyanjának konkrét kérdését. Az értékek már a korai Marxnál úgy jelennek meg, mint amelyek konkrétan differenciálódtak:

„A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja egy meghatározott természetű életmódja. Hát nem lenne egészen fonák követelés, hogy az oroszlan a polip élettörvényei szerint rendezkedjék be? Hát nem fognám fel egészen helytelenül a test szervezetének összefüggését és egységét, ha így következtetnék: mivel a kar és a láb a maga módján tevékenykedik, a szemnek és a fülnek, ezeknek a szerveknek, amelyek az embert elszakítják egyediségétől és a világegyetem tükrévé és visszhangjává teszi, még nagyobb joguk kell hogy legyen a tevékenységre, tehát *hatványozott* kar- és lábtevékenységnek kell lenniök?” (Marx: *Viták a sajtószabadságról*. MEM I. köt. id. kiad. 1969. o.)

Marxnál ez a konkrétság felé törekvés tehát a kezdettől jelen van. Nyilvánvaló az is, hogy Marxnak ebben a törekvésében nagyon sok minden szerepet játszott, mégpedig elsősorban azok a tényezők, melyek a kor Németországában nagymértékben meghatározták a cselekvés lehetőségét. Mint ismeretes, a klasszikus német filozófia, különösképpen pedig a klasszikus német filozófia eszteticizmusa (a Winckelmanntól Kantig és Schillerig, sőt bizonyos mértékben Hegelig terjedő vonulat), abból ered, hogy mintegy fel akarja készíteni az embert az új, eddig el nem végzett feladatokra — a polgári forradalom feladatára. Másrészt ez a forradalom csak annyira távoli remény, hogy mindez pusztán az elvont előkészítés síkján fejlődik ki. Az előkészítés esztétikai jellege két okra vezethető vissza. Egyrészt az antikvitás, mely minden polgári mozgás számára példaképet jelentett a XVIII—XIX. században, főként művészi alkotásaival és a kalokagathia, a szép és jó egysége, az univerzális ember képe jegyében nyújtotta azt az ideált, mely a polgárság föltörekvő korszakában illuzórikus példaképpé vált. A másik ok az, hogy a valóságos német fejlődés a zenében és a költészetben Bachtól Mozarton át Beethovenig és a Schiller — Goethe korszakig valóban művészileg fejezte ki azt, ami az elvont gondolkodásnak állandóan új és új alapot adott. Azt, hogy még Hegelnél is ez az esztétikai kép áll a középpontban, mi sem bizonyítja jobban — mármint annak ellenére, hogy filozófiájában az esztétikának látszólag nincs központi szerepe —, mint az, hogy rendszerének egész alapja a szubjektumnak és az objektumnak az esztétikai szférában valóban érvényesülő azonossága. A művészetben valóban az a helyzet, hogy az objektív tárgy annyira szubjektív expresszióként jelenik meg, és a szubjektív elgondolás annyira az objektívítás tulajdonságaként, hogy itt a szubjektum és objektum identitása a valóságban nagyonis érvényes. A koncentráció, mely Marxnál történik, párhuzamos azzal a fejlődéssel, mely az egész német filozófiában a hegelianizmus felbomlása eredményeként születik meg. Addig az esztétikai ember az ideál, és a hegelianizmus felbomlásával — mint ez főképpen Feuerbachnál fejeződik ki — nem az esztétikai ember, a homo estheticus, hanem az ember önmagában válik ideállá. Így lesz ennek a felbomlásnak jellegzetes eredménye az antropológiai elv.

Az antropológiai elv, a hisztoricizmusnak antropológiával való helyettesítése mellett ennek a bomlási folyamatnak másik teoretikus eredménye az az aktivisztikus tendencia, amelyről az előbbieken beszéltünk: a hisztoricizmus helyettesítése a tett filozófiájával, a gyakorlat filozófiájával. Marx fiatalkori barátja, Moses Hess írja a következőt:

„A tett filozófiája a jövő életképes magva, viszont Hegel objektív szelleme tiszta eszme, és az is marad. Napóleonnak igaza volt, mikor a német ideológusokat szidalmazta. Egy történetfilozófia, amennyiben, mint a hegeli, csupán a múltat, a meglevőt akarja mint ésszerűt megismerni, csak félig értette meg feladatát. A történelem megismeréséhez lényegileg hozzátartozik a következő: a múltból és a jelenből, a voltból és a meglevőből megismert nagyságokból egy ismeretlen harmadikra, a jövőre következtetni. Így tételezve a történetfilozófia feladata tiszteletre méltó, és ennek a feladatnak megoldásával a történet filozófiája a tett filozófiájává válik.” (Moses Hess: *Die Europäische Triarchie*. Berlin 1841. 17. o.)

S ezzel, valamint a fejtegetéseink kezdetén idézettekkel mintegy láthatóvá válik, hogy a Szent Szövetség bukása — miután utolsó korszakában a harmincas párizsi forradalom, valamint a különböző egyéb mozgolódások (görög szabadságharc stb.) előrevetítették bukásának árnyékát — filozófiailag abban fogalmazódik meg, hogy a filozófia is végképp kilép abból a sánctáborból, melyet a művészi korszak a maga számára megfogalmazott, és a klasszikus német filozófia fejlődésében rejlő különböző lehetőségek mintegy egyszerre új megfogalmazást várnak. Ezek a lehetőségek, melyek kárpótlóan Prométheuszban, Epikuroszban jelennek meg először a fiatal Marxnál, a filozófia konkretizációjának lehetőségei. A fejlődési folyamat végül is két nagy utat mutat. Az egyik az új filozófiai szintézis útja, a másik a klasszikus német filozófiában egységben tartott elemek széthomlása és mindegyik elemnek külön filozófiává kristályosodása. Ez utóbbi természetesen elképzelhetetlenné teszi az új nagy szintézist, az új átfogó gondolatot. Az előbbi viszont fölveti azt a problémát, hogy most már miképpen lehet az új szintézist korszerűen megfogalmazni, és éppen ezért állítanám azt, hogy Marxnak egészen az ötvenes évek elejéig, tehát a *Tölke* előkészítéséig tartó korszaka ennek a keresésnek jegyében telt el.

S itt kell rátérnünk a totalitás kérdésére — éppen ennek a Hegeltől származó kategóriának mint követelménynek, mint igénynek, mint filozófiai „normának” tudatosítása tette elégedetlenné Marxot kora részleges megoldásainak nagy részével. Ezeknek a partikuláris megoldásoknak vonzásába a legkülönbözőbb időkben kétségtelenül belekerült. Nemcsak Moses Hess hatására, hanem az általuk jellemzett általános létkör hatására sokmindent átvett az aktivizmus filozófiájából, és éppen ez állította szembe Feuerbachkal. De hasonlóképpen hatott rá Fourier is, és egy időszakban, a negyvenes években, Feuerbach is. S erről az utóbbi hatásról kell még néhány szót szólni.

Feuerbach támadása a hegeli filozófia ellen valójában e filozófia konkretizációja jegyében folyt le, és két igen fontos gondolatot vetett be a filozófiai köztudatba. Az egyik a filozófiai jellegű valláskritika új lehetőségeinek gondolata volt, és így Engels nem véletlenül hivatkozik a *Feuerbach vagy a klasszikus német filozófia alkotója* című művében *A kereszténység lényegére*. Ez a mű Engels szerint felrázó és megdöbbentő hatású volt. De nemcsak a valláskritikai tendencia, mégpedig a klasszikus német filozófia kategóriáival folytatott kritikai tendencia jellemezte Feuerbachot, hanem az is, hogy, mint az előbb utaltunk rá, szakított a homo estheticus képpel, és az embert

most már minden jelző nélkül állította a filozófia középpontjába. Az antropológiai elv filozófiatörténetileg ezért jelentős elsősorban: felmondja ugyanis az előkészítés időszakának kompromisszumait vagy legalábbis e kompromisszumok nagy részét. Most már nem esztétikailag kell nevelni az embert, hanem az ember mint olyan várja a felszabadulást, az embernek magának az az igénye a társadalomtól, a világtól, hogy megvalósíthassa saját lényegét. Az antropológiai elv tehát nem más, mint az ember lényege megvalósításának követelése, vagyis egy olyan követelés, hogy az ember polgár lehessen. Feuerbach filozófiájának ezt a polgári voltát teoretikusan és nem egyszer szatirikus élel Engels a *Feuerbachban* nagyon világosan bizonyította be. A feuerbachi filozófia egyszerűen kifejezte azt, hogy most már nem kell esztétikailag nevelni az embert ahhoz, hogy polgár legyen; a polgár ott áll készen. Nem kell tehát egy imperativisztikus etikát kidolgozni, mert a polgárnak az etikája már készen létezik. El kell utasítani a vallást, mert a polgár önmagát — vagyis az embert — úgyis istenné emeli, és így kiderül, hogy a kereszténység lényege sem más, mint az emberi lényeg. Kevéssé figyelték fel arra, hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* kategóriáinak nagy része, valamint Hegel-kritikája is mennyire összefügg a feuerbachi gondolatvilággal, és hogy a későbbiekben is az ember sajátosságait megfogalmazó, az embert és állatot összehasonlító klasszikus marxi és engelsi gondolatok mennyire a feuerbachi elképzelésben gyökereznek. Az emberi lényeg keresése, a partikularitás és az ember univerzalitásának megkülönböztetése, valamint ezzel kapcsolatban az embernek mint nembeli lénynek ábrázolása, mind olyan gondolatok és kategóriák, melyek Feuerbachnál fordulnak elő. Feuerbach ugyanis, szemben az idealizmussal, a gondolkodást, mint emberi fenomént, mely megkülönbözteti az embert az állattól, nem tartja a megkülönböztetés egyedüli mozzanatának. Számára az ember egyetemessége nem pusztán a gondolkodás következménye, hanem a gondolkodás az ember egyetemességének a következménye, és éppen az egyetemesség az, ami az embert az állattól megkülönbözteti. Hasonló módon azoknak a marxizmusban később szereplő gondolatoknak, melyek az embert és az állatot egymástól megkülönböztetik, differenciálják, gyökerük Feuerbachban van. Elég lesz emlékeztetni arra a híres engelsi tézisre, mely szerint a sas messzebbre lát, mint az ember, de az ember többet lát meg, mint a sas. Feuerbach az antropológiai elvvel összefüggésben mindezt a következőképpen fogalmazza meg:

„Az ember korántsem csak a gondolkodás által különbözik az állattól. Egész lényegében van az állattól való különbsége. Mindenesetre aki nem gondolkodik, nem ember; de nem azért, mert a gondolkodás az oka, hanem csak mert szükségszerű követelménye és tulajdonsága az emberi lényeknek.

Nem kell tehát itt sem túlmennünk az érzékiség területén, hogy az embert mint az állatok felett álló lényt ismerjük meg. Az ember nem partikuláris lény mint az állat, hanem egyetemes, ezért nem korlátolt és megkötött, hanem korlátlan, szabad lény; mert egyetemesség, korlátlanság, szabadság elválaszthatatlanok. Ez a szabadság pedig nem valamilyen különös képességben, teszem az *akaratan* létezik, éppúgy ez az egyetemesség nem a *gondolkodó erőnek* egy különös képességében, az észben — ez a szabadság, ez az egyetemesség kiterjed az embernek egész lényére. Az állati érzékek élesebbek ugyan, mint az emberiek, de csak meghatározott, az állat szükségleteivel szükségszerű összefüggésben álló dolgokra való vonatkozásban, s élesebbek épp e determinációnál fogva, hogy kizárólag valami meghatározottra korlátozódnak. Az ember szaglása nem vetekedhetik egy vadászé, egy holló szaglásával, de csak azért nem, mert szaglása mindenfajta szagot átfogó, ezért szabad, különös szagokkal szemben közömbös érzék. Ha azonban egy érzék a partikularitás korlátja és a szükséglethez való kötöttsége

főle emelkedik, akkor önálló, elméleti jelentőségre és méltóságra tesz szert: egyetemes érzék: értelem, egyetemes érzékiség: szellemiség.” (Ludwig Feuerbach: *A jövő filozófiájának alapelvei. Válogatott filozófiai művei.* Akadémiai Kiadó, 1951. 257. o.)

S ha Marx ilyeneket mond, hogy „az ember nemcsak természeti lény, hanem emberi természeti lény”, hogy az ember és állat közötti különbség abban áll, hogy „az élettevékenység fajtájában rejlik egy species egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege” (*Gazdasági filozófiai kéziratok 1844-ből.* Bp. 1962. 49–50. o.), akkor félreismerhetetlen, hogy itt csaknem közvetlenül Feuerbachot parafrazálja, és a feuerbachi antropológiai elv felhasználása jegyében írja meg ezt a művét. Nem lehet azonban itt sem elhanyagolni a különbséget. A különbség mindenekelőtt abban áll, hogy Feuerbachnál nem szerepel explicit formában az a rendkívül fontos gondolat, melyet Marx a hegeli *Szellem fenomenológiájából* merít, és mely a munkát tekinti — még ha csak elvont szellemi munka formájában is — az emberré válás alapjának. (Megjegyzem azt, hogy Hegel maga ezt a gondolatot későbbben is megtartotta, és éppen a vallásfilozófiájában merül fel ismét: „Az hogy az ember azzá kell hogy tegye magát ami, hogy arcának verejtékével eszi a kenyerét, és létre kell hoznia azt, ami ő — hozzátartozik az ember lényegiségéhez és kitüntettségéhez és szükségképpen összefügg a jó és rossz ismeretével.” (Georg Wilhelm Friedrich Hegel *Sämtliche Werke.* 17. köt. Stuttgart 1959. 267. o.) Az, hogy Marx nem az ember érzéki lényéből általában indul ki, hanem a munka alakította emberi érzékiségből, visszatérés a feuerbachi konkretizációtól, mely ebben a vonatkozásban sokkal absztraktabb, mint Hegel, a dialektikus idealizmus nagy alakjához. Ez a visszatérés ismét új egységet teremt. Azok a mozzanatok ugyanis, melyekről eddig beszéltünk — aktivizmus, hisztoricizmus és antropológia —, hirtelen kezdenek nem különálló, elkülönülő és egymástól független princípiumokká válni.

A munka, ahogyan Marx beszél róla, mintegy összefoglalója az előbb említett elemeknek. A munka önmagában és tárgyiasult formájában, a technikában, a történetiség egyik legfontosabb hordozója, sőt mi több, az emberi történelem egyik lényeges oldalának reprezentánsa. A munka tehát az a kategória, amelynek segítségével a hisztoricizmus, tehát az ember történelmi szemlélete, szükségképpen tételeződik. Az ember történelmi lény, nemcsak azért, mert történelme van, hanem mert történelmet teremt, történelmet alkot. A munka ugyanis nemcsak a történetiségnek hanem az aktivizmusnak is szükségképpen modelljeül szolgálhat, a munka mint gyakorlati tevékenység megfelel minden praktikus követelménynek, de egyúttal a munka az, amely csak az addig felhalmozott anyagon, a már előkészített materián és eljárásokon épülhet. A munka tehát olyan kategória, mely a hegeli filozófia történeti szemléletének érdekeit szinte közvetlenül köti össze az aktivisztikus szemlélettel, és egyúttal igazolja azt, hogy kezdetben volt a tett, és igazolja azt is, hogy a tett tartalmát kell vizsgálni.

Ugyanakkor nem szabad elfeledkezni arról sem, hogy a munka mint valóságkategória, mint érzéki praktikus tevékenység megfelel az antropológiai princípiumnak is, hiszen megmagyarázza az emberi érzékek Feuerbach által már jellemzett általános voltát, lekötetlenségét és orientációs képességét. Ezzel egyidejűleg megmagyarázza az érzékek fejlődését, történelmi alakulását, vagyis hisztoricizálja az antropológiát és antropologizálja a hiszto-

ricizmust, mégpedig a praxis jegyében. Így, ebben az értelemben — nem pedig valamilyen szűk prakticista értelemben —, tehát a történetiséggel és az embercentrikus szemlélettel összekötött módon válik a fiatal Marxnál a praxis igen lényeges kategóriává. A gyakorlatnak azonban ez nem külsődlegesen felszínes, nem anarchisztikus értelmezése, nem az önmagában vett tett piederstálra emelése, hanem a konkrét gyakorlat mint totalitás bemutatása, mint olyan totalitásé, amely történeti gyakorlat is és érzéki gyakorlat is, amely tehát egyúttal fizikai, és mint ilyen valóságos. Lehetetlen nem látni azt, hogy a hegeli filozófia ellentétes elemekre történő bomlása már a fiatal Marxnál egy új gondolati és gyakorlati totalitás teremtése jegyében olyan filozófiai elképzelést hoz létre, mely ismét valóban átfogó módszerre válhat.

A munka kategóriája jelentőségét tehát a filozófiai folyamat egésze szempontjából sem lehet eléggé magasra értékelni. Mindemellett önmagában a munka kategóriája mint az emberi társadalom központi kategóriája rendkívül szegényes. S Marxnak az általa igényelt totalitást nem is sikerült volna megközelítenie ebben az időszakban, hogyha a munka kategóriáját mint történetiség és gyakorlat, elméletiség és érzékiség szintetizáló kategóriáját teljesen elvontan lelte volna fel. Marx maga nagyon szellemesen fogalmaz, mikor kimutatja, hogy az ember és az állat megkülönböztetése nem szubjektív teoretikus kérdés, hanem gyakorlati kérdés:

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket; olyan lépés ez, amelyet testi szervezetünk szab meg. Azzal hogy létfenntartási eszközeiket termelik, az emberek közvetve magát az anyagi életüket termelik.” (*A német ideológia MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.*)

Igaz, hogy ezek a szavak már *A német ideológiában* szerepelnek, nem pedig a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban*, de egészen kétségtelen az is, hogy már az előbbi műben ez volt Marx felfogása, mert hiszen az egész *Gazdasági-filozófiai kéziratok* az elidegenedett munka problematikájának elemzésére épül. A marxi megfogalmazásban azonban van egy olyan mozzanat, amely a munka kategóriájának, mint összefoglaló kategóriának relatív voltát is érinti. A munka ugyanis az emberek anyagi létfeltételeinek megteremtését jelenti, s így nagyon fontos eleme az osztálytársadalmi tevékenységnek, de az osztálytársadalmi tevékenység mint totalitás sokkal szélesebb körű, mint a munka kategóriája. A munka feltételezi azt, hogy bizonyos körülmények között, bizonyos történeti szituációban, adott természeti viszonyok között stb. végzik, és természetesen feltételezi azt is, hogy az ember tudása — technikai és általános tudása — szintén történetileg fejlődik. Így tehát a munka igen lényeges és igen mozgékony összefogó eleme a társadalmi életnek, nem azonosítható azonban a társadalmi élet egészével. Mindez mint probléma fejeződik ki ismét Marx keresésében, kutatásában. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* néhány — részben Feuerbachtól kölcsönzött — kategóriája még ezt a keresést mutatja. Marxnál ebben az időszakban az ember úgy szerepel, mint közösségi lény (Gemeinwesen) és mint nembeli lény (Gattungswesen). S ezek a kategóriák nagyon világosan utalnak Marx keresésének irányára. Amennyiben a munkát az összefolyamatból kiszakítható kategóriának tekintené, végeredményben a tool making animal polgári álláspontjára csúszik vissza. A nagy lépés előre 1844-ben tehát nemcsak az, hogy Marx visszatér a Hegelnél is fellelhető

munkaproblematikához. Nem csupán az, hogy Feuerbachhal szemben éppen ezért az elidegenülést nem mint vallási elidegenülést, tehát nem mint az emberi lény elidegenülését vizsgálja, hanem mint a dolgozó, tehát konkrét gyakorlatot folytató ember elidegenülését. Ez azonban továbbvezet egy újabb problémához, és ezt a problémát kell most néhány szóval megvilágítanunk.

A filozófiai fejlődés jellegzetessége Marxig az volt, hogy a filozófia megalapozottság szempontjából két heterogén elemre bomlott. Egyfelől, természettudományosan, a filozófia megalapozott volt minden kor relatív igazságokat tartalmazó természettudománya által. Ez a viszony természettudomány és filozófia között megnyilatkozik már Thalésznel, és az a hatás, amelyet Thomson szerint Hippokratész Arisztotelészre gyakorolt, jellegében nem különbözik attól a hatástól, amelyet Newton Voltaire-re vagy Kantra gyakorolt. A filozófiai általánosítás tehát a természettudomány szempontjából rendkívül egzakt alapokon mozgott. A filozófia azonban sohasem csupán a természettudományos törvényszerűségek megfogalmazója volt. Maga az emberi lét, az emberi élet, az emberi megismerés és gondolkodás a legdifferenciáltabb elemekből állt elő, és a filozófia mint egy kor gondolkodásának kifejezője természetesen nemcsak a kor természettudományos világnézetét általánosítja, hanem általánosítja az ember és a társadalom általános felfogásmódját, gondolatvilágát is. Viszont ami a társadalmi életet illeti, annak filozófiai szempontból megragadható egzakt tudományos megfogalmazása nem volt. Az első nagy kísérlet a társadalmi élet egzakt tudományos leírására az angol közgazdaságtanban történt, és Ricardónál, Smithnél, Hume-nál és a többieknél Marx először talált olyan jellegű elméleti törekvést, mely a társadalom mozgástörvényeit is egzaktan — mint később a *Tőke* előszavában mondja —, természettörténeti módszerrel igyekszik megközelíteni. A politikai gazdaságtan azonban nemcsak elvont módon tételezi a munkát, hanem a munkáéval együtt a társadalmi összefolyamatnak is igyekszik a képét nyújtani, ebbe pedig szükségszerűen beletartoznak azok a tényezők, melyek a munkából közvetlenül levezethetetlenek, melyek nem egyszerűen a munkát, hanem a társadalmilag megszervezett munkát feltételezik, és melyek nem egyszerűen a munkán alapuló értéket, hanem a társadalmi és gazdasági élet egész körforgását akarják megvilágítani. Ezzel a filozófia történetében most már újabb döntő lépés történt meg.

Miben áll ennek a lépésnek jelentősége? Elsősorban abban, hogy mindazok a fenomének, melyek eddig csupán filozófiai síkon felmerült jelenségek voltak, a jelenségeleírásból hirtelen átváltoztak olyan elemzendő jelenségekké, melyeknek etiológiáját kell megadni. Ha Hegelnél az elidegenülés például egyszerűen a gondolatnak az elidegenülése volt (akár az objektív szellem, a világszellem gondolatainak elidegenülése, akár pedig a szubjektív szellem, az egyes emberek gondolatainak elidegenülése, tárgyi formát öltése), akkor Marxnál 44-től kezdve fokról fokra bontakozik ki ennek a felfogásnak kritikája. Az a lényeges szempont, mely az eltárgyiasulást megkülönbözteti az elidegenüléstől, mely az eltárgyiasulásban egyértelműen az emberi fejlődés hajtóerejét látja, ennek a folyamatnak nagy eredménye. Ezt a lépést azonban csak akkor lehet megtenni, hogyha a társadalmi élet konkrét és egzakt folyamatának valóban gazdasági értelemben hiteles elemzését nyújtjuk. Ezért a filozófia összekapcsolása a politikai gazdaságtannal, amit a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* címe is kifejez, nemcsak a filozófiát alapozza

meg általában társadalomtudományosan, hanem a klasszikus német filozófia igen fontos kategóriáit is a — néha igen okos és szellemes — jelenségleírás szintjéről egy magasabb színvonalra emeli. Először lehetett ezen az alapon tehát ezeknek a kategóriáknak valódi gyökereit, kauzális összefüggéseit felfedni. Ezzel a klasszikus német filozófia nagy vívmányai egy új totalitás részeivé kezdenek válni, ahol az összes kategóriák nemcsak egy értékhierarchiában állanak össze, hanem igazi genealógiájuk is felfedhető.

Ezzel azonban politikai gazdaságtan és filozófia összekötése, illetve ennek az összekötésnek jelentősége korántsem merül ki. A filozófia módszertani propedeutika a politikai gazdaságtanhoz, ugyanakkor viszont a politikai gazdaságtan is gyakorlati alapvetés a filozófiához. A politikai gazdaságtan tehát Marxnál nem a tudományos kutatás végcélja, hanem kísérlet arra, hogy e tudomány segítségével a filozófia s főként az általa a klasszikus német filozófiából átvett kategóriák tudományos bázisát megteremtse. Marxnak ez a kísérlete módszertani szempontból is rendkívül tanulságos. Nem csupán azért, mert az a konkretizáció, amely akár Feuerbachnál, akár a gyakorlat filozófiájában (pl. Moses Hessnél) történt, konkretizáció ugyan az egyik oldalon, de kétségtelenül ismétcsak az elvont és életre nem való tendenciák szülője. Hasonló a helyzet az úgynevezett kritikai filozófiával is, amelynek kritikai jellege, mint ahogy ezt Marx és Engels bizonyítják, szintén végtelen elmerülés egy új absztrakciós folyamatban. Az antropológia pedig, mely végre immanens világot teremtene, végeredményben az embert teszi transzcendenssé. Ezek a tanulságok mind hozzájárulnak ahhoz, hogy Marx egy új totalitást leljen fel a filozófia számára, hogy a társadalmi mozgás és a természeti mozgás törvényszerűségeinek egzakt leírásai alapján alkossa meg a világnézetét. A filozófia — elsősorban a polgári filozófia, de mint látni fogjuk, a marxi elvek jegyében kutató filozófia is — jobbára nem érvényesítette ezt az eleven kapcsolatot politikai gazdaságtan és filozófia között, holott a marxizmus totalitásfelfogásának és a filozófia tudományos jellegének éppen ez az igazi alapja.

Ezért Marxnál a totalitás kategóriája egyáltalán nem esik egybe a praxis kategóriájával, hanem a totalitás kategóriája azért kerül igen közel a praxishoz, mert a valóban nagyjelentőségű és a proletármozgalom számára fontos gyakorlati mozzanatok mindig a totalitás-kategória szempontjából kerülnek mérlegre. A totalitás tehát filozófiai értelemben az előbb említett elemeknek együttese, de nem szervetlen együttese, hanem a politikai gazdaságtani elemzés alapján kialakult egysége. A totalitás minden egyes részlettanulmány esetében cél, és ezért beszél Marx arról, hogy általában a produkció önmagában nem létezik, hogy a produkció mindig egy különös termelési ág produkciója, vagypedig totalitás, a szükségletek és a fogyasztás produkciója is. S végül Marx úgy jelöli meg kutatásának célját, mint a termelés totalitásának tudományos felfedését, és ezzel saját közgazdaságtani tevékenységének legpontosabb karakterisztikumát adja meg. A totalitás fogalma tehát éppen történetisége, éppen a praxisra irányultsága, éppen emberi vonatkozásai és gazdasági megalapozottsága miatt élesen szembekerül az úgynevezett általános emberi kategóriával. Így a totalitás a marxi felfogás szerint mindig a legkülönbözőbb konkrét viszonylatok összessége, és az emberi totalitás szintén ilyen konkrét jellegű. A következőt írja erről:

„Először is a tárgy nem egy általában tárgy, hanem egy meghatározott tárgy, amelyet egy meghatározott módon kell elfogyasztani, s ezt a módot megint magá-

nak a termelésnek kell közvetítenie. Az éhség éhség, de az az éhség, amely késél és villával fogyasztott főtt hússal elégül ki, más éhség, mint az, amely a nyers húst kéz, köröm és fog segítségével falja fel. Nemcsak a fogyasztás tárgyát, hanem a fogyasztás módját termeli ezért a termelés, nemcsak objektíven, hanem szubjektíven is. A termelés megalkotja tehát a fogyasztót.” (Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálásához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 159. o.)

Ebből a rendkívül tanulságos példából látható, hogy mit jelent Marxnál a hegeli módszer megfordítása. Amikor a fejről a talpára állított hegeli módszerről beszél a *Tőkéhez* írott előszóban, akkor nyilván arra céloz, hogy a hegeli felfogás a maga egészében az általánost tekintette a filozófiai kutatás, a filozófiai fejtegetés fő céljának. Aligha kell idézetekkel alátámasztani azt, hogy ebben a tekintetben ez a hegeli filozófia alap gondolata, elég pusztán utalni arra a mindenütt előbukkanó tendenciára, mely Hegelnél jelen van, hogy tudniillik a fogalmi általánosítás a filozófia és a tudomány módszerének teleologikus végpontja. A hegelianizmus fölbomlása más ilyen végpontokat tételezett, melyek ennél sokkal konkrétebbnek tűnnek. Az egyik ilyen végpont a tett filozófiájában, a gyakorlat filozófiájában maga a gyakorlat. Marxnál is felmerül ez a gondolat, mindenekelőtt a *Feuerbach-tézisekben*, de alapja már egy egészen másfajta gyakorlatfogalom. Az aktivizmus azonban, ha mélyebben tekintjük a dolgot, éppen olyan absztrakciót teremt a gyakorlatból, mint Hegel teremtett a tudományos fogalomból. Szükségtelen itt megismételni, hogy ugyanez az absztrakció jellemző Feuerbach emberfogalmára és, természetesen, Stirner énfogalmára is. Marxnál a konkretizáció nem abban az értelemben történik meg, mint a hegelianizmus felfogásában általában. Nemcsak azért, mert a hegelianizmus felfogása legtöbbször éles szembefordulást jelent Hegellel, elvetve Hegel eredményeit, míg Marxnál ezek az eredmények hatnak harminc év múltán is, mikor divattá vált Hegelt „döglött kutyaként kezelni”. Hanem azért is, mert Marx nem állott meg sem a prométheuszi princípium, sem pedig az epikuroszi princípium felhasználásánál, és annál, hogy ezeket szembehelyezze Hegellel, azaz nem állott meg valami általában vett ateizmusnál és materializmusnál.

Marx módszere azért konkrétebb, mint Hegelé, mert Marxnál az általános nem cél, hanem kiindulópont. Ha a *Tőke* elemzését a legelvontabb általános kategóriának, az árunak tárgyalásával kezdi, akkor ezt azért teszi, hogy az általánosból kiindulón bontsa ki a tőkés társadalom totalitását. A totalitásban természetesen kifejeződik egyfelől az, ahogyan az általános tendenciák különössé bomlanak, másfelől pedig az, ahogyan a különösök (pl. a tőkéhez általában különös viszonyban levő kereskedelmi tőke, banktőke stb.) konkrét viszonyban állnak az általánossal. A különös és általános viszonya tehát a totalitás lényege, és amint az emberi társadalom és az emberi történelem totalitás, ehhez képest a politikai gazdaságtan által föltárt törvények általánosak. Marxnak éppen a társadalom általános mozgástörvényei leírásához volt szüksége a politikai gazdaságtanra, hogy ezáltal közelebb jusson (mint ahogy ezt történelmi elemzései pl. a Párizsi Kommünről mutatják) a társadalom totalitásának megragadásához. A totalitás kategóriája tehát mint általános és különös összefüggésének kategóriája jelenik meg Marxnál, s noha ez a kategória már Hegelnél szerepet játszott, mégis itt nyeri el igazi értelmét, és így válik alkalmassá a társadalmi mozgás belső törvényszerűségeinek megragadására. Ezáltal a fordulat, melyet Marx a filozófia történetében jelent, a következő módon jellemezhető. A filozófia

addigi strukturális elve nem különbözött a szaktudományok induló strukturális elvétől, tehát az egyeditől az általánosig hatolt. Marx kiindulópontja viszont éppen a filozófia (értsd ezen a klasszikus német filozófiát) teremtette általános fogalomrendszer, illetve e fogalomrendszernek valóságos alapja volt. Ebből fejlesztett ki egy újfajta totalitást, vagyis megteremtett egy új filozófiai módszert, mely a tudományok általános megállapításait elméletileg a totalitás felé tágította és konkretizálta gyakorlatilag pedig a totalitást, tehát általános és különös viszonyát tette meg a gyakorlat alapjává.

Így az a híres tétel, mely szerint a filozófiát nem szüntethetik meg anélkül, hogy meg ne valósítanak, annak a filozófiai módszernek a megszüntetését jelenti (természetesen az *Aufhebung* értelmében), mely a klasszikus német filozófiáig uralkodott. Viszont nem jelenti a filozófia megszüntetését a filozófiának ebben az új, a valóság totalitását felmérő értelmében, s ebben az értelemben valóban a forradalom feje a filozófia és ökle a proletariátus. Mindezt alátámasztják azok a tendenciák, melyek a *Feuerbach-téziseket* jellemzik.

A totalitás ugyanis, marxi értelmében, az első nagy kísérlet arra, hogy valóban konkrét módon az immanenciára irányítsuk a filozófiai gondolkodást. Különösen a negyedik *Feuerbach-tézis* utal erre világosan:

„Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási elképzelt és egy valóságos világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája abból áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. Szem elől tévszeti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a fő dolog még hátra van. Ama tény ugyanis, hogy a világi alapzat elválik önmagától és magát a fellegekben, önálló birodalomként rögzíti meg, éppenséggel csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát először ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Tehát pl., miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármint az előbbit magát kell elméletileg bírálnunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk.” (Marx—Engels Vál. Műv. II. köt. Kossuth, 1963. 366. o.)

A marxi elemzésnek két rendkívül fontos mozzanatára szeretném itt felhívni a figyelmet. Az egyik, hogy a tudományos gondolkodás nem alkalmas arra, hogy megálljon a transzcendencia alapjainak a kimutatásánál. A tudományos gondolkodás lényege: magában az immanenciában kimutatni a transzcendens elképzelések lehetőségét, ez viszont csak akkor lehetséges, ha magának az immanenciának olyan totális vizsgálatát ejtjük meg, mint Marx a későbbiekben teszi. (A *Feuerbach-tézisek* aránylag korán születtek meg, 1845-ben.) Az elvont általánosság ugyanis egyfelől megelégedhet a transzcendencia az immanens alapjára való visszavezetésével, másfelől az immanens alap önmagában elvont általánossággá szürkül. Ezért fűzi hozzá Feuerbach-kommentárjához a következőt a hatodik tézisben:

„... az emberi lényeg nála (Feuerbachnál — *H. I.*) csak mint 'emberi nem', mint belső, néma, a sok egyént pusztán természetileg összekapcsoló általánosság fogható fel.” (Uo. 367. o.)

Ez a kritika bizonyos mértékig a *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* használt fogalmi rendszer önkritikája is, mely fogalmi rendszerben az ember lényege az ember nembeliségében fogalmazódik meg, és ennek a nembeliségnek a kategóriája mintegy helyettesíti néha a konkrét történeti elemzést. Ehelyett — már itt a tézisekben — felmerül, hogy az embert a társadalmi viszonyok

összességének kell felfogni, ami természetesen nem valamiféle mechanikus és eklektikus egyesítése a különböző társadalmi viszonylatoknak, hanem a konkrét egyed, az individuum konkrét totalitása. Vagyis ez más szóval azt jelenti, hogy az egyén speciálisan organizálja magában a társadalmi viszonyok általánosát, amennyiben a különösben is bennvan az általános és az általánosban is a különös, vagyis az ember egy oldalról, egy szempontból szervezi meg ugyanazokat a — vagy legalábbis lényegében hasonló — társadalmi viszonyokat, mint amelyeket a hasonló osztályhelyzetben levő másik ember ugyanazon társadalmon belül szintén egyéni módon szervez meg magában. Így antropológiai szempontból minden egyes egyén szubjektív totalitás, és éppen ez a személyiség alapja. Viszont a szubjektív totalitás még nem azonos a társadalom összstruktúrájának objektív totalitásával. A tudományos feladat ennek az objektív totalitásnak megrajzolása, tehát egyúttal analízis és szintézis, miközben nem szabad elfelejteni, hogy a társadalom totalitásának mélyén rejlő törvényszerűségek egyúttal a szubjektív totalitások millióit teremtik meg. Ezért helytelen az a kiindulópont, amely akár Feuerbachhoz visszanyúlva és természetesen, a korai Marxra alapozva, az ember lényegét csupán nembeliségében látja (természetesen lehetne úgy értelmezni a konkrét szokásjog fölé emelkedést, hogy itt mindenütt a nembeli lényegig emelkedik az, aki szakítani tud a konkrét megszokott viselkedési módok partikularitásával, ez azonban csupán mozzanata lehet az értelmezésnek, de nem helyettesíti a konkrét történeti fejlődés adott szakaszának elemzését és az itt létrejövő belső dialektika kimutatását). Ez a nézet lényegileg eltekint attól, hogy minden egyes adott társadalom totalitásában egy olyan lehetségszféra nyílik, mely az adott társadalom belső struktúráján túlmutat. Másfelől a totalitás ilyen konkrét tartalmú felfogása Marx érett korszakában, amikor a tudományos munka teleologikus eredménye a totalitás, fölveti a fiatal Marx és az érett Marx közötti viszony kérdését.

Ebből a szempontból igen érdekes Iljenkov egyik fejtegetése, mely éppen ezt a problémát érinti:

„Ebben az összefüggésben értinennem kell egy igen fontos mai jelenséget. Arra a jelenségre gondolok, melyet a nyugati irodalomban gyakran úgy jellemeznek, mint a marxisták egy részének reneszánszát, visszatérését az érett Marx eszméitől a fiatal Marx eszméihez, a *Töke* Marxától a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* Marxához.

Ezen a vonalon alkalmilag meg lehet figyelni (s ebbe a megfigyelésbe néhány marxista is beleszámít) azt a tendenciát, hogy az érett Marx eszméit kiegészítik, feltöltik humanista eszmékkal, továbbá... mintha az, amit Marx mint teoretikus a fejlődésében maga végigcsinált, egyúttal az egész kommunista mozgalomban is végbement volna. Nem tudok egyetérteni ezzel az interpretációval, noha az a jelenség, amely alapjául szolgál, kétségtelen létezik.

Vitathatatlan, hogy a marxista irodalomban az utóbbi tíz év folyamán észrevehetően nő az érdeklődés a személyiség, az individuum, az emberi lény mint a történelmi folyamat szubjektumának problémája iránt, az eldologiasodás és a dologiatlanodás problémája iránt, és általában azon teljes kérdéscsoport iránt, amely így vagy úgy az emberi aktivitás és feltételeinek elemzésével kapcsolódik össze. Ez utóbbi magában foglalja az elidegenülési problémát és az elidegenült gazdagság újra elsajátítását.

Mindez részben azzal a ténnyel magyarázható, hogy a marxista irodalomban mind a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* témái, mind pedig frazeológiája, valamint különböző gazdasági és más jellegű korai művek részletei nagyobb szerepet játszottak, mint azelőtt. Ez tény, mégpedig olyan, melyet én személyileg is helyeslek, mert ebben a marxista elméleti gondolkodás egészséges és gyümölcsöző tendenciáját látom.

Mindemellett ebben a jelenségben korántsem látok semmiféle visszatérést az érett marxizmus eszméitől az éretlen marxizmus eszméihez. Inkább mindennek felett egy kivételes tendenciának tekintem ezt, hogy mélyebben és hűbben értsük meg az érett Marxot, a *Töbke* szerzőjét és az ezzel rokon művek szerzőjét.

Megengedem magamnak azt az állítást, hogy a rendkívül elterjedt nyugati interpretációk Marx szemléletének fejlődéséről, melyek szembeállítják a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat* és a *Töbket*, és melyek szerint ez a fejlődés összefügg azzal, hogy Marx elvesztette érdeklődését a humanizmus problémái iránt, tőkélletes félreértést jelentenek. Ha valami elveszett ebben a folyamatban, ez elsősorban annak a speciális *Kéziratok*-beli filozófiai frazeológiának egy része, mely átadta helyét egy konkrétebb és egyúttal egzaktabb és erőteljesebb frazeológiának. Ami itt történik, az nem a felfogás eltűnése, hanem néhány, ezzel a felfogással összefüggő terminus elvesztése.

Ennek a ténynek bizonyítása nem nehéz. Pusztán formális eljárás lenne ez, egy olyan mértékű idézet-tömeg, mellyel nem akarom fárasztani az olvasót. Természetesen az érett Marx később nem használta „az ember lényegi erői” kifejezést, és ehelyett előnyben részesítette az egzaktabb, az ember energiájának útjai terminust. És az Entäuserung kifejezés helyett a Vergegenständlichungot használta (itt Iljenkov nyilván téved, mert az Entäuserung a hegeli *Fenomenológiából* kölcsönzött kifejezés, mely Marxnál felváltva szerepel az Entfremdunggal, az elidegenedés egyik szinonimájaként fordul nála elő, és már a *Kéziratokban* megkülönbözteti a Vergegenständlichungtól. — *H. I.*) Vagy, még egyszerűbben, azt a kifejezést használja, hogy: az aktivitás Aufhebungja az aktivitás termékében. Kétségtelen, hogy az érett Marx használja ugyan az elidegenedés terminust, de takarékosabban (és pontosabban), mint a legerősebb módszert arra, hogy ezt a fogalmat megkülönböztesse a dologiasodástól és a tárgyiasulástól és más hasonló jelenségektől.

Számomra nem kérdéses, hogy a korai művek minden problémája aktuálisan visszatér később, és pedig egy határozottabb formában. Nyilvánvaló, hogy az emberi elidegenülés folyamata a magántulajdon gátlástalan fejlődése közepette konkrétebben és részletesebben jelenik meg. Az elidegenülés Aufhebungja és az újraelsajátítás sokkal konkrétebben fogalmazódik meg, úgy hogy a személy elidegenül gazdagságától a magántulajdon mozgása révén. Könnyű bizonyítani, hogy az érett Marx pontosabban fogalmazta meg kritikai viszonyát a „durva és gondolatlan kommunizmushoz”, mely magán viselte még a magántulajdon mozgásából való származásának jegyeit, és éppen ezért komoly mértékben fertőződött meg morális és elméleti előítéletekkel.” (E. V. Iljenkov: *From the Marxist—Leninist Point of View in Marx and the Western World*. Ed. Nicholas Lobkowitz. London 1967, 401–403. o.)

Iljenkov rendkívül okos és sok tekintetben bizonyított gondolatmenete nemcsak azért tanulságos, mert a fiatal Marx és az érett Marx közötti „szakadékot”, melyet egyfelől úgy teremtenek meg, hogy a fiatal Marx javára, másfelől pedig úgy, hogy az érett Marx javára interpretálják ezt a viszonyt, teljességgel megsemmisíti, hanem más okokból is. Iljenkov ugyanis észreveszi a terminológia különbségét és konkretizálódását. Mint előbbi fejtegetéseimből kitűnt, szerintem a terminológia konkretizálódása nem elvont kérdés, hanem a valóságos totalitás, az elvont általánosságtól való eltávolodás szükségszerű eredménye. Mert az emberi energiák lehetőségeiről beszélni éppen ebben az összefüggésben lehet, viszont abszolút helytelen volna valami elvont emberi lényeg keresése. Egyébként hangsúlyoznám ebben a viszonylatban azt is, hogy a *Kéziratokkal* szemben, ahol Marx a vallással egy sorban említi mint elidegenülési jelenséget a családot, ahol Marxnál a dologiasodás és az elidegenedés még hasonló értelemben szerepelnek, az érett Marx visszatér ahhoz a koncepcióhoz, mely legkorábbi cikkeit pl. a család értékelése terén jellemezte. A *Rheinische Zeitungban* 1842. november 15-én megjelent cikkében pl. arról beszélt, hogy a fennálló házassági jogi törvények erkölcstelenek, mert csak az egyén érdekét és boldogságát tart-

ják szem előtt. Ezek a törvények annyira individualisztikus jellegűek, hogy nem védelmezik eléggé a családot, és válóok gyanánt igen jelentéktelen mozzanatok is méltányolnak. (*MEGA* I. rész I. köt. 1. félköt. 315—317. o.) Itt tehát a család még korántsem úgy jelenik meg, mint a *Kéziratokban*, ahol egy sorba kerül az államgépezettel és a vallással — noha valószínű, hogy itt is a család polgári formájára gondolt Marx —, hanem úgy, mint egy reális társadalmi egység, melynek egyfelől egyházi misztifikációját kell támadni, másfelől társadalmi védelmezését kell nyújtani. Megjegyzem, hogy ez is egyike volt azoknak a kérdéseknek, amelyekben Lenin pl. Klara Zetkinnel folytatott beszélgetésében helyreállította a marxi felfogást, és nem adott helyet azoknak a nézeteknek, melyek az aktivisztikus anarchisztikus tendenciák modern avantgardista változataiként a huszas években a család létjogosultságát kétségbe vonták, annak ellenére, hogy képviselik, mint Kollontaj és a német párton belüli Ruth Fischer-szárny, nem ismerhették még a *Gazdasági-filozófiai kéziratokat*.

Az elvontság meghaladása tehát főként a politikai gazdaságtani problematika kidolgozása révén középpontba állította a totalitás fogalmát. A kultúra problémája most már ennek a totalitásnak egyik része, egyik lényeges mozzanata, s ez az oka annak, hogy Marxnál az egész kultúra-probléma mindig a teljes összefüggésen belül jelenik meg, elszakíthatatlanul nemcsak a többi elemektől, a társadalmi összmozgás folyamatától, hanem attól a korrekciótól is, amellyel Marx saját fiatalkori művét átértékeli és az antropológizmus, valamint az aktivizmus mozzanatait legfeljebb megszünten-megőrzötten tartja meg. Ezért kell egységben látnunk Marx életművét, de olyan egységben, ahol a feuerbachi-furier-i hatások egy időben erősebbek, majd később transzformálódva részeivé válnak annak a filozófiai képnek, amely a totalitás megrajzolására törekszik.

КАТЕГОРИЯ ТОТАЛЬНОСТИ

И. Херманн

Работа представляет собой одну из глав книги автора «Проблемы социалистической культуры». В ней показывается, насколько неверно резкое противопоставление молодого и зрелого Маркса, гипостазирование первого. Естественно, различие несомненно, причем различие это вовсе не является чисто терминологическим. Зрелый Маркс, разработав мысли, имевшиеся и в молодости, но не составлявшие органического единства, связывает философию и экономику, т. е. — создав экзактную основу философии с точки зрения общественности — переосмысляет понятие тотальности в философии. В этом осмыслении историцистические, (почерпнутые из философии практики) активистические и исходящие от Фейербаха антропологические тенденции создают новое единство.

THE CATEGORY OF TOTALITY

I. Hermann

The paper is a chapter of the book of the author entitled „Problems of the Socialist culture”. It shows how undue is to contrast the young Marx with the ripe Marx by the hypostasis of the former. The undoubtedly existing difference cannot be reduced to mere terminology, for it consists in the joining by the ripe Marx — who worked out his ways of thought which had been present already in his youth, however did not form at that period an organic unity — of philosophy with economics, that is in the creation of the exact foundations of philosophy from the point of view of social science. Being interpreted in this sense, the historicist, the activist (derived from the philosophy of practice) and the anthropologicist (originating from Feuerbach) tendencies form a new unit.

Az állam funkcióinak meghatározásához

KISS ARTÚR

I.

Az állam funkcióin általában véve az állam *objektíválódott*, tárgyiasult, intézményes formákat öltött rendszeres *politikai* jellegű tevékenységét értjük.¹ *Alapmotívumuk, általános, fő irányuk, végső céljuk* meghatározott társadalmi csoportok érdekeinek más csoportok rovására való kielégítése.

Az állam mindenkor az egész társadalmat átfogóan végzi tevékenységét. Mivel különféle feladatokat kell ellátnia, illetve az egyes társadalmi csoportokhoz eltérő módon kell viszonyulnia, funkciói is sokfélék lesznek. Számptalan tevékenységi formáját azonban mindenkor meghatározza és áthatja az államszervezet osztálylényege és belőle következő alapvető iránya, s így belőlük egyértelműen lehet következtetni az állam jellegére.

A funkciók természetesen nem változatlanok. Módosulhatnak arányaik, egymáshoz való viszonyuk, egyesek eltűnhetnek (mint például az polgári államnak a feudálisokat elnyomó intézkedései), mások differenciálódhatnak, illetve új funkciók jöhetnek létre (mint például a második világháború után a tőkés államok bizonyos fajtáinál kialakul a hangsúlyos belső gazdasági, vagy jelentőssé válik a külső — gazdasági, katonai —, integrációs tevékenység).

A marxizmus klasszikusai ennek megfelelően rendkívül sokoldalúan tárgyalták az állam tevékenységét. Elméletük kiterjedt az állam mint a munkamegosztás sajátos területe keletkezésének, fejlődésének, társadalmi szerepének, különböző formáinak problematikájára éppúgy, mint a bürokrácia (később Max Weber és Michels által újra felfedezett) kérdésére, a gazdasági és a politikai, az állam és a politikai szervezet viszonyára, az államok egymás közötti kapcsolataival összefüggő problémákra stb. Az államra vonatkozó koncepciójuk tehát nem merül ki néhány — közismert és ismételtetett — definícióban. Ugyanakkor — az osztályharc adott feltételei között, és politikai írásaikban — mindenkor kiemelték és hangsúlyozták, hogy az állam s funkcióinak *lényege* az, hogy a kizsákmányoló osztályok eszközeként gyakorolja az erőszakot. Az állam fő feladatainak e meghatározása helyesen — ha nem is minden esetre vonatkozó pontossággal — emeli ki, hogy az állam erőszak-gépezet, amely — közvetlenül vagy közvetve — *szervezett kényszerrel* szolgálja egy adott társadalmi csoport érdekeit. E definíciók helytállóan hangsúlyozzák a *kizsákmányoló* állam *lényegét* és egyben fő funkcióját, azt, hogy ez az állam a többség, a dolgozó tömegek elnyomására, a kizsákmányolás biztosítására

¹ Lásd erre vonatkozólag A. Денисов *Сущность и формы государства*. Изд. М. Г. У., Москва 1960. 10—11. o.; továbbá В. Е. Гулиев *Империалистическое государство*. Изд. М. Г. У., Москва 1965. 109. o.

szolgál.² A fent említett meghatározások helyesen emelik ki az államnak azt a lényegi funkcióját, amely — különösen a létrejöttét követő időszakban — a szocialista államnak is igen jelentős, de *általában nem legdöntőbb* sajátja.

A marxizmus klasszikusainak írásaiból hosszú időn keresztül az államnak főleg ezt az oldalát emelték ki. Ezt nemcsak az osztályállamok adott történelmi szakasza és a munkásosztály küzdelme indokolta, és nemcsak az a tény, hogy az első győztes szocialista forradalom élet-halál harcban születtett és bizonyította be a létezéshez való jogát. Az állam erőszak funkciójának egyoldalú túlhangsúlyozása a forradalmi hatalom megszilárdulása után a kialakuló személyi kultusz gyakorlatának is kiválóan megfelelt, hiszen az állam lényegi tevékenységének az elnyomó tevékenységre való redukálása ezt a kormányzási formát „elvileg” támasztotta alá.³

Leszűkítenénk azonban az állam feladatát, ha ezt azonosítanánk az erőszakos elnyomó funkciókkal. Minden államnak, akár kizsákmányoló, akár szocialista, csupán egyik *lényegi* funkciója egy adott osztály (vagy az egyetemes népi szocialista állam esetében a szocialistává vált nép) hatalmának — az elnyomás erőszakos vagy nemerőszakos gyakorlatával való — biztosítása. *A lényeg azonban ez esetben sem azonos a konkrét totalitással.* Ennek figyelmen kívül hagyása, az állam funkcióinak a lényegiekre — sőt ezek gyakorlásának egyik módjára — való leszűkítése súlyos torzítás lenne.

Először is, minden állam az osztályfunkcióján mint lényegi, fő funkción kívül egyben közvetlenül nem osztály jellegű feladatokat is teljesít. (Ilyenek például az emberi együttélés elemi szabályainak érvényesítése, pl. az öncélú kegyetlenkedés, illetve gyilkosság, erőszakoskodás üldözése, az egészségügy, közlekedés és hírszolgálat megszervezése és fenntartása, a természeti csapások elleni védekezés megszervezése stb.)

A közös érdekek ilyen szolgálatára mint az állam funkciójára Engels is utal: „A társadalom létrehoz bizonyos közös funkciókat, amelyeket nem nélkülözhet. Az e funkciók végzésével megbízott emberek a *társadalmon belüli* munkamegosztásának egy új ágát alkotják. Ezzel külön érdekekre tesznek szert megbízóikkal szemben is, önállósulnak ezekkel szemben és — megjelenik az állam.”⁴ Viszont „a kormány felügyeletének és sokoldalú beavatkozásának munkája” még a kizsákmányoló társadalmakban „is két dolgot foglal magában — egyrészt a minden közösség természetéből eredő közös ügyek elvégzését, másrészt azokat a sajátos funkciókat, amelyek a kormány és a néptömegek közötti ellentétből adódnak”.⁵

A kizsákmányoló társadalom állama a társadalom közös ügyeinek ellátásával elsősorban és alapvetően a kizsákmányolók érdekeit szolgálja, de igyekszik e funkcióját oly módon végezni, hogy leplezze az igazi lényegét. A közvetlenül a közösség érdekét szolgáló funkciók teljesítése is mindenkor az uralkodó osztály érdekeinek prizmján keresztül valósul meg. (Csak egy

² Az állam osztálylényegének és erőszakszervezet jellegének hangsúlyozása alapvetően fontos azon különböző polgári elméletek elleni harcban, amelyek a burzsoá államot „jóléti”, osztályok fölötti szervezetnek, az osztályok elfogulatlan döntőbírájának stb. stb. tüntetik fel.

³ A személyi kultusz leleplezése után nem ritkán megmutatkozott a másik véglet: annak leszögezése mellett, hogy a szocialista állam a nép szervezete, elhanyagolták annak megmutatását, hogy egyben kényszerítő gépezet és bizonyos ideig annak is kell lennie.

⁴ *Engels 1890. okt. 27-i levele K. Schmidtnek. Marx-Engels Vél. Műv. II. köt.* Kossuth, 1963. 481. o.

⁵ Marx: *A tőke. III. köt.* Bp. 1967. 381. o.

jellemző példát: a polgári anyakönyvezés bevezetésére az általános hadkötelezettségre való áttéréskor került sor, mint erre C. Wright Mills is utal, levonva egyben a következő konklúziót: „Ha a különböző jelenségek feltűnéseinek időpontjai között találunk is eltéréseket, mégis helyesnek látszik a következtetés, hogy a nép széles rétegei fegyverhez jutván, az állam más előjogokat biztosított számunkra.”⁶⁾

II.

A minden államra jellemző közösségi funkció ellátás tényének tisztázása után a *kizsákmányoló állam* funkcionálásának kérdésére térünk át. Ezzel összefüggésben mindenekelőtt az állapítható meg, hogy ez az intézmény a kizsákmányoló osztályok uralmának eszköze, a dolgozó tömegek elnyomására, idegen területek meghódítására szolgáló erőszak-szervezet. A fent elmondottak ellenére még sem mondható, hogy az erőszak funkciókkal (+ a közösségi érdekeket szolgáló tevékenységgel) kimerülhet a kizsákmányoló állam jellemzése.

Az állam az uralkodó osztálynak abból a szükségéből keletkezett, hogy az osztályellentéteket féken tartsa. Engels szerint azért, hogy „az ellentétes gazdasági érdekű osztályok ne semmisítsék meg egymást és a társadalmat meddő küzdelemben, olyan hatalom vált szükségessé, amely látszólag a társadalom fölött áll, az összeütközést tompítja és a „rend’ korlátain belül tartja”.⁷ E feladat teljesítése során az állam nem minden esetben nyúl a dolgozó tömegekkel szemben a közvetlen erőszakhoz. Mint viszonylagos önmozgással bíró szervezet, bizonyos mértékig manőverezhet is az uralkodó osztály és a dolgozók között, mint „elfogulatlan döntőbíró”, s mint a „jogos követelések méltánylója” jelenhet meg. Pl. a dolgozók egyes csoportjainak olyan engedményeket tesz, amelyekkel leszereli küzdelmüket, s ezzel az összes elnyomottak harcát is visszavetheti. Esetenként — az uralkodó osztály kollektív hatalmi szervekét — „a dolgozók védelmében” az uralkodó osztály egyes képviselőivel, illetve partikuláris csoportjainak szélsőséges tevékenységével is szembefordul, ha ez az uralkodó osztály *kollektív* érdekeit veszélyezteti.⁸

Továbbá: az állam a múltban is mindenkor beavatkozott a gazdasági életbe. Sőt az ázsiai termelési mód államaiban⁹ ez lényeges funkcióvá is vált. Mint Engels megállapítja, „A földművelésnek első feltétele itt a mesterséges öntözés, ez pedig vagy a községek és tartományok, vagy a központi kor-

⁶ C. Wright Mills: *Az uralkodó elit*. Gondolat, 1962. 198. o.

⁷ Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*. Marx-Engels Vál. Műv. II. köt. id. kiad. 287. o.

⁸ Így például az 1514-es parasztháború után a Werbőczy-féle *Hármaskönyv* a győztes és bosszúért lihegő nemesurak jobbagság elleni fellépésének az uralkodó osztály kollektív érdekében való korlátozását mondja ki, amikor leszögezi: „Ámbár mindazokat a parasztokat, akik természetes uruk ellen felkeltek, főbenjáró büntetéssel kellene sújtani, hogy azonban az egész parasztság ki ne pusztuljon, amely nélkül a nemesség keveset ér, egy részüket kártérítés ellenében életben lehet hagyni.” (Idézi Pach Zs. Pál: *Magyar gazdaságtörténet I. köt.* Bp. 1964. 144. o.) Az ellenforradalmi kormány hasonló jellegű intervenciója 1919 után is megmutatkozott.

⁹ Az ázsiai termelési mód mint társadalmi berendezés-típus nemcsak a keleti birodalmakban, hanem — módosítva a módosítandókat — az afrikai országokon át a dél-amerikai ősi társadalmakra is jellemző formációként egzisztált.

mányzat dolga. Keleten a kormányzatnak mindig is három területe volt: pénzügyek (a belföld kifosztása), háború (a belföld és külföld kifosztása) és a közmunkák, az újratermelésről való gondoskodás.”¹⁰ Az ázsiai termelési mód államai a beszedett adókat a közösség költségeinek fedezésére, tehát háborúra, istentiszteletre stb., a robotmunkát vízvezetékek, közlekedési és hírközlési eszközök, utak építésére, a városok fejlesztésére stb. fordítják.¹¹ „A háború... egyike minden ilyen természetmegszabta közösség legősibb munkáinak... mind a tulajdon megtartására, mind az új tulajdon szerzésére.”¹² Az istentisztelet és az azt szolgáló építmények, templomok, tornyok, piramisok és sírok pedig — Marx szerint — az elgondolt törzsiség egységének, valóságos voltának bizonyítási szükségletéből fakadnak.¹³

A kizsákmányoló államok egyes fajtái a jelenben is betöltenek alapvető gazdasági funkciókat. Ezt jól láthatjuk például a gyarmati igából nem rég felszabadult fejlődő országok esetében. Az ottani hazai tőke egymagában nem képes megbirkózni az elmaradottság felszámolásával, s ha a volt gyarmattartóktól önállósulni kíván, az államot kell igénybe vennie. A burzsoázia és a néptömegek számára az államkapitalizmus a legalkalmasabb eszköz a külföldi tőke visszaszorítására és az önálló nemzetgazdaság megteremtésére; az anyagi eszközök optimális felhasználása csak állami beruházások és tervezés formájában valósulhat meg; az állam az, amely a gazdasági szerkezet torzulásait kiküszöbölni kívánó gazdaságpolitikát képes folytatni; a földreform és az azt követő agrárfejlődés, az iparosítás és a munkaerő gazdálkodás egyaránt megköveteli az állam intenzív gazdasági beavatkozását, az államilag koncentrált társadalmi felhalmozást. Már az iparosítás igényeinek megfelelő infrastruktúrát is csak állami kezdeményezésre és állami eszközökkel tudják megteremtteni, a munkaerő piac megfelelő szabályozása is csak úgy képzelhető el, hogy az állam jelentős befolyást gyakorol a munkafeltételek, a szakképzettség alakulására. A fejlődő országok továbbhaladása döntően attól függ, milyen irányba fejlődik az ottani államkapitalizmus.¹⁴

Az állammonopolista kapitalizmusnál figyelhető meg talán a legszemléletesebben, miként válik a kizsákmányoló államnak a gazdasági életbe való mind szélesebb körű beavatkozása gazdasági funkcióvá. Ezért helyütt valamivel részletesebben tárgyaljuk e kérdéseket.

Korunk egyik döntő fontosságú jelensége az állammonopolista kapitalizmus kialakulása és jelentős szerepe a tőkés társadalom életében. „Az állami monopolkapitalizmus... a monopoltőkés állam gazdaságpolitikája, s egyben a tőkés termelési viszonyok legmodernebb formája... Rendeltetése a tőkés újratermelés befolyásolása, a kapitalizmus létének fenntartása, ezen belül a profitszerzés kedvező feltételeinek biztosítása, elsősorban a monopóliumok javára.”¹⁵

¹⁰ Engels 1853. jún. 6-i levele Marxnak. Marx—Engels Vál. lev. Szikra, 1950. 89. o. (Kiemelés — K. A.) Lásd még Marx: *A brit uralom Indiában. Marx—Engels Vál. Műv. I. köt. id. kiad.* 352. o.

¹¹ Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* Szikra, 1953. 9—10. o.

¹² Uo. 26. o.

¹³ Uo. 9. o.

¹⁴ Lásd Kende—Szentés: *Fejlődő országok nem-kapitalista útja.* Kossuth, 1966. 84. és 92. o.

¹⁵ Erdős Tibor: *Az állami monopolkapitalizmus. A kapitalizmus politikai gazdaságtana. II. rész.* Kossuth, 1965. 83. o.

E gazdaságpolitika egyik alapja az, hogy az állam rendkívül jelentős anyagi erőket összpontosít a kezében. Az állami beruházások aránya a második világháborút követő években Angliában, az Egyesült Államokban, Franciaországban az összberuházások 30–40%-át tette ki.¹⁶ Rendkívüli mértékben megnövekedett a nemzeti jövedelemnek az a hányada, amely a burzsoá állam kezében van, a nyugat-európai államokban elérte a 30–45 %-ot.¹⁷

Az állam az anyagi eszközökre alapozva közvetlen és széles körű vállalkozói tevékenységet folytat. Egyes nem gazdaságos termelési ágakban a tőkés számára hasznos termékeket állítat elő, kedvezményes áron bocsátja őket a rendelkezésükre, más területeken (például az infrastruktúra kialakítását célzó erőfeszítéseivel stb.) előkészíti a talajt a magántőke profitot biztosító befektetései számára. Másrészt közvetve, a programozással, a hitelpolitikával és más eszközökkel bizonyos tőkecsoportok fejlődését a monopolkapitalizmus számára szükséges irányba tereli.¹⁸

Az állam igen jelentős mértékben veszi ki részét a különböző termékek és szolgáltatások felvásárlásában, ennek aránya a fő tőkés országokban a bruttó nemzeti termék értékének 20–25%-a.¹⁹ Az állam a felvásárolt termékek és szolgáltatások egy részét szociális célokra is költi. Az állam szociális jellegű kiadásai a második világháborút követő években egyre növekedtek. Ez — mint azt Erdős Tibor²⁰ megállapítja — „jelentős részben a tőke részéről a dolgozó lakosság felé tett kényszerű engedménynek tekinthető. E kiadások növelése a második világháború utáni világ- és belpolitikai helyzetben elkerülhetetlenné vált, fontos része volt ez a dolgozók előtt diszkreditált nyugat-európai kapitalizmus megmentésére irányuló politikai törekvéseknek.” A tőkés állam szociális irányú beavatkozásai a kapitalista országokban a jelen időszakban is sokasodnak.

A második világháború után növekedett a tőkés államok külföld felé irányuló gazdasági, szociális és kulturális jellegű tevékenysége. A gazdasági fejlesztés céljaira, az éhínség elleni küzdelemre, az UNESCO-alapokra stb. jelentős összegeket költenek.

A tények tehát meggyőzően bizonyítják, hogy meghatározott feltételek között a kizsákmányoló állam lényeges gazdasági funkcióit láthat el. E tények alapján hibásnak kell tartani a marxista irodalomban nemegyszer fellelhető olyan megállapításokat, amelyek ugyan elismerik azt, hogy a kizsákmányoló állam beavatkozik a gazdasági életbe, de *elvileg* kizárják azt, hogy ez adott körülmények között lényeges funkciójává fejlődhet. Mint szűk, a valóságnak meg nem felelő koncepciót kell elutasítani azt a megállapítást is, hogy *csakis* a szocialista állam gyakorol lényegi gazdaságifunkciót, s hogy ez az egyik alapvető megkülönböztető jegye a kizsákmányoló állammal szemben.

Az állam sokféle feladatot végezhet és végez. Ahhoz, hogy egy bizonyos

¹⁶ *Мир Капитализма*. Изд. Политической литературы. Москва 1965. 159–160. o.

¹⁷ Lásd B. Dubszon—A. Pokrovszkij: *Gazdasági program készítés Nyugat-Európában*. *Мировая Экономика и Международные Отношения*. 1965/3. sz. Hasonló arányokról ír Erdős Tibor is: *A gazdasági növekedés tényezői a nyugat-európai tőkés országokban és Japánban a második világháború után*. Kossuth, 1966. 140–141. o.

¹⁸ Lásd B. Dubszon—A. Pokrovszkij *idézett cikkét*.

¹⁹ *Мир Капитализма*. *Id. kiad.* 160. o. Lásd még Erdős Tibor *id. művét*, különösen a 148–158. oldalakat.

²⁰ Erdős Tibor: *id. mű* 150. o.

tevékenységet az állam lényeges funkciójának jellemezhesünk, az szükséges, hogy ez 1. nagyarányú, össztársadalmi jelentőségű, 2. ne csak időleges, hanem tartós és rendszeres legyen, 3. elvégzésére objektívalódott formák — intézmények, ill. rendszerük — jöjjenek létre, a szabályozó eljárások akceptáltak legyenek stb. Ezek a feltételek — mint az elmondottakból kitűnhetett — az említett államok s különösen az állammonopolista kapitalizmus államai gazdasági tevékenységében teljességgel fennállanak. P. Boccara ezért hangsúlyozza, hogy a második világháború után „az állam gazdasági beavatkozása új formák között *igen nagy mértékben és módszeresen* valósult meg”, s éppen ennek alapján látja szükségesnek leszögezni, hogy körünk kapitalizmusa az állammonopolista kapitalizmus.²¹ Luigi Longo megállapítja: „az állam beavatkozása a gazdasági életbe *strukturális jelleget öltött, s az állam, valamint a kapitalista monopóliumok hatalma integrálódott*”.²² Az állam gazdasági funkciójának ellátására a legkülönbözőbb programozó, statisztikai, pénzügyi szervezetek, ipari igazgatóságok, tanácsok jöttek létre, amelyek sokszor *igen hatékonyan* tudják ellátni feladataikat.²³

A kizsákmányoló állam gazdasági funkcióját nemegyszer csupán „a gazdaságba való beavatkozás fokozódása” terminussal jellemzik. Ez a „beavatkozás” azonban mind *mennyiségileg*, mind *minőségileg* különbözik a korábbiaktól. A kizsákmányoló állam a gazdasági életbe *mindenkor* — közvetve-közvetlenül — *beavatkozik*. (Így például a rabszolga állam a rabszolgákat — azaz a fő munkaerőket — szerző háborúkkal, a központi királyság a városok kiváltság leveleivel, vám-, illetve árumegeállítási jogának engedélyezésével, az abszolút monarchia vagy a kapitalista állam a vámpolitikájával, protekcionista gazdaságpolitikájával stb.) Míg azonban korábban csak részlegesen és ideiglenesen „szólt bele”, majd kivonulva e szférából a gazdaságot saját önmozgására bízta, ma *az állam jelenléte állandó, a beavatkozása átfogó és lényeges*. Ha ezt a helyzetet a korábbi időszak terminológiájával próbálnánk leírni, torz képet kapnánk a valóságról.

A kizsákmányoló állam gazdasági funkciójának tagadása mögött nem egyszer az a jó szándékú törekvés húzódik meg, hogy ezzel is kiemeljék az effajta funkciót fő feladatául teljesítő szocialista állam újszerű jellegét. Ez azonban mind logikailag, mind tartalmilag téves, már csak azért is, mert megmagyarázatlanul hagyja a fejlett burzsoá államok empirikusan is tapasztalható átfogó gazdasági tevékenységét, a korábbinál magasabb szintű közjóléti, közegészségügyi, művelődésügyi tevékenységét. Ugyanakkor politikailag is súlyos hiba, mivel ezzel elősegítheti a jóléti államról szóló burzsoá elméletek térhódítását, elmossa a szocialista és a kapitalista országok — ide értve a harmadik világ egyes országait — között fennálló gyökeres különbségeket.

²¹ P. Boccara: *Néhány megjegyzés az állammonopolista kapitalizmus kérdéséhez*. Economie et politique 1966. jan. (Kiemelés — K. A.)

²² Idézi G. Tosi—L. Longo: *Megszüntethető-e a tőkés renden belül a monopóliumok gazdasági és politikai hatalma?* MM Tájékoztató 1967/4. sz. 181 o. (Kiemelés — K. A.)

²³ E. März, a bécsi munkakamara gazdaságtudományi osztályának vezetője megállapítja, hogy „noha a programozás inkább kötelezettségmentes prognózis, azért kihatását a nyugati gazdaság működésére korántsem szabad alábecsülni. Mihelyt a vállalkozók döntései az összgazdasági prognózis alapján történnek, nyilvánvalóan arra törekednek, hogy a tervcélokat meg is valósítsák. Ilyenformán a programozás... kétségtelenül hozzájárul a magas fejlődési ütem fenntartásához. Kétségtelen következménye az is, hogy megjavult az ipari struktúra mind üzemi, mind termelési-technikai tekintetben.” (*Forum* (Bécs) 1966. jan.)

III.

Milyen társadalmi csoportokat segít e hatalmi szervezet, melyek ellenében és hogyan? A kizsákmányoló és a szocialista államok funkcionálásának különbsége alapvetően ezekben a tartalmi kérdésekben jut kifejezésre.

A továbbiakban elemzésünket az állammonopolista kapitalista államra, s ezen belül az Egyesült Államokra korlátozzuk.²⁴

Az állammonopolista kapitalizmus vizsgálatánál mindenkor szem előtt kell tartani E. März — felsorolási sorrendjében ugyan célzatos, de teljességében helytálló — megjegyzését: „Nem lehet kellőképpen megérteni a közélet semmiféle megmozdulását, sem az egyik, sem a másik politikai hemiszférában, ha figyelmen kívül hagyjuk a rendszerek versengésének jelenségét. A világűr kutatás talán a leglátványosabb példája ennek, de a művészet, a sport, a tudomány és nem utolsósorban a gazdasági élet is fontos színtere a két államescsoport állandó versengésének.”²⁵

Az USA állammonopolista kapitalizmusát jól jellemzi C. W. Mills is: Az Egyesült Államokban „a tőkés egyesülések olyan hosszú időn keresztül tevékenykedtek szorosan összefonódva a kormányzattal, hogy a végén teljesen kezükbe kaparintották a hadigazdálkodást, majd a háború utáni gazdasági élet irányítását”. Ugyancsak ő idézi azt a kormányzat és a monopolitőkészek közötti viszonyt jellemző megállapítást, amelyet Douglas McKay belügyi államtitkár az Amerikai Kereskedelmi Kamara egyik ülésén tartott beszédében tett: „Hát nem az üzlet és az ipar érdekeinek képviselőit ülünk mi, a kormányzat, a nyeregben?”²⁶ V. Packard hasonló következtetésre jut: „A Szövetségi Lakásügyi Hivatal, a Szövetségi Kereskedelmi Bizottság, a Szövetségi Közlekedési Bizottság, a Szövetségi Energia Bizottság tagjai túlnyomórészt azokból az ipari és kereskedelmi csoportokból kerülnek ki, amelyek megrendszabályozását rájuk bízták. S az intézmények zöme sokkal lelkesebben viseli szívében a termelők jólétét, . . . mint ahogy a fogyasztókat védelmezi.”²⁷

Valóban, az állami monopolkapitalizmus állama mindenekelőtt a monopóliumokat támogató szervezet. Elsősorban ezeknek juttatja a legnagyobb hasznokat hozó állami megrendeléseket, finanszírozza beruházásaikat, pénzügyileg támogatja, nagy adókedvezményekben részesíti őket, hitelt nyújt nekik, kedvezményes áron adja el a monopóliumoknak az állami vállalatok termékeit, olcsó áron adja el nekik a nagy jövedelmeket hozó állami vállalatokat, és magas megváltást fizet a ráfizetéses nacionalizált üzemekért, mozgósítja céljaikra a lakosság megtakarításait.²⁸ Néhány konkrét adat: az Egyesült

²⁴ Ez kétségtelenül e bonyolult problémakör bizonyos mértékű egyszerűsítése, hiszen az USA sajátos helyzetet foglal el a világban, s egy sor vonatkozásban eltér a fejlett tőkés országok átlagától (például gazdasági fejlettsége kivételesen magas fokú, az állammonopolista beavatkozás módjában különbözik a többiektől, az állami szektor elenyésző, társadalombiztosítási rendszere kifejlődőben van, jelenleg is nagyméretű háborút visel Vietnamban stb.). Nem lehet azonban olyan országot találni, amely a többihez minden vonatkozásban hasonló lenne. Ugyanakkor viszont az USA viszonyai *típikusak*, mivel kifejlődve mutatnak olyan tendenciákat, amelyek másutt csak kibontakozóban vannak.

²⁵ E. März: *id. cikk.* 12. o.

²⁶ C. Wright Mills: *id. mű* 302. és 187. o.

²⁷ V. Packard: *A tekozlók.* Kossuth, 1967. 229. o.

²⁸ Lásd: *Капитализм против человека.* Moszkva 1963. 28. o.

Államoknak 100 legnagyobb vállalata kapja a hadirendelések 65—75%-át,²⁹ a monopóliumok adójából évente mintegy 5—7 milliárd dollárt írnak le különféle címeken; az NSZK-ban 1953-tól 1958-ig a monopol-egyesülések hasznát sújtó adókulcsot 30%-tól 15-re csökkentették, ebből fakadóan 1953—61-ig 64 milliárdos haszonra tettek szert.³⁰

Az USA-ban a fejlődés jelenlegi szakaszán³¹ mindenekelőtt a hadiipari monopóliumok jutnak magasabb haszonhoz. A fejlődés jelen szakaszában ugyanis a militarista tendencia van előtérben. Ezt bizonyítja, hogy a katonai költségekre fordított összegek a kapitalista világban 1914-től 1960-ig 30-szorosukra nőttek, és elérték az évi 100 milliárd dollárt. Az Egyesült Államok hadiköltségvetése 1960—61-ben például az 1919. éveinek 26-szorosa volt.³² Joggal állapítja meg C. W. Mills: az amerikai gazdasági rend „egyesíti magában az állandósított háborús gazdálkodást és a magántőke egyesülésén alapuló gazdasági rendet. A mai amerikai kapitalizmus tekintélyes részében katonai kapitalizmus . . .”³³ Angliában például a közvetlen katonai kiadások az 1938—39-es évi 234 millió fontról az 1964—65 költségvetési évre 1999 millió fontra emelkedtek.³⁴ Míg a hatvanas évek elején az Egyesült Államokban a profitráta átlaga 20—30% között ingadozott, addig a rakéta- és repülőgépiparban 71,3%, egyéb hadiipar ágazatokban 42,6% volt.³⁵ 1962-ben a 14 hadiipari monopólium profitrátája 50%-kal volt magasabb az 500 legnagyobb ipari egyesülés átlagos profitrátájánál.³⁶ Hasonló a helyzet más tőkés országokban is.

Az állami monopolkapitalizmus ugyanakkor jelentősen sújtja a dolgozó tömegeket, valamint a kis- és középtőkéseket. A New Deal, majd az 1957-es évekig terjedő időszak adópolitikájának „végső soron az lett a következménye, hogy olyan alacsonyabb és közepes jövedelmű rétegek is fizettek szövetségi jövedelemadót, amelyek addig sohasem voltak erre kötelezettek . . . Az adóteher az alacsony jövedelmű rétegeket sokkal inkább sújtja, mint a felsőbb jövedelmi kategóriákat.”³⁷ Ennek eredménye, hogy míg 1929-től 1952-ig a részvénytársaságok profitja az USA-ban több mint négyszeresére nőtt, a bérből és fizetésből élők részesedése a nemzeti jövedelemből csupán 3,3-szeresére, a farmok jövedelme pedig csak 2,7-szeresére.³⁸ A dolgozóknak a nemzeti jövedelemből való részesedése az 1900-as évekbeli 59,7%-ról 1956-ig 45,9%-ra süllyedt,³⁹ Hollandiában pl. az 1948 évi 52%-ról 1960-ig 47,5%-ra.⁴⁰

Az állami monopolkapitalizmus a tőke hallatlan mértékű koncentrációját valósítja meg, amivel együtt jár a kis- és középtulajdonosok számának csökkenése. Mint H. Kremp nyugat-német közgazdasági szakíró írja: „Az

²⁹ C. III. A. Moszkva 1960. 243. o.

³⁰ *Мир Капитализма*. 160. o.

³¹ Nem véletlenül hangsúlyozzuk, hogy az USA-ban és a fejlődés jelenlegi szakaszán. Az állami monopolkapitalizmus nem szükségszerűen kapcsolódik a militarista irányzathoz. Ha a nemzetközi erőviszonyok meghatározóan a szocialista örök javára változnak meg, lehetséges olyan állami monopolista kapitalizmus, amelyben — éppen a monopóliumok érdekeinek szolgálatában — a békés irányzat dominál.

³² *Капитализм против человека*. Id. kiad. 195—196. o.

³³ C. W. Mills: *id. mű* 303. o.

³⁴ *Мир Капитализма*. Id. kiad. 247. o.

³⁵ *Капитализм против человека*. Id. kiad. 204. o.

³⁶ *Мир Капитализма*. Id. kiad. 160. o.

³⁷ G. Kolko: *Vagyon és hatalom Amerikában*. Kossuth, 1965. 41. és 45. o.

³⁸ Lásd Ripp G.: „*Demokratikus szocializmus*” és *marxizmus*. Kossuth, 1963. 252. o.

³⁹ C. M. A. Id. kiad. 158. o.

⁴⁰ Dobszon—Pokravszkij *id. cikke*.

ötödik gazdasági terv, amely a francia gazdaság irányzatát 1966–1970 között meghatározza, kimondja, hogy az ország legfontosabb iparágaiiban csupán 3–5 nagyvállalat maradhat meg . . .” A koncentráció tendenciáit elemezve megállapítja: „A koncentráció főleg a már amúgy is hatalmas vállalatok között folyik. A nagyobbak még nagyobbak lesznek, és tovább nő a különbség közöttük és a kicsik között.”⁴¹ Ez a tendencia nemcsak Franciaországban nyilvánul meg. 1947-től 1961-ig az USA farmer lakosságának aránya 18,9%-ról 8,1-re csökkent. A közös piaci országok a mezőgazdaság átszervezése során mintegy 8 millió parasztgazdaságot kívánnak likvidálni.⁴²

Az állami monopolkapitalizmus államának monopolizációkat szolgáló jellegéből következik, hogy osztálylényege nemcsak gazdasági, hanem egyéb – szociális, kulturális stb. – funkcióira is rányomja a maga bélyegét.

A tőkés állam szociális és kulturális tevékenységét bizonyos belső okok is megkövetelik. Ilyenek: 1. a termelés, amelynek fizikailag és pszichikailag kellően fejlett munkaerőre van szüksége; 2. az osztályharc, az, hogy tudomásul kell venniük a dolgozók által kicsikart vívmányokat; az a taktikai kényszerűség, hogy a dolgozók kisebb-nagyobb csoportjait megnyerjék; továbbá az, hogy alátámaszthassák szociális demagógiájukat; 3. az, hogy az ilyen tevékenység egyes tőkés csoportoknak piacot, profitot jelent. Mint André Gorz francia polgári publicista jól összefoglalja: „Az államilag finanszírozott társadalmi fogyasztások a monopolisták érdekét szolgálják, azt, hogy a javak újrafelosztása társadalmilag elviselhetővé tegye a kapitalista rendszert, hogy a közegészség és a közhigiéne meglassítsa a munkaerő elhasználódását, hogy a nyilvános oktatás fedezze a jövőbeli szakmunkás keresletet, hogy a városi közhasználati közlekedési eszközök jó állapotban szállítsák a munkaerőt az üzemekbe . . . A köztevékenység fejlesztése kívánatos, de csak azzal a feltétellel, ha a monopolista terjeszkedés és felhalmozás alapjainak előzetes finanszírozására szorítkozik.”⁴³

A szociális feladatok a tőkés állam alárendelt, másodlagos, bizonyos mértékig elhanyagolható tevékenységei közé tartoznak. Ezt jól bizonyítja, hogy a rájuk fordított költségek,⁴⁴ ill. növekedésük aránya messze elmarad a katonai kiadásoké mögött.⁴⁵ Szociális célokra a tervezett összegeket sem használják fel,⁴⁶

⁴¹ Nagyságra kényszerítve. Évi ezer fúzió erősítése Franciaország gazdasági életét. *Die Zeit* 1966. márc. 4.

⁴² Капитализм против человека. *Id. kiad.* 29–30. o.

⁴³ A. Gorz: *Stratégie ouvrière et neocapitalisme*. Éditions du Seuil, Párizs 1964. 64–65. o.

⁴⁴ Az *U. S. News and World Report* 1966 febr. 7-i számának *Johnson gazdasági beszámolója* című cikke szerint a „Nagy Társadalom” kiadásai az 1966 júniusától kezdődő költségvetési évben összesen közel 13 milliárdot tettek ki, miközben katonai célokra 73 milliárdot költöttek.

⁴⁵ Lásd E. März *id. cikkét*.

⁴⁶ A *New York Times* 1966. jan. 29–30-i számában J. Reston például arról írt, hogy a Johnson által a szociális célokra igényelt összegek „jóval a kongresszus által tavaly engedélyezett lehetőségeken alul maradtak. . .”, J. Reston: *A háborús paradoxon*. A *Die Presse* 1967. aug. 3-i száma pedig arról számolt be, hogy az amerikai kongresszus a nyomortanyák felszámolásának programjára előirányozott 662 millió dollárt 237 millióra, a közlekedési programot 230 millióról 175 millió dollárra csökkentette. A legkisebb jövedelműeknek eddig nyújtott lakbér-hozzájárulásokat teljesen törölték. A „tegyétek szebbé Amerikát” jelszót, a „Nagy Társadalom” egyik célkitűzését – írja a lap – teljesen elejtették. . . . (M. Manthey: *Több agyú, mint vaj az Egyesült Államok részére*.)

a szociális feladatokat még a legfejlettebb országokban is rosszul szervezik meg, teljesítésükben állandó fennakadás van,⁴⁷ miközben a háborút, az elnyomást ragyogóan megszervezik. A már idézett G. Kolko amerikai szociológus az USA adó-, illetve szociálpolitikáját így jellemzi: „nem azért adóztatjuk meg a gazdagokat, hogy adjunk a szegényeknek, . . . a befolyt összegeknek csupán elenyésző töredékét fordítjuk a szegények javára . . .” Megállapítva, hogy 1949-, 1954- és 1955-ben a 4000 dollárnál kisebb keresetű családok több szövetségi adót fizettek, mint amennyi a jóléti kiadások összege volt, leszögezi: ha a jóléti kiadások kizárólag e kategória javát szolgálták volna — holott erről szó sincsen —, „e kategória adóban akkor is bőségesen megfizette volna, amit kapott”⁴⁸

Az állammonopolista állam kulturális tevékenysége az utóbbi évtizedekben jelentősen megnövekedett. Ez összefügg az iskolarendszer, a technika, a tudomány rohamos fejlődésével, a tömegkommunikációs eszközök tökéletesedésével, a szabadidő megnövekedésével stb. De a döntő ösztönzők itt sem a közösségi igények, hanem a tőkés állam osztályjellegéből következő tényezők. Alsop ismert amerikai publicista szerint abból a 11,5 milliárd dollárból, amelyet évente a közoktatásra fordítanak, . . . legalább 10 milliárd dollár a középosztálybeliek oktatására megy, és optimista az a találgatás, hogy jelenleg 500 milliót fordítanak a szegénykörzetek iskolaellátásának megjavítására . . . A college-építkezések . . . mintegy 50%-kal többbe kerültek, mint a szegények lakásellátása”⁴⁹ Ugyanez tűnik ki az igen nagy dotációt élvező tudományos kutatás struktúrájából is. Mint Ernest Mandel, brit labourista közíró kimutatta, „az állami gazdaságpolitika a fegyverkezési verseny következtében tartja elsőrendű feladatának a kutatást és a fejlesztést”⁵⁰ A hadianyagipartól a gazdaság többi ágazata is átveszi az erőteljes technikai impulzusokat. Hogy a fegyverkezés milyen jelentős tényezője a kutatásnak, arról az is tanúskodhat, hogy az 1962–63-as költségvetési évben a tudomány fejlesztésére szánt összegnek Amerikában 70, Angliában pedig 60%-át katonai jellegű kutatásokra fordították. Az angol tudósok kétötöde, az amerikaiaknak kétharmada a hadikutatásban dolgozik.⁵¹ A magas hadikiadások és katonai kutatási költségek mellett még jobban kitűnik, hogy összegében és arányaiban egyaránt mennyire elmoradott a közösséget is szolgáló kulturális tevékenység. „Az utóbbi évtizedben a kormány egyre kisebb hányadát fedezte az oktatási költségeknek . . . Manapság az Egyesült Államok kormánya hozzávetőleg annyi pennyt költ oktatásra, ahány dollárt honvédelmi célokra.”⁵²

Amikor választani kell az osztársadalom érdekeit szolgáló kiadások és a szűk monopoltőkés érdekek között — a tőkés állam mindig az utóbbiak mellett dönt. Ezért írja Walter Lippman, az egyik legismertebb amerikai újságíró: „1964-ben elképzelhető, sőt lehetséges volt, hogy a 'nagy társadalom' lesz az eljövendő amerikai nemzedék fő gondja. De azóta, amióta Johnson elnök úgy döntött, hogy háborút kell vívnia Ázsiában, már nem ez köti le

⁴⁷ Lásd a *Time* 1966. dec. 9-i számát: *A nagy amerikai álom*.

⁴⁸ G. Kolko: *id. mű* 45–46. o.

⁴⁹ J. Alsop: *A gettóknek nyújtandó elsőbbség*. *International Herald Tribune* 1967. aug. 4.

⁵⁰ Idézi E. März *id. cikke*.

⁵¹ *Капитализм против человека*. 201–202. o.

⁵² V. Packard: *id. mű* 268. o.

elsősorban az amerikaiak figyelmét, ... a „nagy társadalom” elvesztette lendületét és mozgató erejét, csupán a szegényeknek nyújtott politikai alamizsna bonyolult sorozatává lett.”⁵³ Egy másik neves amerikai újságíró, James Reston pedig még világosabban fogalmaz: „Ahhoz, hogy azokat a célokat elérjük, melyekről Johnson a városokkal kapcsolatban beszélt, többszáz milliárdra, országunkban a vagyon újraelosztására és talán jóval meredekebb adópolitikára, ... továbbá vietnami politikánk újrafogalmazására lenne szükség.”⁵⁴

De nemcsak a közérdek és az osztályelnyomás, a háború szolgálatára irányuló állami tevékenység között alakulhat ki ellentmondás, hanem az állammonopolista kapitalizmus államának más feladatkörei és szervei között is. E konfliktusok, amelyekben rendszerint különböző tőkés csoportok vagy egy adott uralkodó csoport közelebbi, ill. távolabbi érdekeinek összeütközése nyilvánul meg, alkalmanként rendkívül jelentősek lehetnek. Így ellentmondás alakult ki az Egyesült Államok külföldi kulturális kapcsolatait fejlesztő tevékenység és a hadi célokat szolgáló funkciók — érdekek, csoportok — között. A szakértők egyöntetűen megállapítják, hogy külföldi kulturális kapcsolatok rendkívül jelentősek az USA számára — alapvető kapcsolat áll fenn az Egyesült Államok külpolitikájának fő céljai és oktatási s kulturális tevékenysége között⁵⁵ — egyrészt a kommunista országokkal való verseny szempontjából, másrészt azért, mert elősegíti az Egyesült Államok hosszú lejáratú terveit, eszményeinek propagandáját, lehetővé teszi az USA tekintélyének és befolyásának szélesítését, „stabil és haladó társadalmak kiépítését”,⁵⁶ a kommunista országokon belüli liberalizáló tendenciák megnövekedését stb.⁵⁷ Mint Fulbright szenátor írja: „az oktatás valójában a nemzetközi viszonyok egyik alapvető tényezője — ugyanolyan jelentőségű a háború vagy a béke szempontjából, mint a diplomácia és a katonai erő — ugyanakkor mégis kénytelen kritikusan megállapítani: „az Egyesült Államok kormánya által támogatott összes nemzetközi kulturális programok teljes költségére a katonai kiadásoknak kevesebb mint egy százalékát költöttük”.⁵⁸

*

Összegezzük az elmondottakat. A szocialista és a kizsákmányoló állam nem abban különbözik, hogy az utóbbi funkciója csupán az osztályelnyomásra szorítkozik, míg az előbbi gazdasági és kulturális feladatokat lát el. A különbség az, hogy mindezen funkcióikat

1. a kizsákmányoló állam egy *kizsákmányoló* csoport *partikuláris* érdekében fejti ki, míg a szocialista állam — még a proletárdiktatúra idején is — messze túlmutatva az osztálypartikularitáson — az egész dolgozó nép közvetlen, illetve történelmi érdekében. E funkcióiban lényegében az állam mint

⁵³ W. Lippmann: *A néger zendülés. International Herald Tribune* 1967. aug. 12–13-i száma.

⁵⁴ J. Reston: *Új politika vagy új vezetők? International Herald Tribune* 1967. aug. 7.

⁵⁵ Ph. H. Coomb: *The Fourth Dimension of Foreign Policy*. Harper and Row, New York 118. o.

⁵⁶ Robert Blum (ed.): *Cultural Affairs and Foreign Relations*. Prentice Hall, New Jersey 1963. 172–173. o.

⁵⁷ Ph. H. Coomb: *The Fourth Dimension of Foreign Policy*. Id. kiad. 133. o.

⁵⁸ Uo. X–XI. o. Fulbright előszava.

az egész társadalom közös érdekeinek kifejezője nyilvánul meg. Amint előrehalad a szocializmus, a kommunizmus építése, amint kiküszöbölődnek az antagonisztikus osztályok és válnak egységessé a társadalom különböző szociális csoportjai, úgy kerekednek egyre inkább felül az államot mint az *egész közösség* szervezetét jellemző vonások, úgy lesz egyre kevésbé jellemző, egyre alárendeltebb az állam osztályszervezet jellege;

2. a kizsákmányoló állam tevékenységében a gazdasági és kulturális feladatok végzése időszakos, illetve egyes korokhoz kötött és — az elnyomott többséggel szembeni védelem, vagy pedig a külső erők elleni harc feladataihoz képest — kisebb jelentőségű és nem lényeges. Minden esetben közvetve vagy közvetlenül az elnyomó funkcióknak van alárendelve, és közvetlenül ezek hatékonyabbá tételét szolgálja. Ezzel szemben a gazdasági és kulturális funkciók a szocialista állam *lényegéből fakadó* és ezért vele *szükségszerűen együttjáró* feladatcsoportok, a szocialista állam *fő* feladatai, és ezért a szocialista állam tevékenységében (a hatalom megtartásáért folytatott harcok időszakát kivéve) dominálnak;

3. a kizsákmányoló állam gazdasági és kulturális tevékenységét a tőkés partikuláris érdekek jelentős mértékben paralizálják. A szocialista állam tevékenységét — ezzel ellentétben — a dolgozók többségének az alapvonásai-ban mind közösebbé váló érdekeik alapján nyugvó cselekvése támogatja. Ebből következik az, hogy a szocialista állam hatékonyabban képes gyakorolni a gazdasági-kulturális funkciókat.

*

Az elmondottakból természetesen nem következik, hogy a kizsákmányoló állam eddigi definícióit el kell vetni. A kizsákmányoló államok fő funkciója változatlanul a tömegek elnyomása. Ezeknek alárendelten azonban léteznek, a szocialista államokéival megegyezően egyre jelentősebbé váló egyéb funkciói is, amelyeket ugyancsak tényleges súlyuknak megfelelően kell elemezni, anélkül természetesen, hogy ez „helyettesíthetné” az állam osztály-, illetve erőszak jellegének — funkcióinak tárgyalását.

Egyedül a kizsákmányoló állam funkcióinak átfogó, alapos és differenciált vizsgálata teszi lehetővé, hogy hatékonyan leküzdhessük a polgári államelmélet-koncepciókat, és magyarázatot tudjunk adni az állam tevékenységének olyan oldalaira, amelyek „nem fértek bele” az eddigi felfogás kereteibe. A kizsákmányoló állam gazdasági, kulturális funkcióinak elemzése teszi lehetővé azt is, hogy a forradalmi erők feltárhassák bizonyos kapitalista országokban adott lehetőségeiket, s ezen a területen elkerüljék mind a dogmatizmus, mind a revizionizmus veszélyét.

A kizsákmányoló állam különböző funkciói és az őket szolgáló apparátusok önmozgással is rendelkeznek, közöttük az alapvetően az uralkodó osztály érdekeit szolgáló tevékenységük síkján is összeütközések, ellentmondások támadnak. Mindez jelentős mozgási teret nyújt a haladás erői számára. Lehetőséget nyit arra, hogy küzdjenek e funkcióiknak a népet jobban szolgáló gyakorlásáért, hogy harcoljanak az állammonopolista szabályozás eszközei körül azért, hogy az apparátus, amelyet a dolgozó tömegek minél teljesebb manipulálására hoztak létre, a tőkés osztály vagy egyes részei ellen fordulhasson.

Az a tény, hogy az állami monopolkapitalizmus állama fokozatosan mind nagyobb hatalmat összpontosít kezében (bár ez a tendencia sohasem

lesz képes teljesen átfogóvá válni) nemcsak a monopolérdekek védelmét teszi operatívabbá, hatékonyabbá. Közvetett elismerése ez a tőkésnek nélkülözhetőségének, a munka és a tőke összeütközése megoldhatatlanságának: „nem megoldása a konfliktusnak, de magában rejtí a megoldás formális eszközét”.⁵⁹ Az állammonopolista fejlődés nemcsak szilárdítja, hanem sebezhetőbbé is teszi a tőkés társadalmat. Az állam mind többször kényszerül arra, hogy az osztályok harcába egy maroknyi csoport érdekében beavatkozzék. Ezzel azonban lelepleződik, hogy politikai, gazdasági s egyéb — objektíve a dolgozókat is szolgáló — tevékenysége csak az alapvető monopolérdekek jobb szolgálatának eszköze, melynek hatékonyságát éppen ez a tény korlátozza. Ezzel a fejlődéssel azonban szükségszerűen fellép e hatalom evolúciójában ugyanaz a tendencia, amelyet Marx a bonapartizmusról szólva megállapított: a végrehajtó hatalom visszavezetődik legitisztább kifejeződési formájára, elszigetelődik, s így a rombolás minden ereje, a forradalmi tömegek minden aktivitása ellene fordítható. Úgy tűnik, ez lesz az állami monopolkapitalizmus történelmi tendenciája is. A végrehajtó hatalomnak ez a központosulása és a dolgozóktól való elszigetelődése nem vezet természetesen a tőkés rend automatikus összeomlására, közvetlenül csak a szocializmusért való harc kedvezőbb feltételét teremti meg. A lehetőséget csupán a szocialista forradalom realizálhatja, válthatja valósággá.

IV.

Az elmondottakból következik, hogy az állam funkcióinak hagyományos meghatározásait differenciálni és konkretizálni kell. A marxizmus klasszikusainak ide vonatkozó definíciói túlnyomó többségükben a kizsákmányoló államot mint annak idején egyedül létező államot jellemezték. A szocialista állam megjelenésével az állam funkcióiról szóló és általánosan megfogalmazott definíciók jelentős részükben viszonylagossá váltak: nem az összes államok fő feladatköreire, hanem csakis a kizsákmányoló államok leglényegesebb funkcióira nézve érvényesek. Az állami tevékenység lényegi irányának általános definíciója ma olyan meghatározásokat igényel, amelyek mind a kizsákmányoló, mind a szocialista állam funkcióit sokoldalúan és helyesen tükrözik vissza. A marxizmus klasszikusainak korábbi állam-definíciói — jogosan — a kizsákmányoló állam elfedett, elleplezett lényegét *hangsúlyozták* (az egyéb vonások, funkciók elemzése mellett), a későbbi — és ma általánosan elterjedt felfogás — viszont e lényegi vonásokat *azonosította* az állam jegyeivel. Ez azonban figyelmen kívül hagyja a marxizmus klasszikusainak *az egész életművükben* tükröződő álláspontját, mind a változó társadalmi valóság különböző és e leegyszerűsített állam-koncepcióval szembenálló tényeit. Ezért ezeket a mai marxista államelmélet művelőinél sokszor megtalálható dogmatikus-primitívizáló álláspontokat a marxista elmélet jegyében mihamarabb túl kell haladni.

⁵⁹ Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 274. o.

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ФУНКЦИЙ ГОСУДАРСТВА

А. Киш

Статья выступает против широко распространенного взгляда, согласно которому всякая государственная деятельность исключительно, без остатка и непосредственно направлена на осуществление классового подавления, классового насилия. Даже эксплуататорское классовое государство — именно в целях защиты классового господства как своей главной существенной задачи — выполняет и функции, обслуживающие все общество. Отдельные типы эксплуататорского государства — например, государства стран азиатского способа производства, развивающихся стран, государственно-монополистического капитализма — выполняют значительные экономические функции, объективно служащие не только классовым целям. Эта их деятельность, естественно, коренным образом отличается от подобной деятельности социалистического государства как с точки зрения ее классового характера, так и с точки зрения способа ее осуществления. В связи с этим необходимо разработать более адекватное, чем имеющиеся до сих, определение функций государства.

TO THE DEFINITION OF THE FUNCTIONS OF THE STATE

A. Kiss

The paper criticizes the widespread view according to which every activity of the state serves exclusively and directly the purposes of class-oppression and class-coercion. Even the exploiting class-state — aiming to defend the ruling class — has functions which serve the entire society. Certain types of the exploiting state — as, for example, the countries of the Asian mode of production, the developing countries, the state-monopolist capitalism — objectively fulfill such important economic functions which do not serve solely class-purposes. This activity naturally differs in a basic way from the similar activity of the socialist state. The conclusion is that it becomes necessary to give a more adequate definition of the functions of the state.

Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálata matematikai logikai módszerekkel

G. HAVAS KATALIN

Ma már közismert, hogy matematikai módszerek alkalmazásával a modern formális logika olyan új eredményeket ért el, amelyekhez viszonyítva a hagyományos logika csak embrionális fejlettségi fokon állt. Legvilágosabban kimutatható ez a következtetések elméleténél: a hagyományos formális logikában tárgyalt valamennyi következtetési eljárás a modern logika eszközeivel egzaktabb módon igazolható, és ezek csak kis töredékét képezik a modern logikában igazolható eljárásoknak. Hasonló fejlődés tapasztalható az ítéletek elemzésénél is. A hagyományos logika által tárgyalt ítéletfajták szűk kereteit a modern formális logika szétfeszíti, és az egymástól igazságértékük szempontjából különböző kijelentések rendszeres elméletének lehetőségét teremti meg.

A következtetés- és az ítéletelmélet eddig említett kérdései a hagyományos logika olyan területei, amelyeknek matematikai módszerek alkalmazásával elért fejlődésére már több tanulmány, könyv rámutatott. Jelen munka az „ítéletek közötti viszonyok” hagyományos logikai fogalmát kívánja modern logikai módszerekkel vizsgálat alá venni. Úgy gondoljuk, nem szükséges telen ez a vizsgálat. Az embrió bizonyos sajátosságai csak a fejlett szervezet ismeretében érthetők meg, ugyanakkor az embrió vizsgálata hozzásegít a fejlett szervezet alaposabb megismeréséhez is. Az első probléma, amelyet vizsgálni kívánunk a következő: *Helyesen állapította-e meg a hagyományos logika az ítéletek között lehetséges viszonyokat?*

a) Az ítéletek közötti viszonyok

Az ítéletek közötti viszonyokon az ítéletek igazságértékei közötti viszonyokat értjük. A hagyományos logika az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatánál az ítéleteket először is két csoportra osztotta: olyan ítéletekre, amelyek függetlenségi, és olyanokra, amelyek függőségi viszonyban vannak egymással.

Függetlenségi viszony áll fenn két ítélet között, ha az egyik ítélet igazsága (illetve tévessége) a másik ítélet igazságát (tévességét) nem határozza meg.¹

¹ Az ítéletek közötti viszonyok definiálásánál jelen dolgozatban az extenzionális logika keretei között maradtunk. Az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatánál az ítéletek konkrét tartalmától elvonatkoztatunk, és csupán az igazságértéküket vesszük figyelembe. E logikában pl. a „Minden holló fekete” igazsága független a „Van olyan holló, amely fehér” ítélet igazságától. Függetlenségi viszony áll fenn a „Ha ma a hét első napja van, akkor holnap kedd lesz” ítélet és a „Nem igaz az, hogy ma hétfő van vagy holnapután szerda lesz” ítéletek között is. A tartalmi összefüggés, amely ezen ítéletek között fennáll, az extenzionális logika számára közömbös.

Azaz A és B ítélet akkor van függetlenségi viszonyban egymással, ha igazságértékeik között a következő kapcsolatok mindegyike lehetséges:

1. táblázat

A	B
<i>i</i>	<i>i</i>
<i>i</i>	<i>t</i>
<i>t</i>	<i>i</i>
<i>t</i>	<i>t</i>

A függőségi viszony esetei a következők:

Azonossági viszony van két ítélet között, ha az egyik igazsága esetén a másik nem lehet téves, illetve tévessége esetén a másik igaz.

Alárendeltje egy ítélet egy másiknak, ha ez utóbbi tévessége esetén az előbbi nem lehet igaz.

Főlérendeltje egy ítélet egy másiknak, ha ez utóbbi igazsága esetén az előbbi nem lehet téves.

Ellentétesek azok az ítéletek, amelyek nem lehetnek együtt igazak, de lehetnek együtt tévesek.

Ellentmondóak azok, amelyek nem lehetnek együtt igazak és nem lehetnek együtt tévesek.

Alárendelt ellentétesek azok az ítéletek, amelyek nem lehetnek egyszerre tévesek.

Foglaljuk táblázatba milyen igazságkapcsolatok *nem állhatnak fenn* az egyes függőségi viszonyok esetében:

2. táblázat

Ítéletek közötti viszony	Nem lehetséges igazságérték-kapcsolatok	
	A	B
Ellentétes	<i>i</i>	<i>i</i>
Alárendelt ellentétes	<i>t</i>	<i>t</i>
Alárendelt	<i>i</i>	<i>t</i> (alárendelt)
Főlérendelt	<i>t</i>	<i>i</i> (főlérendelt)
Azonossági	<i>i</i> <i>t</i>	<i>t</i> <i>i</i>
Ellentmondási	<i>t</i> <i>i</i>	<i>t</i> <i>i</i>

E viszonyokat természetesen definiálhatjuk az ítéletek között lehetséges igazságérték-kapcsolatok megadásával is:

3. táblázat

Ítéletek közötti viszony	Lehetséges igazságérték-kapcsolatok	
	A	B
Ellentétes	i	t
	t	i
	t	t
Alárendelt ellentétes	i	i
	i	t
	t	i
Alárendelt (B ítélet az alárendelt)	i	i
	t	i
	t	t
Fölrendelt (B ítélet a fölrendelt)	i	i
	i	t
	t	t
Azonossági	i	i
	t	t
Ellentmondási	i	t
	t	i

Ezek után tegyük fel a következő kérdést: valóban csak az említett hat viszony létezik két ítélet között, illetve indokolt-e ezeknek az ítéletviszonyoknak a kiemelése a valóban lehetséges viszonyok közül?

Bármely ítéletviszony kifejezhető valamely ítéletkalkulusbeli formulával, azaz bármelyikhez megadható olyan ítéletformula, amely akkor veszi fel az igaz értéket, amikor az ítéletviszony fennáll, akkor téves, amikor az ítéletviszony nem áll fenn.

Lássunk egy példát. A és B ítélet között ellentétes viszony van, ha a két ítélet nem lehet egyidejűleg igaz. (Lásd 2. táblázat.) Mely ítéletekből összetett ítélet az, amely csak akkor téves, amikor az őt alkotó ítéletek igazak? Az $A \wedge B$ formájú ítélet. Tehát az ellentétes viszonyt leíró ítéletformula: $A \wedge B$. Az $A \wedge B$ formula ítéletekből összetett ítélet formalizálására szolgál. Ha A, B ítéletváltozók helyébe konkrét ítéleteket helyettesítünk, az $A \wedge B$ formulából *ítélet lesz*. Ha viszont az „A ellentéteségi viszonyban van B-vel”, ítéletben helyezzük az A és a B helyébe konkrét ítéleteket, akkor már olyan ítéletet kapunk, amely metalogikai kijelentés, *ítélet az ítéletekről*. A változók helyébe állandók helyettesítésével létrejött — két különböző nyelvi szintű — ítélet között a kapcsolat a következő: Ha igaz az „A ellentéteségi viszonyban van B-vel” ítélet, akkor igaz az $A \wedge B$ ítélet is. De nem bármely $A \wedge B$ alakú ítélet igazságából következik, hogy „A ellentéteségi viszonyban van B-vel”. Így pl. a „Nem igaz az, hogy december nyári hónap és a rókák a madarak csoportjába tartoznak” ítélet igaz ítélet, ezzel szemben a „December nyári hónap’ ítélet ellentéteségi viszonyban van a ’rókák a madarak csoportjába tartoznak’ ítélettel” már nem igaz ítélet. E között a két ítélet között függetlenségi viszony áll fenn, hiszen az egyik igazságának (vagy tévességének) ismeretéből nem állapítható meg a másik igazságértéke.

Az ítéletviszonyokat kifejező ítéletformulák a következők

4. táblázat

Ítéletviszony	Megfelelő ítéletformula
Ellentétes	$\overline{A \wedge B}$
Alárendelt ellentétes	$A \vee B$
Alárendelt	$A \rightarrow B$
Fölérendelt	$B \rightarrow A$
Azonossági	$A \leftrightarrow B$
Ellentmondási	$\overline{A \leftrightarrow B}$

Mint tudjuk, a kijelentéslogikában a két ítéletből logikai művelettel képezhető — különböző igazságmegoszlású — ítéletek száma tizenhat. Ezek közül valóban csak hat ír le „ítéletek közötti viszonyt”-t? Ha pedig nem, akkor miért csak az ezzel a hat ítélettel ábrázolható viszonyt emelte ki a hagyományos logika? A többi tíz ítéletformula vajon nem kifejezője-e a hagyományos logika által feltáratlan ítéletek közötti viszonyoknak?

Amikor az ítéletek közötti viszonyokat abból a szempontból definiáltuk, hogy a viszony fennállása esetén milyen igazságkapcsolat *nem lehetséges* közöttük, akkor találoztunk olyan viszonyokkal, amelyek fennállása *egy* igazságkapcsolat (pl. *A* igaz és *B* igaz) lehetőségét zárja ki, és találoztunk olyan viszonyokkal, ahol két igazságkapcsolat nem lehetséges (pl. *A* igaz és *B* igaz, *A* téves és *B* téves). Az egy hiányzó igazságérték-kapcsolat összes lehetséges variációi megtalálhatók a hagyományos logikában:

5. táblázat

Nem lehetséges igazság- érték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - i$	Ellentétes
$i - t$	Alárendelt ellentétes
$t - i$	Alárendelt
$t - t$	Fölérendelt

Olyan viszonyt, amikor a négy lehetséges igazságkapcsolat közül kettő hiányzik, csak a következőket említettük:

6. táblázat

Nem lehetséges igazság- érték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - t$ $t - i$	Azonossági
$i - i$ $t - t$	Ellentmondási

Hiányoznak tehát a következő lehetőségek:

7. táblázat

Nem lehetséges igazság- érték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$t - i$ $t - t$	I.
$i - t$ $t - t$	II.
$i - t$ $i - i$	III.
$t - i$ $i - i$	IV.

Ezenkívül nem tárgyal a hagyományos logika egyetlen olyan ítéletviszonyt sem, amikor a négy lehetséges kapcsolat közül három hiányzik.

E tények magyarázatához közelebb kerülünk, ha a fenti, római számokkal jelzett viszonyokat leírjuk annak a megadásával is, hogy milyen igazságkapcsolatok állhatnak fenn közöttük:

8. táblázat

Lehetsége igazságérték- kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - t$ $i - i$	I.
$t - i$ $i - i$	II.
$t - i$ $t - t$	III.
$i - t$ $t - t$	IV.

Ha végignézzük ezeket az eseteket, szembe tűnik, hogy itt az egyik ítélet mindig-igaz (azonosan igaz) vagy mindig-téves (azonosan téves). Ha mármost összehasonlítjuk ezeket a viszonyokat a hagyományos logikában tárgyalt ítéletviszonyokkal (lásd a 3. táblázatot), azt látjuk, hogy ott csak olyan viszonyokról van szó, ahol a két ítélet mindegyike felveheti az igaz és felveheti a téves értéket. A hagyományos logika az I., II., III., IV. viszonyokat azért nem tárgyalta, mert csak olyan függőségi viszonyokkal foglalkozott, amelyekben a két ítélet mindegyike lehet igaz és lehet téves is.

Vizsgáljuk meg azokat az eseteket, amikor A és B ítéletek lehetséges kapcsolatából három eset hiányzik. Ezekben az esetekben fennállhat:

9. táblázat

Lehetséges igazság- érték-kapcsolatok	Ítéletek közötti viszony
$i - i$	V.
$i - t$	VI.
$t - i$	VII.
$t - t$	VIII.

Ha összehasonlítjuk ezeket az eseteket a hagyományos logika által tárgyalt ítéletviszonyokkal, könnyen látható a különbség. Itt már olyan esetekről van szó, ahol *mindkét* ítélet csak egy adott értéket vehet fel, szemben a hagyományos logikai viszonyokkal, ahol A is és B is lehet igaz is, és téves is. Ezek a viszonyok nem arra a kérdésre adnak választ, hogy hogyan függ egy ítélet igaz, illetve téves volta valamely más ítélet igaz, illetve téves voltától. Ezek a viszonyok nem két ítélet lehetséges igazságértékei közötti viszonyok.

Milyen következtetéseket vonhatunk le az elmondottakból? A hagyományos logika megállapításai az ítéletek közötti viszonyokra vonatkozóan bizonyos definíció mellett helytállóak. *Ha az ítéletek közötti viszonyokon a két értéket egyaránt felvehető ítéletek igazságértékei közötti viszonyokat értjük, a hagyományos logika felosztása kimerítő volt, e viszonyok teljes terjedelmét feltárta.* Ha viszont az ítéletek közötti viszonyok fogalmát szélesebb terjedelemben használjuk (beleértve valamely ítélet viszonyát a mindig-igaz, illetve a mindig-téves ítéletekhez, valamint a mindig-igaz és a mindig-téves ítéletek egymás közötti viszonyait is), akkor a hagyományos logikai felosztás nem kielégítő. Fenti fejtegetések eredményeként tehát megmutatkozik az „ítéletek közötti viszonyok” fogalom szabatos definiálásának szükségessége, de egyben lehetősége is.

b) *Két ítélet közötti viszony megállapításának módszere*

A hagyományos logikai tankönyvek többsége az ítéletek közötti viszonyok vizsgálatát az ún. kategorikus ítéletek közötti viszonyokra redukálja. A modern logika lehetővé teszi, hogy általános módszert adjunk, mellyel ítéletekből összetett ítéletek esetében meg lehet állapítani, a közöttük fennálló viszonyt.

Többfajta eljárás lehetséges. Az egyik lehetőség táblázatos módszer alkalmazása. Induljunk ki egy példából. Arra vagyunk kíváncsiak, milyen viszony áll fenn a $p \vee q$ és a $p \rightarrow q$ ítélet között. Ennek eldöntésére először felírjuk a két ítélet igazságtáblázatát:

p	q	$p \vee q$	$p \rightarrow q$
i	i	i	i
i	t	i	t
t	i	i	i
t	t	t	i

Ezután megnézzük, melyek a lehetséges igazságkapcsolatok a két ítélet között. Ezek:

$$\begin{aligned} i &- i \\ i &- t \\ t &- i \end{aligned}$$

Hiányzik tehát a $t-t$ kapcsolat. Mivel egyszerre tévesek az alárendelt ellentétes ítéletek nem lehetnek, ezért kimondhatjuk: $p \vee q$ valamint $p \rightarrow q$ ítéletek között alárendelt ellentétes viszony áll fenn.

Ugyanezzel a módszerrel elvileg bármely két összetett ítélet közötti viszony megállapítható. Így pl. három ítéletből összetett ítéleteknél:

p	q	r	$(p \vee q) \rightarrow r$	$(p \leftrightarrow q) \wedge r$
i	i	i	i	i
i	i	t	t	t
i	t	i	i	t
i	t	t	t	t
t	i	i	i	t
t	i	t	t	t
t	t	i	i	i
t	t	t	i	t

A két összetett ítélet igazságértékei között lehetséges kapcsolatok:

$$\begin{aligned} i &- i \\ t &- t \\ i &- t \end{aligned}$$

Tehát a $(p \vee q) \rightarrow r$ alárendeltje a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ ítéletnek.

A táblázatos módszer alkalmazása a sok változót tartalmazó ítéleteknél igen nehézkes. Itt célravezetőbb, ha az ítéletformulákat teljes (kitüntetett) diszjunktív normálformára vezetjük. E formájukról leolvasható lesz az ítéletek közötti viszony.

Induljunk ki előző példáinkból:

$$p \vee q \text{ teljes diszjunktív normálformája: } (p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$$

$$p \rightarrow q \text{ teljes diszjunktív normálformája: } (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}).$$

E két teljes diszjunktív normálforma összehasonlításából látható, hogy a két formula együtt nem lehet téves, mivel együttesen tartalmazzák két változó mind a négy lehetséges konjunkciós kapcsolatát. De lehetnek együtt igazak, mivel $p \wedge q$, valamint $\bar{p} \wedge q$ mind a két formulában szerepel. Ezek a kritériumok szükséges és elégséges feltételei az alárendelt ellentétes viszony fennállásának.

Állapítsuk meg teljes diszjunktív normálformára vezetéssel a már említ-

tett, három elemi ítéletből álló $(p \vee q) \rightarrow r$ és $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ ítéletpár közötti viszonyt.

$$\begin{aligned}
 &(p \vee q) \rightarrow r \\
 &\overline{(p \vee q)} \vee r \\
 &(\overline{p} \wedge \overline{q}) \vee r \\
 &(p \vee q \vee r) \vee (p \wedge \overline{q} \wedge r) \vee (\overline{p} \wedge q \wedge r) \vee (\overline{p} \wedge \overline{q} \wedge r) \vee (p \wedge \overline{q} \wedge \overline{r}) \\
 &(p \leftrightarrow q) \wedge r \\
 &(\overline{p} \vee q) \wedge (\overline{q} \vee p) \wedge r \\
 &(\overline{p} \wedge \overline{q} \wedge r) \vee (\overline{p} \wedge p \wedge r) \vee (q \wedge \overline{q} \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge r) \\
 &(p \wedge q \wedge r) \vee (\overline{p} \wedge \overline{q} \wedge r)
 \end{aligned}$$

A két ítélet diszjunktív normálalakjáról leolvashatók a következők:

A $(p \vee q) \rightarrow r$ teljes diszjunktív normálformájának öt diszjunktív tagja van. Ezekből kettő képezi a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ teljes diszjunktív normálformáját. Tehát a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ igazsága esetén igaz a $(p \wedge q) \rightarrow r$ is. Ha téves a $(p \vee q) \rightarrow r$, akkor nem lehet igaz a $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ sem. Így tehát $(p \leftrightarrow q) \wedge r$ fölérendeltje a $(p \vee q) \rightarrow r$ formulának.

Abban az esetben, ha olyan ítéletek viszonyát akarjuk megállapítani, amelyek nem egyetlen számú változót tartalmaznak, arra van szükség, hogy a kevesebb számú változót tartalmazó formulába bevigyük a hiányzó változókat. Erre a $p \vee (q \wedge \overline{q}) = p$ azonosság alkalmazásával mindig megvan a lehetőség. Vizsgáljunk meg egy ilyen esetet.

Pl. Milyen viszony van a $p \vee q$ és a $(p \vee q) \rightarrow r$ ítélet között? Először is alakítsuk át a $p \vee q$ ítéletet vele egyenértékű olyan ítéletté, amelynek alkotórésze az r ítélet is: $(p \vee q) = (p \vee q) \vee (r \wedge \overline{r})$. Most már megvizsgálhatjuk táblázatos formában a két ítélet közötti viszonyt.

p	q	r	$(p \vee q) \vee (r \wedge \overline{r})$	$(p \vee q) \rightarrow r$
i	i	i	i	i
i	i	t	i	t
i	t	i	i	i
i	t	t	i	t
t	i	i	i	i
t	i	t	i	t
t	t	i	t	i
t	t	t	t	i

A két ítélet igazságértékei között a következő kapcsolatokat találjuk:

$$\begin{aligned}
 &i - i \\
 &i - t \\
 &t - i
 \end{aligned}$$

Tehát a $p \vee q$ és a $(p \vee q) \rightarrow r$ ítélet között alarendelt ellentétes viszony áll fenn.

Ugyanez teljes diszjunktív normálformára vezetéssel:

$$(p \vee q) \rightarrow r$$

$$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \vee r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$$

$$(p \vee q) \vee (r \wedge \bar{r})$$

$$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r}) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge \bar{r}) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge \bar{r})$$

Mivel a két formula tartalmazza három változó összes lehetséges kapcsolatait, és mivel tartalmaznak mind megegyező, mind különböző tagokat is, alarendelt ellentétes viszonyban állnak.

A példákon való bemutatás után kíséreljük meg összefoglalóan ismertetni, hogyan lehet az A és a B ítéletről² – amely ítéleteket olyan teljes diszjunktív normálformában fejeztük ki, amelyek tartalmazzák A és B összes változóit – megállapítani, hogy milyen viszonyban állnak egymással.

Függelenségi viszony áll fenn A és B ítélet között, ha vannak megegyező tagjaik, van olyan tag, amely sem A -ban, sem B -ben nem szerepel, és van olyan, amelyik csak A -ban továbbá olyan, amely csak B -ben szerepel. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$(p \vee q) \rightarrow r$
$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r})$	$(p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge q \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Megegyező tag: $(p \wedge q \wedge r)$

Sem A -ban, sem B -ben nem szerepel: $(\bar{p} \wedge q \wedge \bar{r}), (p \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Csak A -ban szerepel: $(p \cap q \cap \bar{r})$

Csak B -ben szerepel: $(p \wedge \bar{q} \wedge r), (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge r), (\bar{p} \wedge q \wedge r), (\bar{p} \wedge \bar{q} \wedge \bar{r})$

Ellentétes viszony áll fenn A és B ítélet között, ha nincsenek megegyező diszjunktív tagjaik, de diszjunktív tagjaik összessége n számú változó esetén 2^n -nél kevesebb. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$\bar{p} \vee \bar{q}$
	$\bar{p} \wedge \bar{q}$

Főlérendeltje A ítélet B ítéletnek, ha B tartalmazza ugyanazon diszjunktív tagokat, amelyeket A , de tartalmaz olyan diszjunktív tagokat is, amelyeket A nem tartalmaz. Pl.

A	B
$p \wedge q$	$p \leftrightarrow q$
	$(p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q})$

² Sem A , sem B ítélet nem azonosan-igaz, nem azonosan-téves.

Alárendeltje A ítélet B ítéletnek, ha B ítélet A ítélet diszjunkciós tagjainak egy részét alkotja. Pl.

$$\begin{array}{c|c} A & B \\ p \wedge q & p \wedge q \wedge r \\ (p \wedge q \wedge r) \vee (p \wedge q \wedge \bar{r}) & \end{array}$$

Alárendelt ellentétes viszony áll fenn A és B ítélet között, ha n változó esetén A és B diszjunkciós tagjai közösen 2^n variációt tartalmaznak, és van olyan diszjunkciós tag, amely A -ban is és B -ben is előfordul, továbbá olyan is, amely csak A -ban, illetve csak B -ben található meg. Pl.

$$\begin{array}{c|c} A & B \\ p \leftrightarrow q & \overline{p \wedge q} \\ (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}) & (\bar{p} \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}) \end{array}$$

Azonosság viszony áll fenn A és B ítélet között, ha minden diszjunkciós tagjuk megegyezik. Pl.

$$\begin{array}{c|c} A & B \\ p \leftrightarrow q & (p \rightarrow q) \vee (q \rightarrow p) \\ (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}) & (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}) \end{array}$$

Ellentmondási viszony van A és B ítélet között, ha nem tartalmaznak közös diszjunkciós tagot, és diszjunkciós tagjaik összege n változó esetén egyenlő 2^n -nel. Pl.

$$\begin{array}{c|c} A & B \\ p \wedge q & \bar{p} \vee \bar{q} \\ & (\bar{p} \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge \bar{q}) \end{array}$$

c) *Egy ítélethez más, vele különböző viszonyban álló ítéletek képzése*

A modern logika nemcsak arra ad lehetőséget, hogy matematikai számításokhoz hasonlóan kiszámításuk két ítélet viszonyát, hanem arra is, hogy egy ítélethez megkeressük a vele különböző logikai viszonyban levő ugyanazon változókból álló ítéleteket. Nézzük hogyan történhet ez.

Keressük meg pl. a $p \leftrightarrow q$ ítélettel különböző logikai viszonyban levő p, q változókból összetett ítéleteket:

I. $p \leftrightarrow q$

$$(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q) \qquad \text{ellentétes:}$$

1. $p \wedge \bar{q}$
2. $\bar{p} \wedge q$

(Ugyanis $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$, valamint $p \wedge \bar{q}$ nem lehetnek együtt igazak, de lehetnek egyszerre tévesek. Továbbá $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ és $\bar{p} \wedge q$ nem lehet együtt igaz, de lehet együtt téves.)

II. $p \rightarrow q$
 $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *alárendeltje:*
 1. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q})$
 2. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q) \vee (\bar{p} \wedge q)$

III. $p \leftrightarrow q$
 $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *főlérendeltje:*
 1. $p \wedge q$
 2. $\bar{p} \wedge \bar{q}$

(Ugyanis $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ igaz $p \wedge q$ igazsága esetén. Továbbá $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ igaz $\bar{p} \wedge \bar{q}$ igazsága esetén.)

IV. $p \leftrightarrow q$
 $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *alárendelt ellentétes*
 1. $(p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$
 2. $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$

(Ugyanis a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ és a $(p \wedge q) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$ formula nem lehet egyszerre téves, mivel együtt tartalmazzák két változó kapcsolatának összes variációs lehetőségeit. Viszont lehetnek együtt igazak, mivel tartalmaznak megegyező diszjunkciós tagokat. Ugyanez vonatkozik a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ és a $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$ formulapárra is.)

V. $p \leftrightarrow q$
 $(\bar{p} \wedge \bar{q}) \vee (p \wedge q)$ *ellentmondó:*
 $(p \wedge \bar{q}) \vee (\bar{p} \wedge q)$

(Ugyanis ezek nem lehetnek együtt igazak, mivel nincs megegyező diszjunkciós tagjuk. Nem lehetnek együtt tévesek sem, mivel tartalmazzák két változó kapcsolatának összes variációs lehetőségeit.)

*

Ítéletek közötti viszony megállapítására szükség lehet a legkülönbözőbb logikai problémák megoldásánál. Csak egy alkalmazási területet említünk.

Szükségszerűen igaz zárótételre csak igaz premisszákból kiinduló deduktív következtetés vezethet. A gyakorlati életben azonban legtöbbször csak valamennyire valószínűen igaz kiinduló tételeink vannak. Ezek között olyanok is előfordulhatnak, amelyek igazsága összeegyeztethetetlen. E tételek rendszerezésében, a valószínűségi sorrend megállapításában segít az ítéletek közötti viszonyok feltárása. Lássunk egy példát. Verekedés történt. A nyomozás azt igyekszik megállapítani, hogy ki a verekedés kezdeményezője. A tanúk a következő vallomásokot teszik:

1. Károly megütötte Lajost.
2. Károly megütötte Lajost, és Lajos késsel támadt Károlyra.
3. Ha Lajos késsel támadt Károlyra, akkor Károly megütötte Lajost.
4. Ha Károly megütötte Lajost, akkor Lajos nem támadt késsel Károlyra.
5. Lajos késsel támadt Károlyra, de Károly nem ütötte meg Lajost.
6. Vagy Károly ütötte meg Lajost, vagy Lajos támadt késsel Károlyra (kizáró diszjunkció értelmében).

Milyen viszony van a fenti állítások között? Vannak-e közöttük összeegyeztethetetlenek (ellentmondók, illetve ellentétesek)? Mennyire valószínű Károly, és mennyire Lajos bűnössége?

Jelöljük az ítéleteket: K = Károly megütötte Lajost
 L = Lajos késsel támadt Károlyra

Az egyes tanúvallomások:

1. K
2. $K \wedge L$
3. $L \rightarrow K$
4. $K \rightarrow \bar{L}$
5. $L \wedge \bar{K}$
6. $K \vee L$

A formulák értéktáblázata:

	K	L	1	2	3	4	5	6
			K	$K \wedge L$	$L \rightarrow K$	$K \rightarrow \bar{L}$	$L \vee \bar{K}$	$K \vee L$
I.	i	i	i	i	i	t	i	t
II.	i	t	i	t	i	i	t	i
III.	t	i	t	t	t	i	i	i
IV.	t	t	t	t	i	i	i	t

Látható, hogy a hat állítás összeegyeztethetetlen. Nincs K -nak és L -nek olyan értékkapcsolata, amely mellett mind a hat állítás igaz. Válasszuk ki azt az esetet, amely a legtöbb igaz ítéletet tartalmazza. Tekintsük ezek igazságát valószínűbbnek. A legtöbb „ i ” a II. sorban van. Kiszűrve az ebben az esetben téves ítéleteket, megmaradnak a következők:

1	3	4	6
K	$L \rightarrow K$	$K \rightarrow \bar{L}$	$K \vee L$
i	i	t	t
i	i	i	i
t	t	i	i
t	i	i	t

Milyen viszony van ezen ítéletek között? A táblázatról leolvashatók a következők:

K ítéletnek alárendeltje $L \rightarrow K$

$K \vee L$ ítéletnek alárendeltje a $K \rightarrow L$

Tehát K és $K \vee L$ ítélet a két legerősebb állítás. E két ítélet között függetlenségi viszony van. Feltételezve e két ítélet igazságát a modus ponendo tollens alapján levonható zárótétel:

K

$K \uparrow \bar{L}$

Tehát: L

Így a nyomozás Károly bűnösségét és Lajos ártatlanságát (\bar{L} = Nem igaz az, hogy Lajos késsel támadt Károlyra) valószínűsíti.

АНАЛИЗ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ВЫСКАЗЫВАНИЯМ МЕТОДАМИ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Каталин Г. Хаваш

В традиционных логиках рассмотрение соотношений высказываний обычно сужается до анализа соотношения категорических высказываний, изображаемого логическим квадратом. Недостает дефиниции понятия «соотношения высказываний», раскрытия его содержания, объема.

Соотношения между высказываниями — в экстенциональной логике — соотношения между истинными значениями высказываний. В работе дается ответ, во-первых, на вопрос о том, насколько правомерно раздробление объема понятия «отношений зависимости между высказываниями» на отношения тождественности, подчиненности, подчинения, противоположности, противоречия, подчиненности-противоположности. Используя средства современной логики, автор показывает, что если под соотношением высказываний понимать соотношение между такими высказываниями, которые могут принимать и истинное и ложное значение (что означает исключение круга тождественно истинных и тождественно ложных высказываний), то деление традиционной логики можно считать исчерпывающим, вскрывающим полный объем тех отношений, которые возможны как между простыми, так и между сложными высказываниями.

Вторая часть работы показывает современные логические методы установления отношений между сложными высказываниями (метод таблиц, использование совершенной нормальной дизъюнктивной формы). В работе формулируются правила, с помощью которых с совершенной нормальной дизъюнктивной формы высказываний может быть прочитано соотношение высказываний.

В третьей части работы дается метод, с помощью которого исходя из совершенной дизъюнктивной нормальной формы какого-либо высказывания можно найти высказывания, находящиеся с ним в отношении различия и содержащие не более тождественного числа переменных.

THE STUDY OF RELATIONS BETWEEN PROPOSITIONS BY METHODS OF MATHEMATICAL LOGIC

Katalin G. Havas

In treatises of traditional logic the analysis of relations between propositions is ordinarily limited to the discussion of relations between categorical propositions likely to be described by logical squares. The definition of the concept of „relations between propositions” is missing, so is the disclosure of its contents and scope.

The relations between propositions are in the extensional logic relations between truth-values of propositions. The paper answers first the question how far it is justified to divide the range of the concept „dependence relations between propositions” to rela-

tions of equivalence, subordination, superposition, opposition, contradiction and subordinate opposition. By availing himself of the methods of modern logic, the author proves that if we understand by relations between propositions relations between such propositions which can be both true and false (i. e. we exclude the group of valid and inconsistent propositions), then the subdivision of the traditional logic was exhaustive, for it disclosed the full range of those relations which are possible both between simple and compound propositions.

The second part of the paper presents modern methods of logic to define relations between compound propositions (tabular method, use of the perfecte full disjunctive normal form). It establishes the rules by which the relation between propositions can be read pout from the perfecte disjunctive normal form of propositions.

In the third part of the paper there is a method enabling us to find, starting from the perfecte disjunctive normal form of a proposition, propositions which are in different propositional relations with it and contain variables no more than the given proposition.

A dráma alapvető sajátosságáról

KOLOS TAMÁS

Míg a feltörekvő polgárság, például az Erzsébet-korban, a színjátszóknak és a színjátékoknak szövetségest keresett és talált, addig a megszilárdult burzsoázia a színházat már csupán eszközül kívánta felhasználni: üzleti vállalkozássá, a szórakoztató ipar egyik bástyájává tette. A színjáték, a piactérről a kőszínházakba szorulva, elvesztette tömegkommunikációs jellegét, és ezzel szoros összefüggésben, a színész, aki egykor a társadalmi változások propagátora volt, ismét visszavedlett komédiássá.

A színjátéknak ez a degradálódása, s az ezzel párhuzamosan a XVIII. század végén és a XIX. század elején kialakuló könyvdráma a dramaturgiában is fordulópontot jelentett. Az irodalom előtérbe kerülése kialakította a dráma irodalomcentrikus szemléletét, ami együtt járt azzal, hogy a dramaturgia irodalmi elemzéssé vált. Mindez egy valóságos élettény számos részletében helyes, de alapvetően hibás értelmezéséből fakadt: annak a figyelmen kívül hagyásából, hogy a dráma lényegileg elválaszthatatlan a színházművészettől. Ez a helytelen felfogás napjainkban is él.

Színház és dráma tényleges kapcsolatának felvázolásához először is vegyünk szemügyre néhány idevágó, a művészet differenciálásáról szóló közkeletű elméletet. Egyfelől „A művészeti ágazatok kérdéseit hosszú időn keresztül az esztétikusok... igen szűkösen, elvontan, elégtelenül tették fel. Főleg az a kérdésselvetés uralkodott, hogy miképpen, milyen nézőpontokból lehet felosztani a különböző művészeteket. Mi legyen az az elv, amelynek segítségével, hogy úgy mondjam, különböző fiókokba, skatulyákba lehet gyömöszölni a művészeteket. Ez az összefüggés azonban meglehetősen vulgáris: mindenekelőtt azért, mert pusztán formális logikai kérdést lát a művészetek és a — nekik megfelelő — ágazati esztétikák összefüggésében.”¹ Egy másik végtelen felfogás szerint „a művészetben... csak olyan egységes képződményt, alakulatot szabad látni, amelyben az, hogy zene-e vagy festészet, az, hogy szobrászat-e vagy építészet, hogy irodalom-e vagy táncművészet, nem jelent semmi lényeges különbséget”.² S bár vitathatatlan tény, hogy századunkban az egyes műfajok között nehezebb biztos határvonalat húzni, mint néhány száz évvel ezelőtt, és az is kétségtelen, hogy ez a színjátékművészet vonatkozásában a legnehezebb, ahol a különböző műfajok sokszor „besegítenek” a receptív élmény teljességébe, már a józan ész és a mindennapi gyakorlat is szembeszegül a műfajok és műnemek ilyenfajta összeolvasztásával.

¹ Szigeti József: *Bevezetés a marxista — leninista esztétikába*. II. Kossuth 1966. 63.

² *Uo.* 65. o.

A dráma alapvető sajátosságának feltárásához tehát sem az általános művészet differenciálatlan felfogása, sem az egyes művészeti ágazatok formális kritériumok alapján való „megkülönböztetése” irányából nem vezet út.

Az egyetlen lehetséges út a műalkotások társadalmi funkciójuk szerinti differenciálása. De nem Hans Sedlmayer bár ontikus, de formalista, strukturalista nyomvonalán, amely szerint „ahhoz, hogy tudjam, mit képes a művészet mint társadalmi funkciót teljesíteni, előbb tudnom kell, mik a műalkotások”.³ És — a sedelmayeri idealista szemlélettel szemben — természetesen nem is egy praktikus-funkcionalista irányban. Mindezt — röviden, mivel itt nem térhetünk ki és nem is térünk ki általában a műalkotások társadalmi funkciójára — előljáróban le kellett szögeznünk, mielőtt tulajdonképpeni témánkra a drámai specifikumok kérdésére rátérnénk.

A dráma alapvető sajátossága egyrészt az, hogy alkotási folyamata a legközvetlenebb kapcsolatban van a közönséggel, másrészt — ezzel összefüggésben — az, hogy hatása is a legközvetlenebb. E kettős közvetlenség oka, hogy nem otthon, papucsban olvassuk, mint a regényt, nem az utcán sétálva, vagy egy kiállítás termeit járva individuálisan szemléljük, mint a képzőművészet alkotásait, nem egy pontosan meghatározott és a műélvezet pillanatában már megmerevedett anyagot nézünk, mint a film esetében, hanem közösségbe gyűlve, a művet is befolyásolva, társadalmilag „fogyasztjuk” a színházban.

Ez viszont felhívja a figyelmet a recepiens, a befogadó szerepére is. „A színházművészeti alkotás mindig ugyanazon a helyen, ugyanabban az időben összegyűlt nézők előtt és velük közvetlen kölcsönhatásban valósul meg. A színjáték a színjátékosok és a közönség ünnepi találkozója.”⁴

Mikor az ágazatok differenciálásánál a funkcióból nem mint formális, hanem mint dialektikus kritériumból indulunk ki, akkor ezzel természetesen azt is tételezzük, hogy a funkció, vagyis a társadalmi hatás, azaz, tovább szűkítve, a közönséggel való való kapcsolat, minden művészetnél elsődleges. A közönség szerepét általában vitatni manapság már igen naiv dolog lenne. Jelen-tőségét igen jól emeli ki például Nicolai Hartmann, a műalkotás négytagú relációjáról ír, melynek egyes tagjai a produkáló subjektum, a „szellemmel feltöltött anyag”, a szellemi tartalom valamint a recepiens, azaz a befogadó átélése.⁵ Az esztétika tehát általánosságban sem kapcsolhatja ki vizsgálatából a közönséget, de ez a kapcsolat a legszorosabb éppen a drámánál. Már Hegel észreveszi a drámának azt a sajátosságát, hogy itt a többi művészettel szemben sokkal nagyobb szerepe van a közönségnek; mint igen szellemesen rámutat: „A drámai költőnek is megmarad az a kiútja, hogy megvesse a közönséget, de akkor épp legsajátabb hatásmódjának tekintetében mindig eltévesztette a célját.”⁶ Miért? Egyrészt azért, mert valamennyi műalkotás közül egyedül a színjátéknál kerül a közönség közvetlen kapcsolatba a művel és hat közvetlenül is a műre. A drámaírónak tehát előre „bele kell kalkulálnia”, hogyan fog reagálni a közönség.

Balázs Béla a drámát és a filmet összehasonlítva arról ír, hogy „a színpadon lejátszódó színdarabok világa akkor is el van zárva előlem, ha fenn

³ Hans Sedlmayer: *Kunst. und Wahrheit. Problem der Interpretation.* Rohwolt, 1963. 145. o.

⁴ Hont Ferenc: *Bevezetés a színházesztétikába.* In: *Marrista-leninista esztétika IV.* MSZMP PB Marxizmus-leninizmus Esti Egyetem kiadása é. n.

⁵ Vö. Nicolai Hartmann: *Ästhetik.* Berlin 1953.

⁶ Hegel: *Esztétikai előadások III.* Akadémiai Kiadó, 1956. 381. o.

ülők a színpadon a színészek között, vagy ha a színpad arénája körül van véve nézőkkel, mint a cirkuszban. Mert akkor sem lehetek én részese a cselekményeknek. A szereplők hozzám nem szólnak, engem nem vesznek tudomásul. Jelenlétemmel zavarhatom a mű kompozícióját, de a kompozíció elemévé nem válhatok soha.”⁷ Ténylegesen a színháznak — s általában az előadóművészetnek — nem állnak rendelkezésére olyan eszközök, mint a plánozás, hogy a néző szemszögéből láttassa az eseményeket, színészei azonban igenis a nézőkhöz beszélnek, és a nézők jelenléte teszi értelmessé azt, hogy ott fenn a színpadon vagy ott lenn az arénában művészetüket gyakorolják, művészi alkotásokat adjanak elő, vagy, bocsánat a profánságért, az oroszán elé vessék magukat. A néző befolyása — a mű egyszeri, élő és megismételhetetlen volta miatt — itt a legjelentősebb. Nemcsak arra hat, hogy mit játszanak, hanem arra is, hogy hogyan, tőle is függ, hogy ugyanannak a darabnak egyik előadása jobban, a másik kevésbé sikerül. A közönség ítélete az adott pillanatban dönt. Ebből következik, hogy miért nevezetesebb egy-egy színházi bukás, mint, mondjuk, egy irodalmi vagy képzőművészeti. Az utóbbiak esetében ugyanis a közönség később módosíthatja ítéletét, a színielőadásnál azonban erre nincs lehetőség. A bukás természetesen nem mindig a drámának szól — amikor Csehov *Sírálva* a pétervári bemutatóján megbukott, Nyemirovics-Dancsenkó azonnal rámutatott, hogy a bukás oka nem maga a darab, hanem a Csehovhoz nem illő, elavult stílusú előadás.⁸

A dráma tehát a lényegénél fogva elválaszthatatlan a színháztól, a színjáték egészétől. Ezt alátámasztja (jóllehet önmagában persze még nem bizonyítja) a dráma története is. A dráma hosszú időn keresztül csak színpadon létezett, papíron csak a színészi munka fogalmakban leírható részét, a szöveget, a dialógust rögzítették; a leírt, az ún. könyvdráma csak a múlt században alakult ki. Mégpedig nem azért csak ekkor, mintha a technikai előfeltételek előbb hiányoztak volna (hiszen éppúgy rendelkezésre álltak, mint egyéb irodalmi alkotások esetében), hanem azért, mert nem volt meg az az igény, hogy a drámát könyvalakban is eljuttassák a közönséghez. Ennek mélyebb okára — azaz arra, hogy a színpad az egész drámai szerkezet része — mutat rá Hegel: „A drámában elesik az eposzban a maga totalitása szerint rajzolt világállapot, s hogy a lényeges drámai tartalmat szolgáló egyszerűbb összeütközés szembezőkő, még csak azt a további okot hozom fel, hogy a drámában egyrészt legnagyobb része annak, amit az epikai költőnek, elidőző nyugalmában le kell írnia a szemlélet számára, a valóságos előadásra hárul . . .”⁹

A drámai mű másik lényegi sajátossága a drámai összeütközés: „. . . ha azonban az emberi érzésnek és tevékenységnek ez a lényeges tartalma drámai-nak akar feltűnni, akkor egymásnak ellenszegülő, különböző célokra kell különülnie”.¹⁰ A jó dráma mondanivalója, az igazság nem a szembenálló felek egyikének vagy másikának oldalán van, hanem kettőjük harcából szintetizálódik. Ide tartozik még, mint erre Lukács György mutatott rá fiatalkori munkájában, „a paradox, intellektualiter össze nem egyeztethető követelmények érzéki egyesítése, érzéki szimbólumokban való feloldása”.¹¹ A végső igazság

⁷ Balázs Béla: *A film*. Gondolat, 1961. 53. o.

⁸ Vö. Hevesi Sándor: *Az előadás, a színjátás, a rendezés művészete*. Gondolat, 1965. 371. o.

⁹ Hegel: *i. m.* 374. o.

¹⁰ *Uo.* 368. o.

¹¹ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története*. Franklin, 1911. 20. o.

tehát nem gondolatilag, hanem érzékileg megfogalmazva jelentkezik. Ennek a gondolatnak újszerűsége csak akkor válik világossá, ha észrevesszük, hogy itt nem csupán arról van szó, hogy a dráma érzékileg jeleníti meg, hanem sokkal inkább arról a sajátosságáról, hogy más síkon ábrázolja az ellentéteket, és más síkon a feloldást. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az ellentétes erők hordozói nem érzékileg ábrázolt figurák lennének, hiszen ez lehetetlen, és ezt a felfogást Lukácsnak még fiatalkori, szellemtörténeti beállítottságú munkájában is túlzás lenne feltételezni, hanem az a tény nyer itt gondolati megfogalmazást, hogy a drámában olyan erők kerülnek a műalkotás egysége folytán szintézisbe, melyek pusztán gondolati síkon egymással összeegyeztethetetlenek. Ugyanerre a tényre hívja fel a figyelmet *Valóság a színpadon* c. írásában Hont Ferenc is: „a dráma lényege a drámaiságot, drámai cselekményt tartalmazó látomás”.¹²

A dráma szövege ennek az érzékileg megjelenített konfliktusnak azonban csak az egyik formája. Ennek bizonyítására vizsgáljuk meg a dráma struktúrájának egy másik elemét. Nem kép és jelentés megengedhetetlen elválasztása, ha tételezzük, hogy minden dráma — természetesen szoros, szétválaszthatatlan egységben — három szintet foglal magában: az érzéki, a pszichológiai és a gondolati-eszmei szintet.

A drámai szövegben leginkább eleve meghatározott a gondolati-eszmei tartalom. Értelmezési eltérések természetesen lehetségesek, viszont Sedlmayer téved, amikor azt írja, hogy „az interpretációnak csak egy helyes módja van, mégpedig az, amely egyben a legteljesebb hatásúnak bizonyul”,¹³ ugyanis nem az interpretáció módja, hanem az interpretált eszmei tartalom a meghatározott. Ha a művet más eszmei tartalommal viszik színre, akkor tulajdonképpen nem ugyanazt a drámát adják elő. Álljon itt két ellentétes példa. 1938-ban a németek fasiszta Hamlet-előadást produkáltak. Nyilvánvaló, hogy a horogkeresztes Fortinbras nem Shakespeare művének hőse. A másik példa: szintén a harmincas években munkásszínhátszók úgy akartak előadni egy divatos népszínművet, hogy a háttérre újságcikkeket, filmrészleteket vetítettek volna a parasztság valódi helyzetéről. Nyilvánvaló, hogy itt sem már az eredeti — édes-bús paraszti romantikájú — mű állott volna előttünk.

A második, a pszichológiai sík esetében már nem beszélhetünk arról, hogy eleve meghatározott lenne. A hősök pszichikus viselkedése, pszichológiai reakcióik részben megírhatók a dialógusokban, részben megadhatók a rendezői utasításokban, részben azonban csak a színpadi előadáson alakulnak ki. S ha már szót ejtünk a rendezői utasításokról, tisztáznunk kell azt, hogy a rendező szó szerinti véve is csupán utasításokat ad a színpadi előadásra, a művészi megformálás a színészre marad. (Ez alól természetesen kivétel a brechti V-effekt azon eleme, amikor az utasítások megjelennek a színen.)

Az írott mű által legkevésbé meghatározott az érzéki szint, jöllehet írásos formájában — a dialógusokban — első megközelítésre csak ez áll előttünk. A dialógusokon kívül azonban mindazok a hang-, szín-, forma-, tér- és játékbeli effektusok, melyeket a színpad felhasznál, művészi szinten ugyan csak nincsenek a szövegben megformálva. Mindezek nélkül pedig maga a mű csak torzó.

A konfliktus érzéki megjelenítésében tehát jelentős szerep jut a le nem

¹² Hont Ferenc: *Valóság és dráma*. Színháztudományi Intézet Kiad., 1964. 233. o.

¹³ Sedlmayer: *id. mű* 159. o.

írt, hanem csak a színpadon, a színjátékban, az előadásban megszülető momentumoknak. Nem áll tehát az, hogy „... a színdarab befejeződik a megírással. Előadásának minden lehetősége már eldőlt és benne rejlik. A művet tisztán visszadó előadás a drámához és hatásához semmi döntő és új elemet nem tesz hozzá, csak felébreszti a benne szunnyadó életet, megvalósítja a költő álmait.”¹⁴

Szöveg és előadás szoros egységéről vallott — és a dráma közkeletű fogalmát tulajdonképpen kiszélesítő — felfogásunkat alátámasztja Arisztotelész véleménye is, aki — hat szétválaszthatatlan alkotó elemének a történetet, a jellemeket, a nyelvet, a gondolkodásmódot, a díszletezést és a zenét sorolva fel¹⁵ — a tragédia szerves részének tart olyan elemeket, amelyek csak az előadás során kerülnek bemutatásra. Erre a szétválaszthatatlanságra Hegel többször is felhívja a figyelmet, hangsúlyozva a színpadi játék meghatározó voltát. Szerinte a görög tragédiák „épp azért nyújtanak teljes kielégülést, mert a maguk korában éppenséggel a színpad számára készültek”,¹⁶ azaz — általánosságban —: „a költőnek, hogy valóban drámai legyen, lényegileg az élő előadást kell szem előtt tartania, s jellemeit ennek értelmében, azaz a valóságos és jelen akció értelmében kell beszéltetnie és cselekedtetnie”¹⁷

De ugyanezt tanúsítják a költők önvallomásai is. Schiller például — 1797-ben — így ír Goethének: „Most, hogy a Wallenstein második felvonásának szerelmi jeleneténél tartok, nem tudok szorongás nélkül gondolni a színpadra és a darab színpadi rendeltetésére. Az egész mű felépítése megköveteli ugyanis, hogy a szerelmet — nem annyira a cselekmény révén, hanem inkább azáltal, hogy nyugodtan ragaszkodik önmagához és a szabadsághoz — a cselekmény többi részének (s ez nem egyéb, mint nyugtalan, tervszerű törekvés egy cél felé) minden céljával szembeállítsam, és ezzel bizonyos emberi kört kiteljesítsek. De a szerelem ebben a minőségben nem színpadi, legalábbis olyan értelemben nem, hogy az a mi ábrázolási eszközeinkkel és a mi közönségünk szemében megállja a helyét. A költői szabadság kedvéért tehát egyelőre száműznöm kell a színrehozás gondolatát.”¹⁸ Schiller ebben az időben még nem aktív színházi ember, mint később, amikor a weimari színház rendezője lesz, mégis felismeri dráma és költészet különbségét, s a *Wallenstein* esetében a költészet javára dönt. Felesleges itt arról meditatálni, vajon ez-e az oka annak, hogy a *Wallenstein* drámai hatás tekintetében nem éri el a többi Schiller-dráma színvonalát. A lényeg — úgy vélem, világosan látható — az, hogy a drámai költő állandóan egy paradoxon rabja: vagy költő lesz, vagy színpadi ember. Ha drámát akar írni, az utóbbit kell választania — „Színpad nélkül nincsen dráma”.¹⁹ Ha a költőiségért feláldozza a színjátékot, éppen a drámát áldozza fel — hiába ír párbeszédben, mégis „csak” költeményt ír.

A drámairodalom legnagyobbjai valamennyien gyakorlati színházi szakemberek is voltak, napjainkban is elképzelhetetlen jó dráma anélkül, hogy szerzője, ha nem is közvetlen munkatársa a színháznak, legalább ne ismerné törvényeit. Hosszú példatár helyett ezúttal csak Madách Imrét említeném.

¹⁴ Ottofritz Gaillard: *A dráma alaptörvényeiről*. Színháztudományi Intézet, 1961.

35. o.

¹⁵ Arisztotelész: *Poétika*. Magyar Helikon, 1963. 18. o.

¹⁶ Hegel: *id. mű* 389. o.

¹⁷ *Uo.*

¹⁸ *Goethe és Schiller levelezése*. Bp. 1963. 259. o.

¹⁹ Lukács: *id. mű* 53. o.

Róla az a közhiedelem, hogy sohasem járt színházban. Ha színházon csak kőszínházat értünk, akkor ez feltehetőleg igaz. De tudjuk, hogy Madách igen jó ismerője, sőt talán szervezője is volt a Felvidéken gyakori misztériumjátékoknak. Ilyeténképpen világossá válik, hogy Madách miért olyanak formálta a *Tragédiát*, mint amilyen.

Amikor egy drámát olvasunk, önkéntelenül szcenírozunk is, tehát az olvasás élményét a drámai eszköztárral illuzórikusan színházi élménnyé igyekezünk változtatni. Más kérdés, hogy ez csak illúzió marad, és nem érheti el a teljességet. Ha valakinek nics színházi élménye, az olvasott drámát félig sem élvezheti — egyáltalán drámai élményei csak akkor lehetnek, ha színházi kultúrával rendelkezik.

A dráma esetében tehát bebizonyosodik: a színház nem nyomdaként funkcionál, vagyis nemcsak a mű terjesztésében van szerepe. Téves tehát az a felfogás, hogy „a színház . . . nem választható el az irodalomtól. Nemcsak azért, mert a dráma, mint irodalmi mű adja alapját, hanem történeti kialakulása miatt sem. Az irodalom mint előadás született, akkor, mikor egyrészt nagyon kicsiny volt az írni-olvasni tudók száma, s másrészt, amikor nagyon kevésbé tudta a műveletlen széles réteg, fantáziája segítségével, a szavakat képzetekkel, élménytartalommal feltölteni. S ezt helyette másnak — a színháznak — kellett elvégeznie.”²⁰ A történeti alapokról való kiindulás itt részben helyes, hiszen a drámai irodalom valóban a színjátékból nőtt ki, továbbá a színjáték ténylegesen hozzáadott (és, természetesen, ma is hozzáad) a drámához valamit, ami az olvasáskor a képzeletre van bízva. A tétel azonban a saját történeti adataiból sem következik, hiszen többek között éppen ezek bizonyítják, hogy a színház sohasem a dráma „nyomdájaként” működött.

Próbáljuk meg a drámának ezt a sajátosságát más műfajokéival összehasonlítani. Vitathatatlan, hogy a képzőművészetben semmilyen ehhez hasonló jelenséggel nem találkozunk. Más a helyzet azonban az előadóművészetnél, legyen az zenei vagy prózai. Mindkettő annyiban hasonló a színjátékhoz, hogy leírt és le nem írt anyaga szoros egységben van, továbbá egyiknek sem az az egyedüli feladata, hogy a közönség felé közvetítsen, hiszen mind a színész, mind az előadóművész hozzátesz az eredeti műhöz a saját tehetségéből, művészi felkészültségéből és szemléletéből. De a különbség is világos. Míg a *színjáték* elsődleges funkciója a *művészi újraalkotás*, a művészi megformálás, a teljes élmény kiváltása, addig az, hogy a leírt anyagot egy másik jelrendszerbe, a színjáték jelrendszerébe tegye át, csak másodlagos, vagy sokadlagos — az *előadóművészetnél* viszont a *más jelrendszerbe áttétel* az elsődleges. Akár a kottát adja elő a zenész, akár a verset, novellát az előadó, minden esetben más jelrendszerbe helyezi át.

Van különbség a zenei és a prózai előadás között is — mégpedig éppen a jelrendszer tekintetében. „Világos, hogy a zenedarab a zeneszerző munkájának eredménye; a papíron maradt, kottára írt zenedarab azonban csak az előadás által válik átélhető műalkotássá, tehát bizonyos művészi alkotásoknál a produkció és a reprodukció bizonyos értelemben összefonódik egymással. Úgy van ez, mint amikor egy bizonyos fogyasztás egyszemmind termelés is.”²¹ A zenedarab csakis előadva juthat el a közönséghez, kotta formájában *műélvezetre*

²⁰ Nemes Károly: *A filmesztétika alapjai*. In: *Marxista-leninista esztétika IV*. id. kiad. 150. o.

²¹ Szigeti: *id. mű* 128. o.

teljességgel alkalmatlan, a zenész munkájának (bár önálló művészi teljesítmény) elsődleges funkciója tehát, hogy a kotta jelrendszerét a közönség számára *élvezhető* jelrendszerre fordítsa le. Az irodalmi alkotás előadásánál annyiban más a helyzet, hogy az leírt formájában is alkalmas műélvezetre. Itt tehát nem élvezhetetlen jelrendszerből élvezhetőbe való áttételtől van szó — az új jelrendszerben az előadó hangsúllyal, hangerővel, beszédritmussal stb. *újraértelmez*.

Abban az esetben, ha az előadóművész maga az alkotó, mint a mesemondóknál, a trubadúrok esetében vagy a zenei improvizációknál, akkor nem más jelrendszerbe való áttételtől beszélünk, hanem arról, hogy eleve az előadás az, amely egyáltalán lehetővé teszi a műélvezetet. Itt tehát nem társszerzők valamiféle egységéről, hanem az azonosságukról van szó.

Ezek után még egy problémát kell tisztázni, jelesen azt, hogy a kifejtett felfogás nem értékeli-e le a drámaíró valódi jelentőségét, nem teszi-e a színpadi gépezetnek pusztán egyik csavarjává.

A drámaíró egy sajátos műfaj képviselője, ennek más műfajok törvényszerűségeitől messze elütő sajátos törvényei szerint alkot. A világirodalom összes nagy drámaírói — még ha szerzői oevre-jükben esetleg meg is találhatóak más műfajok — csakis ebben az egy műfajban alkottak kiemelkedőt. Shakespeare-t stratfordi magányában felkérték, hogy írjon egy regényt, ő azonban ezt visszaútasította, mondván, hogy nem író, hanem színpadi szerző. A drámaíró érdemét nem lehet lebecsülni azzal, hogy — mint a mai színházi gyakorlat egyik végléte teszi — a színházművészetet csak a rendező művészetének tartják. Shakespeare vagy Euripidész, Ibsen vagy Miller jelentősége a *drámaíró jelentősége*, és ez nem csorbul azzal, ha tisztában vagyunk vele, hogy mi a dráma és mi a szerzőjének, illetve színészének a funkciója, mint ahogyan nem gyarapszik egy téves szemléleten alapuló felmagasztalással. A drámaíró, a színpadi szerző nem alacsonyabb kaszt, nem kevesebb, mint akár a költő, akár a festő vagy a zeneszerző. A zeneszerzőt sem nevezzük festőnek azért, hogy „felemeljük”.

A görög antikvitásban a drámaíró és rendező még egy személy volt, és a didaszkáliák, a verseny-feljegyzések a szerzőket sohasem mint a tragédiák íróit, hanem mindig csak mint betanítókat tüntették fel: nem a szerzőséget, hanem a rendezői, betanítói tevékenységet tartották fontosnak.²² A commedia dell'arténál sem a darab (vázlat) megírását, hanem a rendezést, illetve a társulat vezetését tartották a legfontosabbnak. A drámaíró szerepét csupán akkor abszolutizálták, amikor a dráma a színjáték egyik eleméből a köztudatban és részben a valóságban önállósult, irodalmiasodott. Ez az irodalmiasodás abban állt, hogy a könyvnyomtatás elterjedésével a dráma írott anyaga a kulturális piacon mint a színpadtól független irodalmi mű is megjelent. Ez a XVIII. századra tehető. A görög tragédiákat annak idején azért írták le, mert a versenyek kiemelkedő darabjait mint színházi alkotásokat akarták rögzíteni. Amikor tehát mindvégig azt igyekeztünk bizonygatni, hogy a dráma a színjátékkal szoros kapcsolatban alakult ki, és ebben a szoros kapcsolatban funkcionál mind a mai napig, amikor próbáltuk felvázolni azt, hogy a drámai mű mindig figyelembe veszi az előadás lehetőségét, akkor nem azt állítottuk, hogy az irodalmi anyagnak nincsen egy tényleges önállósulási folyamata az utóbbi

²² Vö. *A görög irodalom világa*. Szerk. Borzsák István. Bp. 1966. 238. o. és Katona Ferenc: *Szabálytalan színháztörténet*. Korszzerű Színház, 1967. 86. o.

évszázadokban. Ilyen önállósulási folyamat valóban létezik, és elsődleges oka a társadalmi munkamegosztás fejlődése, mely a színházi funkciókat is több személy között osztotta fel. Csupán arra szeretnénk volna felhívni a figyelmet, hogy a napjainkban elterjedt irodalomcentrikus drámaszemlélet helyére a leírt dráma és a színjáték kölcsönhatását figyelembevevő nézőpontot kell állítanunk.

ОБ ОСНОВНЫХ СПЕЦИФИЧЕСКИХ ЧЕРТАХ ДРАМЫ

T. Koloszi

В качестве критики литературно-центрического анализа драмы в работе дается очерк некоторых существенных черт тройственного соотношения драмы, театра и публики. Далее анализируются те факты, которые — помимо генезиса драмы — показывают и в настоящее время, что драма, несмотря на ее олитературение, сохраняет свою тесную связь с игрой-спектаклем, стремясь найти место спектакля-в-целм в системе искусств. На основании эстетического анализа, отправляющегося из общественной функции искусства, автор очерчивает специфические черты драмы, упоминая, во-первых, то, что драма первично воссоздает свой литературный материал, а не просто переносит его в иную систему знаков, и во-вторых, то, что драма разыгрывается перед судом публики.

THE FUNDAMENTAL CHARACTERISTICS OF THE DRAMA

T. Kolosi

The paper outlines some essential features of the triple relationship drama-theater-public as a criticism of the literary-centric examination of the drama. Thereafter it analyzes the facts proving over and above the genesis of the drama, even in our days, that notwithstanding its having been permeated by literature, the drama remained in close contact with the theatrical play, and is looking for the place occupied by the totality of the theatrical play in the system of arts. On basis of aesthetic speculations starting from the social function of art it delineates the specific features of the drama which, on the one hand, recreates its literary material not restricting itself to transpose only the same in another semantic system, and which is enacted before the tribunal of the public, on the other.

Prepozitivista tendenciák Condillac filozófiájában

ERDÉLYI ÁGNES

„... a francia materializmus nemcsak a fennálló politikai intézmények, valamint a fennálló vallás és teológia elleni harc volt, hanem éppúgy *nyílt, ki-mondott* harc a XVII. század metafizikája és minden metafizika, kivált Descartes, Malebranche, Spinoza és Leibniz metafizikája ellen. A filozófiát szembeállították a metafizikával, ...”¹

1. A felvilágosodás metafizikaellenességének történeti és logikai gyökerei

A francia egyetemeken még a XVIII. század közepén is a karteziánizmus volt a hivatalos irányzat. Ami azonban a valóságos filozófiai közéletet illeti, a század első évtizedei egyértelműen az angol hatás jegyében zajlottak. 1700-ban jelent meg Locke *An Essay Concerning on Human Understanding* c. műve franciául, Pierre Coste fordításában. Egymást követték a Locke-kal és Newtonnal foglalkozó írások. Voltaire 1734-ben megjelenő *Lettres philosophiques*-ja Anglia három évtizedes „felfedezésének” összefoglalását jelentette. Az angol hatás termékeny talajra hullott: a franciáknak megvoltak a hagyományaik — Bayle kritikái már a XVIII. század nagy metafizikakritikáit készítették elő. Bayle kritikája megingatta a metafizika biztonságát, a newtoni fizika kiűzte a metafizikát a természet kutatásából, a locke-i ismeretelmélet pedig már új kiindulópontokat nyújtott. Ezzel a metafizikai rendszerek elvesztették minden pozitív tartalmukat. „A metafizika a XVII. században (gondoljunk Descartes-ra, Leibniz-re stb.) még pozitív, profán tartalommal vegyült. Felfedezéseket tett a matematikában, fizikában és más határozott tudományokban, amelyekről úgy látszott, hogy körébe tartoznak. Ez a látászat már a XVIII. század elején megsemmisült. A pozitív tudományok különváltak a metafizikától és önálló köröket vontak.”²

Az így kiüresedett metafizikai rendszerekkel való pusztán kritikai szembefordulást nevezem *negatív metafizikaellenességnek*. A XVIII. század metafizikaellenességének *történeti* gyökerei e negatív metafizikaellenességben keresendők. Bossuet már 1687-ben³ figyelmeztet a „rosszul megértett karteziánizmus”, az alapelvekkel szembeni szkepticizmus „veszélyére”. Ezt a „veszélyt” 1700-ban, fordításának előszavában Coste már pozitíve fogalmazza meg Coste a locke-i kiindulás újdonságára hívja fel a figyelmet; Buffier⁴ pedig 1717-ben már Locke *tudományos* jelentőségét méltatja. A newtoni tudománykonceptió győzelme végleg lejáratja a metafizikai hipotéziseket, Voltaire 1738-ban már a filozófiától is azt követeli, hogy csak tényekből induljon ki. A metafizika legátfogóbb *negatív* kritikáját Condillac-nál és La Mettrie-nél találhatjuk meg.⁵

¹ Marx—Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Bp. 1960. 123. o.

² *Uo.* 125. o.

³ Bossuet 1687. május 21-ről keltezett levelét (*À un disciple de Malebranche*) G. Le Roy idézi *La psychologie de Condillac* c. művében, Párizs 1924. 8. o.

⁴ P. Buffier: *Traité des vérités premières*. (1717.) (Művére Le Roy a fent említett munkájában hivatkozik.)

⁵ Condillac: *Traité des systèmes*. (1749.) La Mettrie: *Abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence du Traité de l'Ame*.

A folyamatot *logikailag* a következőképpen lehetne jellemezni: az önállósult fizika a valóságnak pontos és jó leírását adta, mégpedig anélkül, hogy metafizikai támogatásra szorult volna. A metafizika nem állta a tények pozitív kritikáját. Röviden: Descartes „ideál metaphysique”-jára egy „ideál positif”-nak kellett következnie. *A metafizikai spekulációk kora lejárt, biztos kutatási területet kell keresni a filozófia számára.* Ezt a területet az ember vizsgálatában vélték megtalálni. A XVIII. századi Franciaországban középpontba került a történelmi haladás, a cselekvő, történelmét alkotó ember problémája. A végső igazságot már nem az univerzumban, hanem az *emberi természetben* keresték. Ez a vizsgálat azonban megint csak egy metafizikai előfeltevésen alapult, nevezetesen azon, hogy az emberi természet *természeti*. Így végső soron ez is metafizikába, mégpedig az *emberi természet metafizikájába* torkollott. Erre a kiindulóponttra tehát nem lehetett egy pozitív metafizikaellenes rendszert építeni.

A *pozitív metafizikaellenes* rendszer megalapozásához Locke mutatott utat a franciáknak.⁶ Azt a biztos kutatási területet, amelyre egy pozitív metafizikaellenes rendszert fel lehet építeni, saját megismerőkéességünk vizsgálatában jelölte meg, mivel csak a megismerőkéesség és a megismerőkéesség határainak ismerete biztosíthat bennünket arról, hogy nem bocsátkozunk olyan fejtegetésekbe, melyek kívül esnek ezeken a határokon.⁷

A felvilágosodás képviselőinek többsége azonban csak történetileg kapcsolódott Locke-hoz, s csupán az empirista pszichológiát vette át tőle. Pedig egyedül a megismerőkéességünk vizsgálatára vonatkozó locke-i kiindulás *következetes* végigvitele tarthatja meg mindvégig metafizikaellenes attitűdjét, csupán így kerülhető el, hogy az ember vizsgálata metafizikába, az emberi természet metafizikájába ne torkolljék. Egyedül a locke-i kiindulás *következetes* végigvitelével érhető el, hogy ne csak a metafizikai *rendszerek* ellen folyjék a harc, hogy ne csak a természet kutatásából űzzék ki a metafizikát — hogy azután egy másik síkon visszacsúmpésszék —, hanem hogy a filozófia

* „A XVII. század teológiájának és metafizikájának negatív megcáfolásán kívül szükség volt egy *pozitív, metafizikaellenes* rendszerre . . . Locke írása „Az emberi értelem eredetéről” éppen kapóra jött a csatornán túlról.” (Marx—Engels: *Id. mű* 126. o.) Marxnál a „pozitív, metafizikaellenes rendszer” terminus Locke művére vonatkozik.)

⁷ Az előzetes ismeretkritika tulajdonképpen egy kifejtetlen, egy lépésben végrehajtott redukció. Nem megy végig lépésenként mindazokon az ismereteken, melyeket kétségbe kell vonni (vagy zárójelbe kell tenni), hanem rögtön egy biztos kiindulást keres, egy olyan pontot, amelyre támaszkodva meg lehet valósítani a rekonstrukciót.

Az ismeretkritika, amíg csak *ismeretkritika*, nem von maga után agnosztikus következményeket. Ameddig ugyanis csupán azokat a *biztos* ismereteket keressük (és csak a nem ilyen *ismereteket* vonjuk kétségbe), amelyekre a külvilágról való ismeretünket alapozhatjuk, addig, függetlenül a konkrét megalapozás *jogosságától*, mindig van *elvi* lehetőség ismereteink valamilyen szinten való megalapozására.

Ha viszont az ismeretkritika (még a redukció fázisában) metafizikai kétellyé bővül, ha előzetes ismeretkritika címen a külvilág realitását vonjuk kétségbe (nem pedig azon *ismereteink* bizonyosságát, melyek erre utalnak), akkor *tartalmi* rekonstrukcióra nincs többé lehetőség, ha csak nem metafizikai előfeltevések alapján. Ekkor nem marad egyéb, mint valami kiüresedett tevékenység, funkció; a külvilágról szóló ismereteink megalapozatlanok maradnak. Ilyenkor szoktuk azt mondani, hogy az *előzetes ismeretkritika* agnoszticizmushoz vezet. Ez a következtetés azonban nem mindig jogos: előfordulhat, hogy az illető filozófus nem von le agnosztikus következtetéseket, hanem, konstatálva egyfelől azt, hogy ismereteinket a saját magának engedélyezett körön belül nem tudja megalapozni, másfelől azt, hogy ezek az ismeretek a mindennapi gyakorlatban nagyon is jól funkcionálnak, e két tény összhangját követelménnyé teszi.

pozitív felépítésében is megvalósuljon az a metafizikaellenesség, melynek *logikai* kulminációja a modern pozitívizmus.⁸ Ezt a kijelentést szeretném részletesen igazolni Condillac filozófiájának ismertetésével, megmutatva egyfelől azt, hogy Condillac filozófiája *valóban* következetes végigvitele egy kritikusan metafizikaellenes — nevezetesen locke-i — kiindulásnak, másfelől azt, hogy — éppen ennek következtében — nagyfokú, főként *szerkezeti* hasonlóságot mutat a modern pozitívizmussal.

2. Condillac filozófiájának logikai felépítése (A pozitív metafizikaellenes rendszer)

Első művének, az *Essai sur l'origine des connaissances humaines*nek (1746) bevezetőjében Condillac kétféle metafizikát különböztet meg. Az első a természetről, a létezők lényegéről, a világ keletkezéséről és szerkezetéről tesz „dicsekvő” kijelentéseket, anélkül, hogy megelőzően kritikai vizsgálat tárgyává tenné az emberi megismerést. A második nem vállalkozik ilyen nagy feladatra de biztosabb talajra épít: az emberi *megismerőképességet és határait* vizsgálja, Ez utóbbit tartja „jó metafizikának”, szóban forgó művében maga is ebből indul ki. Kiindulását — melyet *pszichológiai kiindulásnak* nevezhetnénk — a következőkben fogalmazza meg: „Az első tárgy, melyet soha nem szabad szem elől veszítenünk, az emberi lélek (esprit) tanulmányozása; nem azért, hogy felfedjük természetét, hanem hogy megismerjük működéseit, megfigyeljük, hogy ezek hogyan kapcsolódnak egymáshoz, és hogyan kell őket irányítani, ha meg akarunk szerezni minden tudást, amire képesek vagyunk.”⁹

Ebben a munkájában Condillac még nem lép túl Locke-on: minden ismeretünk az érzetektől (sensations) származik — mondja —, és ezek az érzetek egyben külső dolgok reprezentánsai. Nem veszi tehát észre e megoldásnak azt a hiányát, amely a Berkeley-féle idealizmushoz vezethetett. Ha ugyanis minden ismeretünk az érzetektől ered, és ezek az érzetek egyben külső dolgokat is reprezentálnak, akkor fölmerül az a kérdés: honnan ered ez utóbbira vonatkozó ismeretünk, tudásunk. A condillac állásponttól nem adható más válasz, mint hogy — mint minden ismeretünk — az érzetektől. Mivel azonban — Locke nyomán — minden formájában elveti a velünk születtetséget, ezt sem mondhatja, hiszen ha az érzetekben az érzetminőségen kívül még valami adva lenne, az — azt feltételeznék, hogy érzeteinkről eleve valamilyen ismerettel rendelkezünk. Condillacnak tehát számot kellene adnia az érzetek exteriorizációjáról. Ha viszont ezt nem teszi meg — mint ahogyan ebben a művében még nem tette meg —, akkor nincs *joga* azt állítani, hogy az érzetek külső dolgokat reprezentálnak. Végkicsengésében az *Essai*... — Condillac szándéka ellenére — egy Berkeley-féle megoldásnak adott kiindulópontot.

Diderot a *Lettre sur les aveugles*-ben figyelmeztet erre a kettőségre. Világosan látja, hogy a Berkeley-féle idealizmus felé való elcsúszás elkerülhető, ha a külvilág létét „bizonyítjuk”, azaz a külvilágot érzeteinkből rekonstruáljuk.

⁸ Történeti kapcsolat Condillac és a modern pozitivisták között tudomásom szerint nincsen; a későbbiekben éppen a XIX. századi pozitívizmus felé történő közvetítést szándékozom megmutatni.

⁹ Condillac: *Essai sur l'origine des connaissances humaines, Oeuvres Philosophiques de Condillac* (a továbbiakban: *Oeuvres*). I. köt. 4. o. (*Corpus Général des Philosophes Français XXXIII*. Párizs 1948.)

Condillac — valószínűleg Diderot hatására — felülvizsgálja a nézeteit, és új művében, a *Traité des sensations*-ban (1754) már abban a formában veti fel a problémát, hogy ha minden ismeretünk az érzetektől származik — azaz közvetlenül csak saját érzeteinket észleljük —, akkor hogyan érzékelhetjük a tárgyakat (s tulajdonságaikat) mégis önmagunkon kívül. E művében tehát Condillac kitűzi a tárgyi világ ismeretelméleti rekonstrukciójának programját.

A tárgyi világ ismeretelméleti rekonstrukciója a locke-i kiindulás következetes végigvitelének második fázisa. A tárgy fogalmának a pszichológiai genezisben való megragadása mögött viszont a *logikai* genezis problémája is meghúzódik, vagyis az a kérdés, hogy az objektivitásra utaló fogalmaink (külvilág, tárgy, tulajdonság stb.) hogyan definiálhatók a közvetlenül adott — a szubjektívban jelentkező — fogalmak segítségével.¹⁰

a) A *külvilág*¹¹ ismeretelméleti rekonstrukciója

A Berkeley-féle megoldás után a „külvilág” fogalma logikai elemzésre szorult. Ennek próbált eleget tenni Condillac a *Traité des sensations*-ban. (A továbbiakban a magyar kiadásra — *Értekezés az érzetéről* — hivatkozom.) A félrevezető kettősséget elkerülendő eleve le kellett szögeznie, hogy az érzetben az érzetminőségen kívül semmi sincs adva, az érzetek semmiféle objektivitásról nem tudósítanak bennünket, teljesen szubjektívak, nem egyebek, mint „létezésünk módjai”, „lelkünk módosulásai”. A probléma az, hogy hogyan válhatnak az eredetileg szubjektív érzetek objektívvá, hiszen „Egyrészt minden ismeretünk az érzetektől ered, másrészt pedig érzeteink nem egyebek, mint létezésünk módjai. Hogyan láthatjuk akkor a dolgokat önmagunkon kívül? Valójában úgy tűnik, hogy nekünk csak különbözőképpen módosult lelkünket lenne szabad látnunk.”¹²

A rekonstrukció condillac-i módszerét az ismeretelméleti vizsgálódások területén végrehajtott gondolati kísérletnek lehetne nevezni. Elképzelt egy szobrot, melynek alkata és szervezete ugyanolyan, mint az emberé. Érzékszervei is ugyanolyanok, de még semmilyen hatás sem érte őket, mivel a szobor külseje márvány, és ez elzárja előle a külvilágot. A kísérlet során az érzékszerveket külön-külön, majd együttesen életre kelti, és pontosan leírja, hogy melyik érzékszervünknek milyen és mennyi ismeretet köszönhetünk.

Az érzékszervek azonban csak alkalmi okok — mondja Condillac —, mi valójában lelkünk módosulásait érezzük. A probléma tehát a következő: hogyan tulajdoníthatjuk „lelkünk módosulásait” (az érzetminőségeket) a tárgyak-

¹⁰ Condillacra is áll az, amit N. Goodmann a XVIII. századi angol empiristákról mond: „E filozófusok úgy gondolták, hogy inkább ismereteink földrajzához, semmint történetéhez járultak hozzá. Ami látszólag annak a kérdésnek kutatása volt, hogy bizonyos ideáink . . . hogyan származnak pszichológiailag bizonyos más ideákból . . ., leggyakrabban — úgy gondolom — egyszerűen annak a kérdésnek kutatása volt, hogy hogyan lehet az előző ideákat az utóbbiak alapján definiálni.” (*Significance of Der Logische Aufbau*. In: *The Philosophy of Rudolf Carnap* (red. P. A. Schilpp); Illinois 1963. 558. o.)

¹¹ A „külvilág” kifejezés, bár szokásos, félrevezető, mert az ismeretelméleti vagy akár a pszichikai szubjektum helyébe a pszichofizikai szubjektumot csempészheti, amint azt például Rieker kimutatja: „A „külvilág’ kifejezésnek, ha a *transzcendens* világra használják, nincs tulajdonképpen térbeli jelentése. Csak átvitt értelemben értendő, mint a tudaton vagy tudattartalom „kívüli” vagy „túllevő” világ.” (*Gegenstand der Erkenntnis*. Tübingen 1921. 16. o.)

¹² Condillac: *Extraît raisonnée du Traité des sensations. Oeuvres*. I. köt. 325. o.

nak; vagyis: hogyan objektíválnak a magukban véve teljesen szubjektív érzetminőségek.

Az objektíválódás folyamatát röviden a következőkben lehetne összefoglalni: az érzetminőségek — mivel a lélek létezési módjai — teljesen szubjektívak. Van azonban közöttük egy — a tapintásérzet (illetve egyik formája) —, amelyik arra ösztönöz bennünket, hogy érzeteinket önmagunkból („lelkünk-ből”) kihelyezzük, előbb testünk egyes szerveibe, majd pedig — amikor már különbséget tudunk tenni saját testünk és más testek között — a testünkön kívüli térbe. A két lépésben végrehajtott ismeretelméleti rekonstrukciót (az érzet először az átvitt értelemben vett „külvilágba” kerül, azaz az érzet forrása elkülönül a *pszichikai* szubjektumtól, második lépésben pedig az érzet a szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilágba helyeződik, más szóval az érzet forrása elkülönül a *pszichofizikai* szubjektumtól) Condillac a tapintásérzetre alapozza.¹³

A tapintásérzet kitüntetése nem újdonság, a talaj jól elő van készítve Condillac számára. A XVII. század végétől viták folytak a távolságérzékelés eredetéről, arról, hogy mennyiben köszönhető a látásnak és mennyiben a tapintásnak. Ehhez szorosan kapcsolódtak a Molyneux által felvetett probléma körüli viták (ha egy vakon született ember — aki tapintás útján megtanult különbséget tenni egy azonos anyagból készült és körülbelül azonos nagyságú kocka és gömb között — egyszerre látni kezdene, vajon a tapintás segítségével nélkül is meg tudná-e különböztetni a két testet?). A tagadó választ, hogy ti. a tapintás közbejötté nélkül sem a távolságról, sem az alakról vagy a nagyságról nem lenne biztos ismeretünk, Locke nyomán először Berkeley fogalmazta meg határozottan, Berkeley azonban soha nem gondolt arra, hogy a tapintásérzet ezen sajátosságaira egy valóságos külvilágot lehetne építeni. Berkeley hipotézisét 1728-ban Cheselden angol sebész egy jól sikerült szemoperációval kísérletileg igazolta. Franciaországban a Berkeley-féle álláspontot Voltaire népszerűsítette, de realista interpretációt adott neki, és ezzel előkészítette a condillac megoldást.

Condillac, mint az első rész címe — *Azokról az érzékekről, amelyek magunkban nem élnek külső dolgokról* — is mutatja a teljesen szubjektív érzetekkel, vagyis a szobor azon érzékeinek (szaglás, hallás, ízlelés, látás) vizsgálatával kezdő az „Értekezés az érzetekről”-t, amelyek e szubjektív érzetek alkalmi okaiul szolgálnak.

Amikor a szobrot szag, hang, íz vagy fény éri, akkor ismeretei — mivel feltételeztük, hogy korábban semmilyen hatás sem érte — nem terjedhetnek az ezen ingerek hatására kialakult képzeteken túl. Azaz nem lehet képzete hatások hordozójáról, még akkor sem, ha hosszabb időn keresztül azonos hatások érik. (Tehát Condillac szerint a szag-, hang-, íz- és fényérzetek konstan-

¹³ A tapintásérzet kitüntetésének indoklásában döntő különbség figyelhető meg az *Értekezés az érzetekről* első és második kiadása között. Míg az első kiadás csak a tapintásérzet közvetlenségében rejlő tárgyi sajátosságokra hivatkozik (erre a megoldásra a továbbiakban még visszatérünk), addig az 1777-es kiadás már olyan kifejezéseket használ a tárgy fogalmának megkonstruálására, mint „résistance”, „sensation d'obstacle”. Ez a különbségtétel igen fontos mozzanat a tapintásra alapozott rekonstrukció történetében. Ezt a vonalat viszi tovább az ideológiai iskola (Destutt de Tracy-nál például a tárgy fogalma úgy van meghatározva, hogy az, „ami akaratunknak ellenszegül”), és ilyen formában tartja meg folytonosságát Main de Biranon keresztül egészen Dilthey „Realität der Aussenwelt”-jéig.

ciája önmagában nem elégséges a hordozó fogalmának megalkotására.) A szobor, melyet szag-, hang-, íz- vagy fényhatások érnek, számunkra olyan szobor lesz, amelyik szagol, hall, ízlel vagy lát, *ön maga számára* azonban nem lesz egyéb, mint maga az illat, hang, íz vagy fény. Ez a szobor nem mondhatja azt, hogy én, mivel énjét nem tudja semmitől megkülönböztetni, énje „annak tudata, ami, és annak emléke, ami volt”.¹⁴

A szobor megismerő tevékenységében a fordulat akkor következik be, amikor életre keltjük a tapintás érzékét. Ez kettős fordulópont: egyrészt szubjektumot, másrészt objektumot teremt. Condillac az érzetminőségek különbségén túlmenően is megkülönbözteti a tapintást a többi érzéktől. A tapintást a tapintásérzet tárgyi sajátosságaira (illetve e sajátosságok egyikére, a szilárdság, a „solidité” érzetére) alapozva tünteti ki.¹⁵ A tapintásérzetnek a többi érzettől való lényegi különbségét abban látja, hogy nem valamilyen hatás eredménye, hanem magának a tárgynak és az érzékszervnek a kölcsönhatása; nem különül el a tárgytól, a tárgy közvetlenül gyakorol hatást. (Ha pl. hőhatás éri a bőrfelületet — a hőérzet a tapintásérzet egyik fajtája —, ekkor közvetlenül azt érzékelem, hogy *melegebb* vagy *kevésbé meleg*, mint az adott bőrfelület.)

A tapintásérzet tárgyi tulajdonságainak alapján a szoborban kialakul az én és a tárgy tudata, végbemegy a szubjektív érzetek objektívalódási folyamata. Az első tárgy, amelyet már mint tárgyat — nem mint lelke módosulását — érez, az saját teste, énje lesz. „Ha . . . tapogatja magát, a szilárdság érzete, mindenütt két olyan dolgot jelenít meg neki, amelyek kizárják egymást és ugyanakkor érintkeznek is, és szintúgy egyazon érző lény felel majd önmagának innen és túlról, *én vagyok, megint én vagyok!* Érti magát teste minden részében. Azért nem esik meg vele már, hogy magát saját módosulásaival összetévevessze. Nem meleg és hideg már többé, hanem meleget érez az egyik, hideget a másik részében.”¹⁶

Amíg a szobor csak magát tapintja, önmagát tekinti az egyetlen tárgynak. Ha azonban valami külső dolgot érint, akkor „keze ugyan *éni* mond, de nem kapja ugyanezt a választ.”¹⁷ És ezzel elérkeztünk a tulajdonképpeni fordulóponthoz: a szobor kilép önmagából, kívülre helyezi létezési módjait; más szóval: érzetei alapján megkonstruálja a tárgyi világot. Ha a tapintás nem lenne kitüntetve az előbbi értelemben, akkor a tárgyak tapintása a szobor számára nem jelentene többet annál, minthogy azt hinné, Ő maga a keménység, hő stb., amit tapint. Miután azonban saját testét a tapintásérzetekből megalkotta, megvan az alapja arra, hogy azokból a tapintásérzetekből, amelyek nem a saját teste, megalkossa a tőle különböző tárgyat. Ezzel tehát — egyelőre csak tapintási — létezési módjait önmagán kívülre helyezte; saját tapintásérzeteit a tárgy tulajdonságainak fogja tekinteni.

Condillac további vizsgálatának tárgya az, hogy hogyan válik objektívvá, azaz a tárgy tulajdonságává a többi érzetminőség. Először a tapintás és a szaglás kapcsolatát vizsgálja.

¹⁴ Condillac: *Értekezés az érzetekről*. Franklin, 1913. (Filozófiai Írók Tára XXVI. köt.) 38. o.

¹⁵ A pszichológiai tárgykonstrukcióra és a tapintás tárgyi sajátosságaira vonatkozó modern nézetet l. V. Sz. Tyuhtyin: *A tárgy megvalósításának mechanizmusa és feltételei* c. cikkét az *O природе образа* c. kötetből (Moszkva 1963.) és Л. М. Беккер *Механизм формирования осязательных образов* c. munkáját (Moszkva 1960.).

¹⁶ Condillac: *Értekezés az érzetekről*. 80. o.

¹⁷ *Uo.* 81. o.

A tapintás előtt a szobor úgy ítél a szagérzetekről, hogy ő maga az a szag, amelyet érez. Amikor most visszakapja a szaglást, asszociációt épít ki a már megkonstruált tárgy és a szagérzet között. Az asszociáció alapja egy időben konstans viszony: a tapintott tárgy és a speciális szagérzet állandó együttjelentkezése. Az asszociáció kialakulásával a szobor pontosabb tudást szerez énjéről is; lokalizálja érzékszervét. Arcához közelíti, illetve arcától távolítja a „szagos tárgyat”, és az érzet intenzitásának erősödéséből, illetve gyengüléséből arra következtet, hogy ő ezt a szagot arcának egy bizonyos helyén, az orrban érzékeli. Vagyis, amit eddig lelke módosulásának érzett, azt most érzékszerve olyan módosulásának érzi, melyet a tárgy hatása váltott ki.

Tehát a szobor a szagokat most már mint a testek hatását érzi, úgy ítél, hogy a szag a test *tulajdonsága*. A következő állomás az, hogy a szagláshoz és a tapintáshoz hozzávesszük a hallást. A folyamat ugyanúgy zajlik le, mint a tapintás és a szaglás esetében. A szobor felfedezi magán a hallás szervét, és kialakít egy asszociációt a már meglevő tapintási (és esetleg szaglási) tárgykonstancia és a hangérzet között. Az asszociáció eredményeként a hangokat a tárgy tulajdonságainak tekinti. (Mindez ugyanígy áll az ízelelésre is.)

Bonyolultabb a helyzet, amikor a látást adjuk vissza a szobornak. Annak ugyanis, hogy a látási képet a szobor kihelyezi magából, nem a látási és a tapintási kép egyidejűségéből adódó asszociáció az elsődleges oka, hanem a látószerv felfedezése. Amikor a szobor a kezének mozgatásával lokalizálja látószervét, változást idéz elő a látási képben. Képzelnék el, hogy a szobrot fényinger éri; kezével megtalálja szemét — nem látja a fényt. Ha elveszi a kezét, újra lát. Tehát abban a pillanatban, amikor látószervét felfedezi, már tudja azt, hogy a látási kép oka rajta kívül van; anélkül tehát, hogy tapintási asszociációt építene ki. Azt a készséget azonban, hogy látási képei *adott*-tárgyakhoz kapcsolódjanak, feltétlenül a tapintás szerzetteti meg vele. A látási és tapintási kép asszociációjának eredményeként úgy ítél, hogy a szín a tárgyak tulajdonsága, és ugyancsak ennek az asszociációnak az eredménye az, hogy alakról, nagyságról, kiterjedésről és távolságról tud ítélni.

Összefoglalva tehát: a tapintás és látás kapcsolata esetén a tárgykonstrukciónak két jól elkülöníthető mozzanata van: 1. a látási kép kihelyezése a külső térbe, 2. a látási kép adott, egyedi tárgyakhoz kötése s e tárgyak külső, térbeli viszonyainak meghatározása.

Ezekután Condillac rátér az öt érzék együttes vizsgálatára. Itt a látás már úgy szerepel, mint amely önmagában ítél kiterjedésről, alakról, nagyságról és térbeli viszonyokról — az már tisztázott, hogy minderre a tapintás tanította. A látás olyannyira dominál az orientációs tevékenységben, hogy „szobrunk minden biztonnal azt hiszi majd, hogy a szagokhoz és hangokhoz a szem révén jut hozzá, ha egyszerre megadjuk neki a látást, a hallást meg a szaglást, és fölteszük, hogy ezt a három érzéket mindig együtt gyakorolja . . .”¹⁸

Tehát — állapítja meg Condillac végeredményben az öt érzékszerv együttes vizsgálatakor —, bár a szobornak komoly tévedései lehetnek ismeretei eredetét illetően, ez nem akadályozza meg abban, hogy jól orientálódjék, fellelje és kielégítse minden szükségletét. „Bárhogy is van a dolog, fölösleges neki erre nézve [ti. hogy ismereteink *valóban* tárgyakról vagy csak érze-teinkről tudósítanak] a nagyobb bizonyosság. Az érzékelhető tulajdonságok látszata elegendő ahhoz, hogy vágyait fölkeltsse, megtanítsa, mint vi-

¹⁸ Uo. 137. o.

selkedjék és boldoggá vagy boldogtalanná tegye; a tárgyaktól való függése pedig, amelyekre kénytelen a tulajdonságokat vonatkoztatni, nem engedi abban kételkedni, hogy vannak rajta kívül lények.”¹⁹ Ezzel Condillac tulajdonképpen a nem közvetlen realista ismeretelméletnek azt a szükségszerű gondolatát fogalmazza meg, hogy az *an sich* inadekvát ismeret is adekvát annyiban, amennyiben alapján olyan tevékenység folytatható, amely a létfenntartás követelményeinek megfelel.

b) Az ismeretelméleti rekonstrukció logikai síkja

Az *Értekezés az érzetekről* a külvilágról szóló fogalmaink (tárgy, tulajdonság, alak stb.) *pszichológiai genezisé*t adja meg egy rekonstrukciós folyamatban.²⁰ A pszichológiai genezis mögött azonban az a kérdés is meghúzódik, hogy az *érzeteinkben közvetlenül adott tények* alapján *mennyiben jogos* közvetlenül nem adott dolgokra *következtetni*. A negyedik rész ötödik — „Azoknak az ítéleteknek bizonytalanságáról, melyeket az érzékelhető tulajdonságok létezéséről hozunk” szóló — fejezete kifejezetten ezzel foglalkozik.²¹ Először arra a kérdésre keres választ, hogy mire következtethetünk pusztán a hangok, ízek, szagok és színek alapján. „Vannak-e hát a tárgyokban hangok, ízek, szagok, színek? Ki bizonyíthatja ezt be? . . . ezek az érzékek magukban véve csak azokról a módosulásokról értesíthetik [a szobrot], amelyeket tapasztal.”²² Utána teszi fel azt a kérdést, hogy mire következtethetünk a tapintás-érzetek alapján. A kiterjedést vizsgálja részletesen; azt, hogy mire lehet ésszerűen következtetni abból, hogy mi csak saját érzeteinkben észleljük. „Én nem mondom, hogy nincs kiterjedés, én csak azt mondom, hogy mi csak saját érzeteinkben észleljük. Ebből következik, hogy nem látjuk a testeket önmagukban. Lehet, hogy kiterjedtek, sőt talán ízesek, hangzók, színesek és szagosak, de lehet, hogy nem is olyanok . . . Ha nem volna tehát kiterjedés, az nem volna ok a testek létezésének tagadására. Ebből csak annyit lehetne ésszerűen következtetni, hogy a testek olyan lények, amelyek bennünk érzeteket keltenek, és amelyeknek tulajdonságairól nem állíthatunk semmit.”²³

Ezek a megfogalmazások már a pszichológiai genezis mögött meghúzódó *logikai genezis* problémájára utalnak. Hiszen az a kérdés, hogy a tudatunkban közvetlenül adott tények alapján mennyiben jogos közvetlenül nem adott dolgokra következtetni, nem más, mint hogy hogyan lehet az utóbbiakat az előbbieken alapján definiálni. A feladat tehát tulajdonképpen a külvilágról szóló fogalmaink elemzése.

Az ismeretelméleti rekonstrukció logikai síkja a nyelv logikai szerkezetének vizsgálatára szolgáló általános módszert igényel. Ez a módszer az érzetekről szóló *Értekezésben* még implicit, Condillac azonban több későbbi, *tudományelméleti* és *logikai* jellegű művében (*De l'art de raisonner*, *De l'art de penser*, *La logique* és *La langue des calculs*) megpróbálja kidolgozni.

Tudományelméleti fejtegetéseiben Condillac azokra az elvi és módszertani

¹⁹ *Uo.* 173. o.

²⁰ Condillac nemcsak az ismeretelmélet kardinális kategóriáinak kialakulását írja le, hanem olyan fogalmak pszichológiai genezisével is foglalkozik, mint „jószág”, „szépség”, „Isten”. (*Uo.* 168—171. o.)

²¹ *Uo.* 171. o.

²² *Uo.* 171—172. o.

²³ *Uo.* 172. o.

problémákra akar választ adni, melyek a természettudományok fejlődése folytán a XVIII. században kiéleződtek. „Bár a mérleg Newton és Descartes között egyensúlyban volt, maga az a tény, hogy rivális tudományos rendszerek léteznek, a dogma abszurditását sugallja.”²⁴ A rivális tudományos rendszerek hatására felmerülő problémák közül ekkor a tények, megfigyelések és elméleti feltevések, rendszerek viszonyának kérdése került középpontba.

Condillac szerint az igazi tudomány mindig csak a tényekből, megfigyelésekből indulhat ki: „Megfigyelt (constaté) tények, ezek a tudomány egyedüli alapjai.”²⁵ „Tény” minden dolog, „amit észreveszünk”. Ilyen kiindulás mellett arra a kérdésre kell választ adnia, hogy hogyan jutunk el a tényektől az elméleti feltevésekig. Ugyanis az elméleti feltevések rendszerezik úgy a tényeket, hogy azok a valóság szerkezetéről mondjanak valamit. De ha kiinduláskor csak tények állnak rendelkezésünkre, akkor ez körforgást eredményez, maga a rendszerezés előfeltételezi a rendszerezés eredményét.

A tények feldolgozását Condillac az evidenciára alapozza. Háromféle evidenciát különböztet meg: az érzéki evidenciát (évidence de sentiment), a tényevidenciát (évidence de fait) és az értelmi evidenciát (évidence de raison). A tudományos megismerést azonban csak az utóbbi kettőre alapozza. (Az érzéki evidencia egyébként a tényevidencia alesete, érzéki evidenciáról akkor beszélhetünk, amikor saját magunk megfigyelésekor tényevidenciánk van.) „Tényevidenciát nyerünk minden alkalommal, amikor mi magunk — saját megfigyelésünk által — győződünk meg a tényekről.”²⁶ (Azt megengedi, hogy a tények leírása is lehet többé-kevésbé evidens.) Tényevidenciánk van például arról, hogy a nap fölkel, lenyugszik stb. „A tényevidencia . . . adja minden anyagát annak a tudománynak, amelyet fizikának nevezünk . . .”²⁷ A fizika pedig Condillacnál a tapasztalati tudományok összessége! „A fizika annak tudománya, ami rajtunk kívül (van és) érzékelhető.”²⁸

Ahhoz azonban, hogy elméleti, tudományos feltevéseket tegyünk, a tényevidencia nem elegendő, mindig az értelmi evidenciának kell kísérnie. Az értelmi evidencia két kijelentés azonosságának észrebevését jelenti. Condillac példája: annak a kijelentésnek az igazságáról, hogy „kettő meg kettő az négy”. értelmi evidenciánk van, hiszen értelme azonos a „kettő meg kettő az kettő meg kettő” kijelentés értelmével. „Egyik a másiktól csak kifejezésben különbözik.”²⁹

A tapasztalati tudományok elméleti feltevéseire, következtetéseire ez úgy vonatkozik, hogy akkor vonhatunk le a megfigyelt tényekből elméleti következtetést, ha ez egy elméleti kijelentés formájában a fenti értelemben azonos a megfigyelési kijelentéssel vagy a megfigyelési kijelentések egy sorával. Azt azonban Condillac világosan látja, hogy a tapasztalati tudományok esetében egy elméleti kijelentés csak a megfigyelési kijelentések végtelen sorá-

²⁴ Ch. C. Gillispie: *The Edge of Objectivity. An Essay in the History of Scientific Ideas.* Princeton University Press, 1960. 157. o.

²⁵ Condillac: *Traité des systemes.* I. köt. 123. o.

²⁶ Condillac: *De l'art de raisonner.* I. köt. 620. o.

²⁷ *Uo.* 673. o.

²⁸ *Uo.* 619. o.

²⁹ *Uo.* 620. o. Condillac „értelem” és „kifejezés” megkülönböztetése nagyon emlékeztet a fregei „értelem” és „jelentés” megkülönböztetésre. (G. Frege: *Über Sinn und Bedeutung. Zeitscher. f. Philos. u. philos. Kritik*, 1893.) Érdekes, hogy — mint azt később látni fogjuk — Condillac az „azonosság paradoxonához” hasonló gondolatmenet eredményeként teszi meg a megkülönböztetést.

val lehetne azonos, ezért megengedi, hogy már bizonyos számú (esetleg egy) megfigyelés alapján következtetéseket vonjunk le, ezt a következtetést azonban azonnal konfrontálni kell a tapasztalattal. „Ha tehát egy megfigyelésből következtetést vonunk le, az értelmi evidenciát szükséges újabb tapasztalatokkal megerősíteni (confirmer).”³⁰ Az újabb tapasztalatokkal való megerősítést sikertelen falszifikációs kísérletnek kell értenünk, mivel Condillac szerint az, ha egy hipotézis szerencsésen magyaráz jelenségeket, még nem biztosíték arra, hogy a hipotézis jó, előfordul, hogy a tények hamis hipotézist támasztanak alá.³¹ Condillac nemcsak elméletileg vizsgálja, hogy milyennek kell lennie a tudomány felépítésének, hanem egy konkrét tudományos rendszer elemzését is elvégzi a *De l'art de raisonner* harmadik könyvében, ahol Newton rendszerében mutatja be a tényevidencia és az értelmi evidencia együttjárását.

A továbbiakban Condillac arra a kérdésre keres választ, hogy ha egy elméleti kijelentés végtelen sok megfigyelési kijelentésnek felel meg, akkor hogyan dönthetjük el az elméleti kijelentés igazságát. Össze kell-e vetnünk az elméleti kijelentést minden esetben a tényekkel, vagy van más módszer is az igazság eldöntésére? Válasza szoros kapcsolatban van a tudomány nyelvről és helyes felépítéséről alkotott véleményével.

Ahogy a korábbiakban erre már utaltunk, csak az olyan rendszert tartja igazán tudományosnak, amelyik jól megfigyelt tényekből indul ki. Az általános és elvont maximákból, valamint a hipotézisekből való kiindulást egyaránt elveti.³² Kiindulásakor tehát a tudomány néhány — közvetlenül ellenőrizhető — megfigyelési kijelentésből áll.

Ezek a megfigyelési kijelentések az érzékelhető dolgok *analízisének* eredményei. A condillac-i analízis tulajdonképpen az analízis és a szintézis egysége. Példája a következő: Késő éjszaka megérkezünk egy kastélyba, ahonnan hatalmas, de számunkra teljesen ismeretlen tájat lehet belátni. Kora hajnalban kinyitunk egy ablakot, és megcsodáljuk a táj szépségét. Egy pillanat alatt benyomást gyakorol ránk, még percekig csodáljuk, de ha becsukjuk az ablakot, nem tudunk számot adni arról, amit látunk. Nyissuk ki újra az ablakot, de most már ne próbáljuk a dolgok sokaságát egyszerre felfogni, hanem minden részletet külön-külön nézzünk meg, egyiket a másik után. Most már el tudjuk mondani, hogy milyen részletei vannak a tájnak, de ezek a részletek nem állnak össze egésszé. Ahhoz, hogy vissza tudjuk adni azt, amit megfigyeltünk, az egymás után megfigyelt részleteket vissza kell helyezni abba az egyidejű rendbe, amelyből kiragadtuk őket.

Az analízisnek Condillac két fokát különbözteti meg. Az előbb az érzékelhető dolgok analízisére példa, ami „. . . nem más, mint egy tárgy tulajdonságainak megfigyelése egy szukcesszív rendben abból a célból, hogy a lélekben majd abba a szimultán rendbe helyezzük őket, amelyben léteznek.”³³ Az első mozzanat, a szukcesszív sorban való rendezés, megalapozatlan, mivel itt Condillac hierarchiát tételez; az analízis és az analízis eredménye tulajdonképpen kölcsönösen egymást alapozzák meg.

Az analízis második foka a gondolkodás analízise, melynek révén egzakt ideákhoz, igaz ismeretekhez juthatunk. Ez voltaképpen ismereteink (fogal-

³⁰ *Uo.* 637. o.

³¹ Condillac: *Traité des systèmes*. I. köt. 121. o.

³² *Uo.*

³³ Condillac: *La logique*. II. köt. 376. o.

maink) olyan elemzése, melynek segítségével elkerülhetjük, hogy értelmetlen kijelentéseket tegyünk.

Visszatérve az eredeti gondolatmenethez: a megfigyelési kijelentések igazságát — amely megfigyelési kijelentések az érzékelhető dolgok analízisének eredményei — a tapasztalat dönti el. Condillacot az a probléma foglalkoztatja, hogyan lehetne a tudományos kijelentések igazságának eldöntését analitikussá tenni, azaz hogyan lehetne elérni, hogy a tapasztalati tudományok is olyan egzakttá váljanak, mint a matematika. (A matematika Condillac számára csak annyiban különbözik a többi tudománytól, hogy már „jól van kifejtve”, azaz a matematikai kijelentések igazsága analitikus.)

Koncepciója a következő: akkor jutunk egzakt tudományokhoz, ha a tudomány nyelve „jól van megalkotva” (une langue bien faite): „... egy jól kifejtett tudomány nem más, mint egy jól megalkotott nyelv.”³⁴ De hogyan érhetjük el, hogy a tudomány nyelve jó legyen? Az analízis segítségével. Condillac megköveteli, hogy az elméleti kijelentések értelmi evidenciával bírijanak (erről a korábbiakban már esett szó). Az azonban, hogy egy kijelentés bír-e értelmi evidenciával, nem látható be közvetlenül; ezért van szükség analízisre. Condillac példája az egzakt tudományra a matematika, mert „A matematika jól kifejtett tudomány, nyelve az algebra . . . a matematika, melyet ki fogok fejteni ebben a műben, alárendelt tárgya egy sokkal bővebb tárgynak. Arról van szó, hogy világossá tegyem, hogyan lehetne minden tudománynak megadni azt az egzaktságot, melyről azt hiszik, hogy kizárólagosan a matematika osztályrésze.”³⁵

A kijelentések értelmi evidenciája a kijelentésben szereplő fogalmak azonosságát jelenti. Ahol az azonosság közvetlenül belátható (vagyis a kijelentés formája „ $A=A$ ”), ott nincs szükség analízisre. Az ilyen típusú azonosságot Condillac triviális azonosságnak nevezi. A tudományos kijelentéseknél azért van szükség analízisre, mert ebben az esetben nem triviális azonosságokról van szó, nem a szavak, hanem az ideák azonosságáról. „Két azonosságot kell megkülönböztetnünk, egyet a szavakban és egyet az ideákban; azt feltételezték, hogy minden azonos kijelentés triviális, mert minden szavakban azonos kijelentés valóban triviális; és nem is gyanították, hogy egy kijelentés nem lehet triviális, ha az azonosság csak az ideákban van meg.”³⁶

A matematikai bizonyítás mindig ilyen azonos kijelentések sorozata. Az analízis feladata az, hogy az ideák azonosságát, amely közvetlenül nem látható be, a szavak azonosságának formájára hozza, és így a kijelentés igazságát közvetlenül beláthatóvá tegye. Például azon kijelentés esetén, hogy „a háromszög a síknak három egyenes által határolt része”, analízisnek kell alávetni a háromszög fogalmát, és kimutatni, hogy itt csak szavak különbségéről van szó, az idea ugyanaz, hiszen mi a síknak három egyenes által határolt részét nevezük el háromszögnek. (Ugyanaz az idom felül $m\epsilon z$ a „háromszög” ideájának, mint amely „a sík három egyenes által határolt része” kifejezés ideájának.) Így az eredetileg „ $a=b$ ” formájú kijelentést lefordíthatjuk a triviális „ $a=a$ ” kijelentésre, melynek igazsága már közvetlenül belátható.

³⁴ Condillac: *La langue des calculs*. II. köt. 420. o.

³⁵ *Uo.*

³⁶ *Uo.* 432. o. (Az ideák azonosságáról szóló elméletet Condillac Locke-tól merítette. Vö.: *An Essay Concerning on Human Understanding*. London 1690. IV. könyv, XII. fejezet 7.§)

Ezzel a módszerrel a tudományos kijelentés igazsága teljesen egzakt módon, a kijelentésben szereplő fogalmak analizisével eldönthető. Az analízis ugyanis „mindig meghatározza a szavak értelmét”.³⁷ Egy tudományos kijelentés tehát akkor egzakt, ha analízis segítségével „azonos kijelentésre lefordítható”.³⁸ Az azonos kijelentések sorozatán való haladást Condillac egy nem matematikai példán is bemutatja: a newtoni fizika kifejtésén. (*De l'art de raisonner*, harmadik könyv.)

Mint láttuk, Condillac a tudomány helyes felépítésére vonatkozó nézeteinek kifejtésekor kísérletet tesz a nyelv logikai analizisének mint általános módszernek kidolgozására. A tudomány elméleti kifejtése szerinte akkor helyes, ha olyan, mint egy jó nyelv, ha egyetlen szót sem használunk anélkül, hogy ne ismernénk az értelmét, és ha azonos kifejezések sorozatán haladunk. A nyelvi elemzést mint általános módszert a következőkben foglalja össze: „Minden nyelv egy analitikus módszer, és minden analitikus módszer egy nyelv. Ezt a két igazságot, amelyik legalább annyira egyszerű, amennyire új, már kimutattam; az elsőt nyelvtanomban, a másodikat pedig logikámban.”³⁹

A nyelv logikai elemzése és ezen keresztül bizonyos fogalmaink elemzése) az egyetlen módszer Condillac szerint, amellyel helyes tudományos ismeretekhez lehet jutni, mert egyedül ez biztosítja, hogy kijelentéseink valóban a külvilágról való tudásunkat fejezzék ki. Ez a módszer egyben lehetetlenné teszi, hogy értelmetlen kijelentéseket tegyünk a külvilágról, — Condillacal szólva — az érthetetlen „tudományos zsargontról”, a rossz értelemben vett metafizikát. Akik ezt a módszert nem követik, azok „üres fogalmakat és értelmetlen szavakat vesznek fel alapelvként, tudományos zsargontról csinálnak maguknak, melyben látni vélik az evidenciát... Gondolataikat képtelenség lenne analizálni, mivelhogy ezek a gondolatok maguk sem analízis művei.”⁴⁰

Ezzel a locke-i kiindulás következetes végigvitele elérkezett utolsó fázisához, amely nem más, mint a metafizikának mint *értelmetlen kifejezések halmozásának* elvetése. Azt az utat, amelyik erre a konklúzióra vezet, a korábbiakban *pozitív metafizikaellenességnek* neveztük. A pozitív metafizikaellenesség tehát nem más, mint a kiinduló metafizikaellenes attitűd *bizonyítása*: a rendszer saját kiindulását igazolja. Kiinduláskor csak biztos tényekre *épített*, végeredményben kimutatta, hogy csak a tényekről szóló kijelentések *értelmese*k.⁴¹

³⁷ Uo. 403. o. Ez az a gondolatmenet, melynek eredménye az „értelme” és „kifejezés” megkülönböztetés.

³⁸ Condillac: *De l'art de raisonner*. I. köt. 630. o.

³⁹ Condillac: *La langue des calculs*. II. köt. 419. o.

⁴⁰ Condillac: *La logique*. II. köt. 378. o.

⁴¹ A modern pozitívizmus metafizikaellenessége *szerkezetileg* nagyon hasonlít a condillaci pozitív metafizikaellenes rendszerre. A neopozitivisták *előfeltételezték*, hogy csak a tudományos kijelentések *értelmese*k, ennek bizonyítására dolgozták ki a verifikációs elvet; a verifikációs elv segítségével *bizonyítható* a kiinduló metafizikaellenes attitűd. A verifikációs elv segítségével a neopozitivisták azt határolják el *logikailag* a metafizikától aminek *ténylegesen* értelmét látják. Ezt a verifikációs elv többszöri átfogalmazása igazolja ezekre az átfogalmazásokra éppen azért volt szükség, hogy csakis a tudományos kijelentések legyenek értelmesek. (Vö. Nyíri János Kristóf: *Isteni beszédhibák. A neopozitívizmus valláskritikája. Világosság* 1967/5. sz.)

3. A prepozitivizmus „gyakorlata” — az ideológiai iskola

A condillaci pozitív metafizikaellenes rendszer logikailag implicit lehetőségeit történetileg az ideológiai iskola⁴² valósította meg. A condillaci rendszer végső soron egy rekonstrukciós folyamattal igazolta saját metafizikaellenes kiindulását — az ideológusok azonban e rekonstrukció megalapozását még mindig túlságosan „metafizikainak” tartották. Műveikben — Condillac értelmezésén és bírálatán, valamint az aktuális politikai kérdésekben túlmenően — a rekonstrukciós folyamat *tudományos* megalapozására törekedtek. Ez a törekvés két fő vonalon haladt: a pszichológiai kiindulás tudományossá (a szó tulajdonképpen értelmében *pszichológiaivá*) tétele mellett a rekonstrukciós folyamat *nyelvi-logikai* megalapozását is megpróbálták tudományossá tenni.

A pszichológiai kiindulás tudományossá tételét Cabanis⁴³ végzi el. A condillaci rendszerben mozogva a filozófia feladatát „ideáink analízisében” jelöli meg, mely analízis a tények megfigyelésén alapszik. Ebből az analízisből kiderül az, hogy minden ideánk (minden ismeretünk) az érzetektől ered. A továbbiakban azonban — mondja Cabanis — nem csak azt kell vizsgálnunk, hogy melyik érzékünknek mennyi és milyen ismeretet köszönhetünk, mert ez az egyoldalú vizsgálat végső soron azzal a „metafizikai” eredménnyel zárul, hogy minden ép érzékekkel rendelkező ember azonosan fog vélekedni a világról és nagyjából azonosan fog cselekedni — márpedig ez nyilvánvalóan téves eredmény. Ahhoz, hogy megmagyarázhatjuk azt a tényt, hogy az emberek különbözőképpen vélekednek és cselekednek (Cabanis főként a morális cselekvést vizsgálja), meg kell vizsgálni azokat a valóságos idegi, fiziológiai folyamatokat, amelyekben a külvilággal való kapcsolatunk lejátszódik. Cabanis végez is ilyen vizsgálatokat, és ezzel távlatokat nyit az ideg- és az agyfiziológiai vizsgálatok előtt.

Cabanis Condillacot bírálva megjegyzi, hogy Condillac tulajdonképpen ott tévedett, amikor minden velünk születettséget elvetett: a testi adottságok ugyanis mégiscsak velünk születnek, és — bár nem ismeretek — nagymértékben befolyásolják az ismeretszerzés lehetőségét. Ha tehát a filozófia feladata ismereteink analízise, akkor ki kell mutatni — vonja le a következtetést Cabanis — hogy megismerési folyamatainkat fiziológiai adottságaink határozzák meg. (Cabanis ezt úgy értette, hogy bizonyos fiziológiai adottságok *egyértelműen* meghatározzák a pszichés működéseket, sőt a morális cselekvést is! — és meg is kísérte, hogy ezeket az összefüggéseket kimutassa.)

Az ideológiai iskola másik fő képviselője, Destutt de Tracy,⁴⁴ elfogadván a pszichológiai kiindulást (Cabanis kiegészítésével), a külvilág fogalmának megalapozását próbálja tudományossá tenni. Abból indul ki, hogy a tapintásérzet tárgyi sajátosságaira alapozott rekonstrukció tulajdonképpen meta-

⁴² Az ideológiai iskola a XVIII. század utolsó évtizedeinek legnagyobb hatású filozófiai irányzata Franciaországban. A kor legjelentősebb filozófusai, politikusai, írói és tudósai tartoztak hozzá (Condorcet, Destutt de Tracy, Cabanis, Volney, Garat stb.). Maga az „ideológia” elnevezés de Tracytól származik (a félreérthető „metafizika” szó kiküszöbölésére javasolta). Azt a tudományt jelölte vele, amely ideáink elemzésével foglalkozik. Az ideológiai iskola képviselőinek társadalmi-politikai tevékenységéről I. F. Picaudet: *Les idéologues*. Párizs 1891. 1. feje.

⁴³ Pierre Jean Cabanis (1757—1808) orvos és filozófus, az ideológiai iskola egyik vezető képviselője. Főműve: *Rapport sur le physique et le moral*.

⁴⁴ Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754—1836) a századforduló legnagyobb hatású filozófusa Franciaországban. Legjelentősebb műve: *Éléments d'idéologie*.

fizikai alapokon nyugszik: semmi egyéb alapunk nincs arra, hogy a tapintás-érzeteket az érzetminőségek különbségén túlmenően megkülönböztessük a több érzettől és biztosak legyünk abban, hogy a tapintható sajátosságok a tárgyak tulajdonságai, mint az, hogy a racionális metafizikák is éppen ezeket a tulajdonságokat tüntették ki mint az anyagi szubsztancia attribútumait. Az a nézet, mondja de Tracy, hogy a kiterjedés vagy a szilárdság érzete inkább a tárgy tulajdonsága, mint a szag- vagy színérzet, egyedül erre támaszkodik. A rekonstrukció tulajdonképpeni feladata az, hogy a *pusztán* szubjektívban jelentkező fogalmaink segítségével definiálni tudjuk az objektivitásról szóló fogalmainkat. Ezért de Tracy egy olyan pontot keres, amelyik valóban csak szubjektív, de valamilyen módon utal az objektivitásra. Ezt az „akarat” és az „ellenállás” érzetében véli megtalálni. A továbbiakban ezen érzetek (illetve a róluk szóló fogalmaink) segítségével elemzi a külvilágról szóló fogalmainkat. (A tárgy fogalmát például — ahogyan erre a korábbiakban már utaltam — úgy határozza meg, hogy tárgy az, „ami akaratunknak ellenszegül”.)

A filozófia feladatát de Tracy is ideáink analízisében látja. Ezt az analízist a *Principes logiques ou recueil de faits relatifs à l'intelligence humaine* című művében el is végzi. *Nyelvi-logikai* elemzésnek veti alá a külvilágról szóló fogalmainkat (elsősorban azokat, melyek a racionális metafizikáknak is alapfogalmai, mint „anyag”, „tér”, „idő” stb.). Elemzésének eredménye az, hogy a külvilágról szóló fogalmaink jogosultak mint *tudományos* alapfogalmak, minden egyéb használatban azonban jogosulatlanok, és metafizikai spekulációkhoz vezetnek.

Cabanis és de Tracy mellett az ideológiai iskola többi képviselője is szorosban kapcsolódott Condillachoz, bizonyos értelemben pedig az egész francia felvilágosodáshoz. Jelentőségük éppen abban áll, hogy a francia felvilágosodás gondolatvilágát közvetítették a XIX. század számára. (Közvetítő szerepük különösen termékeny volt, mivel a forradalom idején csaknem egy évtizedig ők voltak a hivatalos filozófiai irányzat. Részben ezzel magyarázható az, hogy a pozitívizmus olyan jó talajra talált a francia értelmiség körében.) Az ideológiai iskola közvetítő szerepe történetileg nagyon jól kimutatható: bizonyítható, hogy közvetlenül kapcsolódtak a francia felvilágosodáshoz, de bizonyítható az is, hogy a XIX. századi pozitívizmus sokat merített tőlük.⁴⁵

Ez a történeti folytonosság azonban felvet egy problémát: hogyan lehetséges az, hogy a francia felvilágosodás gondolatvilága — annyi társadalmi-politikai változás után — aktuális maradt a XIX. század számára?

Az aktualitás valószínűleg annak köszönhető, hogy a filozófiával szembeni elvárások tekintetében a XVIII. század előlegezte a XIX. század igényeit. Nem azt kívánták már a filozófiától, hogy egy racionális világképben megalapozza vagy integrálja a tudományok tényeit, hanem annak módszertani megalapozását, hogy a világról szóló kijelentéseinkben *csakis* ezeknek a tudományos tényeknek van létjogosultságuk. Különösen élesek az ilyen megfogalmazások

⁴⁵ A pozitívizmus felé való közvetítés legszebben François Thurot-nál, az ideológiai iskola egyik jelentős, de elfelejtett képviselőjénél mutatható ki. Picavet mondja róla az idézett művében, hogy „egyike azoknak a szerény embereknek, akiknek munkáit felhasználják, de akiket nem szokás idézni”. Főműve: *Introduction à la philosophie*. Terminológiájában nagyon közel állt Comte-hoz. Az igazi tudomány, a pozitív ismeret szerinte nem egyéb, mint jól megfigyelt tények sora, amely megengedi, hogy előrelássuk, milyen tényeknek kell bekövetkezniök. Ismereteinknek három fokát különbözteti meg: a teológiai, a metafizikai és a pozitív fokot (1799!). (Lásd: Jankovich Ferenc utószavát az *Értekezés az érzetekről* magyar kiadásához, 247. o.)

d'Alembert-nál (*Discours préliminaire de l'Encyclopédie* és *Essai sur les Élémens de Philosophie*) és Condillacnál, akinek egész prepozitivizmusa tulajdonképpen abban áll, hogy megpróbálja megadni ezt a módszertani megalapozást.

Ezzel a XVIII. század előkészítette a XIX. század tudományfilozófiáját, anélkül azonban, hogy *lapos pozitivizmusát* előkészítette volna. A tudomány náluk még nem helyettesítette a filozófiát, a filozófiának — a meghirdetett programon belül — még megvoltak a maga konkrét feladatai. Ezeket a feladatokat legvilágosabban Condillac jelölte ki, sőt kísérte meg végrehajtani, ezért kapcsolódtak hozzá az ideológusok, akik ezeket a feladatokat elvégezve a „gyakorlatban valósították meg” Condillac prepozitivizmusát. (Elsősorban az oktatás gyakorlatában, mivel ők voltak a forradalom által létrehozott iskolák tanárai.)

A „gyakorlati megvalósításban” nagy szerepe volt az *Institut National*-nak, „mivel magába foglalta az emberi ismeretek minden ágát, egyesítve a tudományok és művészetek legjelentősebb képviselőit, egy valóban élő Enciklopédia volt, amely munkájában meg tudta valósítani azt a fejlődést, melyet Descartes és tanítványai, melyet Turgot, Condillac és Condorcet hirdettek meg az emberiségnek”.⁴⁶ Az *Institut* programul tűzte ki azt, amit a XVIII. század követelt a filozófiától: a tudományosságot és az egzakttságot⁴⁷. A filozófiai diszciplínák az *Institut* második osztályát alkották („classe des sciences morales et politiques”). „A második osztály megalakulása minden tagja számára azt a — nem könnyű — kötelezettséget jelentette, hogy a tudományok és a művészetek tökéletesítésén munkálkodjék — ez pedig egyike a XVIII. század filozófiája által gyakorolt hatás eredményeinek. Voltaire és Condillac, Turgot, Helvétius, Rousseau, Condorcét és még élő tanítványaik olyan fejlődési fokra akarták juttatni a morális tudományokat, amilyen fejlettek a matematikai, fizikai és természettudományok voltak.”⁴⁸

Az ideológusok „hivatalos” pályafutása azonban hamarosan véget ért. *Bonaparte* még támogatta az 1795-ben megalakult *Institut*-t és második osztályát, *Napóleonnak* azonban nem volt szüksége az ideológusokra. (Több alkalommal „legádázabb ellenségeinek” nevezte őket.) Hivatalosan háttérbe kerültek, *Napoleon* az *Institut* többi osztályát fejlesztette rovásukra, filozófiai síkon pedig a romantikusokat játszotta ki ellenük. 1802-ben jelent meg a *Génie du christianisme* — 1803-ban megszűnt a „morális és politikai tudományok osztálya”. (Csak 1833-ban újította fel az Akadémia.)

Az ideológiai iskola teljesítette azt a feladatot, amelyet a XVIII. század meghagyott neki — ezen a vonalon a filozófiának nem maradt több tennivalója, hacsak az nem, hogy tehetetlenségét rendszerben fejtse ki.

⁴⁶ Picavet: *Les idéologues*. 69—70. o.

⁴⁷ „... megvizsgálták az ideák egymástól és az emberi test fiziológiai folyamataitól való függését. A lelki életet mint a képzetek mechanikáját kívánták megmagyarázni, és ezáltal a filozófiát egy egzakt tudomány rangjára emelni.” — írja *Adorno* az ideológusokról. (Horkheimer—Adorno: *Sociologica* II. Frankfurt am Main 1962.)

⁴⁸ *Uo.* 70. o.

ПРЕПОЗИТИВИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ КОНДИЛЬЯКА

А. Эрдели

Философия Кондиляка означала высшую точку антиметафизических течений французского просвещения. Кондиляк является предвестником позитивизма в двойном смысле. Его учение исторически подготовило французский позитивизм; *École Idéologique* явилась посредником между Кондиляком и позитивистами. В то же время философия Кондиляка может рассматриваться как антиципация неопозитивизма. Связь в этом отношении логическая; ее наличие может быть доказано структурным анализом системы Кондиляка.

PREPOSITIVIST TENDENCIES IN CONDILLAC'S PHILOSOPHY

A. Erdélyi

Condillac's philosophy is the culmination of the antimetaphysical tendencies of the French Enlightenment. Condillac is the precursor of positivist philosophy in two senses. His teaching historically prepared the way for French positivism; it was the *École Idéologique*, which acted as a mediator between Condillac and the positivists. Condillac's philosophy on the other hand is an anticipation of neopositivism. The contact is *logical* in this sense; its existence is proved by a structural analysis of Condillac's system.

A filozófus morális küldetéséről

A *Kortárs*¹ 1968 évi 8. száma közli Heller Ágnesnek a *Lukács Festschriftben 1965-ben, tehát, hárcm évvel ezelőtt megjelent, címünkben idézett tanulmányát.*

Nyilván azért, mert a szerző és szerkesztő egyaránt úgy érzi: az írás mond valamit a *mai magyar* olvasónak is.

A szerző cikke közvetlenül a filozófushoz szól. Elemzi küldetését, társadalmi magatartásának jellemző vonását. „Ez a ‚valami‘ . . . amit a filozófus ‚reprezentál‘, nem egyéb, mint a *gondolkodás és magatartás egysége, világkép és morál, elmélet és cselekvés totalitásának megvalósítása.*” (1300. o.) Heller szerint a filozófusi magatartásnorma Szókratész óta érvényes, előtte élt a társadalomban az az egység — elmélet és magatartás —, amelyet megfogalmaz, azóta azonban elveszett, pontosabban: a reprezentáns filozófus hordozza.

Elgondolkoztató, hogy bár igyekszik a filozófus küldetését a társadalom többi, nem filozófus tagjának küldetésével egységben megfogalmazni, a filozófusit mégis elszakítja a „mindnapiól”: az elmélet és magatartás egysége Hellernél olyannyira csakis filozófusi specialitássá nő, hogy a „minden nap” emberének, sőt még a többi tudomány tudósainak, így pl. a természettudósoknak sem lehet morális küldetése.

De elgondolkoztató a filozófia és politika Heller által felvázolt viszonya is. Heller szerint a politika és filozófia a történelem során szétvált, de ismét egyesülniük kell, mégpedig azáltal, hogy a filozófusnak fel kell ismernie saját korának *politikusat*, aki a nép, a történelem érdekeit támogatja, s ugyanígy a politikusnak is fel kell ismernie a politikáját hasznosan befolyásoló (vagy hátráltató) *filozófust* — vagyis mindkettőnek fel kell ismernie egymást.

Itt mindjárt elgondolkoztató: nem lenne-e helyesebb inkább azt az *objektíve* közöset, azt a *funkcióbeli azonosságot keresni*, amelynek alapján létrejöhet a politika és filozófia egyesülése? Nem túl szubjektív-e tudományos programnak a csupán a felismerő *személyek* felismerésére irányuló kutatás? Hiszen a politikus is, a filozófus is csak ember, akit az effajta „felismeréséber” a személyes érzelmei tagadhatatlanul fokozottan befolyásolnak, félrevezethetnek. Hegel pl. nem ismerte fel Beethovenben kora zenészét és zenéjében kora zenéjét. Goethe sem, pedig a művészet igazán saját területe volt, saját egy-

¹ 1968 aug. elején jeleztem a *Kortárs*nak, hogy reflektálni szeretnék Heller Á. álláspontjára. A vitacikk elkészült, rajtam kívül álló okok következtében azonban most és itt jelenhetett meg.

azon tevékenységi körén belüli felismerésről, megítélésről volt tehát szó, nem pedig kettőről — mint pl. a filozófiáról és politikáról, melyek, ha jól értettem, Heller szerint sem abszolút azonosak —, ahol joggal feltételezhető, hogy az egybevető megítélés bizonytalansága is nagyobb. Ugyan lehet, hogy aggodalmaimat rosszul példáztam, hiszen *mondta-e valaki, hogy Goethe vagy Hegel „representáns” filozófusok voltak? . . .*

Elgondolkozhatunk pl. azon is, hogy Heller szerint a forradalmár nem eshet kétségbe. Ne gondoljunk arra, hogy pl. József Attila is összeropant, s előtte valószínűleg kétségbeesett. Nyugtassuk meg magunkat azzal, hogy ő sem volt „representáns filozófus”.

De ha itt sikerült is megnyugodnunk, azért még mindig marad egynéhány nyugtalanító gondolatunk. Így pl. azzal kapcsolatban, hogy a szerző a felháborodást oly nagyon elvontan, történelmietlenül (a fogalmazásnak ez a módja egyébként a cikk egészét jellemzi, de erről majd később) és általában pozitív magatartásnak fogalmazza meg. Így oka *éppúgy* lehet pl. a fasizmus, mint a „bürokráciával terhes” szocializmus. S hogy *egyaránt forradalmár-e* az, aki a fasizmuson és a szocializmuson *egyaránt háborodik fel*? Ez tulajdonképpen annak a problémája, hogy a két esetben *azonos-e* a kritika tárgya. A kellő differenciálás híján azonban *az sem világos, hogy mi az a „más”*, amelynek a „felháborító objektum” helyét el kellene foglalnia.

De vajon nem tévesen nyugtalanítjuk-e a felháborodás túlzott elvontsága tekintetében, hiszen Heller mércéje első pillantásra konkrétan tűnik: „A nagy reprezentatív filozófusok mindig állítottak erkölcsi mércét korukkal szemben . . .” (1308. o.), és akkor háborodtak fel, ha ez — ti. akkor —, összemérve az általuk felállított *erkölcsi* mércével, értéktelennek minősül.

S ezzel elérkeztünk az egész tanulmány kardinális kérdéséhez: a filozófus mércéjéhez, ill. a filozófusi magatartás normájához.

Heller írásának kétségtelen érdeme, hogy — szélesítve ezzel a filozófiai vizsgálódás körét — felveti a filozófiai magatartás normájának problémáját s kidolgozásának szükségességét. *De ahogyan teszi és amilyen eredményre jut, azt alapjában kell megkérdőjelezni.* Ahogyan ugyanis Heller a filozófus társadalom-mércéjét csakis erkölcsivé teszi, ugyanúgy a filozófusi magatartás normáját is pusztán *erkölcsi* vonatkozásban elemzi, mindkettőt elszakítva *filozófiai alapjuktól*, s helyette az erkölcsi és filozófiai azonosságának alapjára helyezkedik.

Egy mérce azonban nem lehet független annak a tudománynak a jellegétől — adott esetben tehát a filozófiáétól —, amelyben alkalmazzák. Azaz: *a filozófus mércéje és normája filozófiai kell hogy legyen*, még az erkölcsi mércéje is.

A filozófiai és az erkölcsi csak akkor lehetne azonos, ha a filozófia egyenlő lenne a morállal. A kettő azonban nem azonos, mert *azok az objektumok, amelyekkel a filozófia foglalkozik — a filozófia tárgya — nem pusztán erkölcsi jellegűek*; és azért sem, mert filozófiailag vizsgálni, értékelni \neq erkölcsi meghatározottság aspektusából elemezni. (Nem is beszélve arról — nem szakterületem az etika —, hogy leszűkítheti-e a filozófus az etikai megítélést pusztán a következmény vállalására, és még itt is csak a kimondott szavak vonatkozásában — „Minden következményt vállalnia kell a kimondott szóért.” 1302. o.)

Miből ered Hellernek a filozófiát és az erkölcsöt azonosító felfogása? Alapvetően a filozófia feladatáról vallott felfogásából.

A filozófia feladata Heller szerint az ember világban betöltött helyének keresése. (1306. o.)

Az ember-világ viszonyt csak akkor fogalmazhatjuk meg helyesen, ha egyik tagját sem hiposztazáljuk. Heller azonban az embert tartja hangsúlyosabbnak.

Ugyanezért, mivel filozófiája középpontjává, vezérfonalává elsőnek teszi a „vizsgáld meg önmagad” elvét, lesz Hellernél „az első filozófus” Szókratész. *Szókratész előtt is voltak azonban jelentős gondolkodók . . . Őket Heller nyilván azért nem vette figyelembe, mert nemcsak „önmagukat”, hanem — mégpedig elsősorban — a „világot” is meg akarták ismerni, ha tehát őket is figyelembe vette volna a filozófusi magatartás normájának megállapításához, nem állíthatná, hogy a filozófia feladata az ember helyének keresése; vagy legalábbis azt kellene mondania, hogy ezt a feladatot a filozófia csak akkor tudja megoldani, ha egyben a világot is kutatja, amelyben él az ember, azaz vizsgálódásaiba be kell vonnia az ember környezetét is. Azért is Szókratész lesz az első filozófus, mivel ő valósítja meg a filozófus magatartásnak azóta is minden filozófus által képviselendő általános helleri normáját; „A magatartás és világkép egysége Sokrates óta minden filozófus vállalt sorsa és osztályrésze.” (1301. o.)*

Ez a filozófusi magatartásnorma azonban megkérdőjelezhető — mégpedig azért, mert mint láttuk, a filozófia és erkölcs azonosításán alapszik.

De Heller koncepciójában nemcsak ezzel a hibával találkozhatunk, hanem a filozófus küldetésének történelmietlen felfogásával is. Ez a hiba akkor válik nyilvánvalóvá, ha a filozófus küldetését a filozófia feladatával való kapcsolatában vizsgáljuk. Heller azonban nem ezt teszi. Ha ugyanis így tenne, akkor nem kerülhetné meg, hogy az elmélet és gyakorlat egysége — szándékosan írok gyakorlatot s nem magatartást, noha Hellernél, szinoníma a kettő — mint filozófiai követelmény — és nem mint morális mérce — a filozófia történetének egy késői pontján jelent meg. Az egység *felismerése*, tudatosítása tehát *fejlődés eredménye* volt. A filozófusnak a szerző által körvonalazott küldetése tehát nem lehet azonos a filozófia kezdete óta.

Mi tehát a szerző fejtegetésének hibája? Az, hogy nála a norma — ti. a reprezentatív filozófus feladata — olyan általános (. . . „a filozófus, mint egyén, mint reprezentatív személyiség képvisel valaminő ’általánost’ a konkrét történelmi folyamattal . . . szemben”. 1300. o.), amelynek *nincs keletkezés-története*, amely időtlen, örök érvényű, a filozófia kezdetén éppúgy, mint napjainkban fennálló.

Ezzel szemben véleményünk szerint: az elmélet és gyakorlat egysége mint filozófusi magatartás-norma történelmileg alakult ki, megszületése annak a kérdésnek filozófiai elemzéséhez kapcsolódik: *mi a filozófia helye, funkciója a világban, a társadalomban?*

E kérdés pedig a XIX. sz.-ban született meg a klasszikus német filozófiában. Megfogalmazása és első absztrakt — s eléggé ellentmondásos — megválaszolása Hegel nevéhez fűződik. Nála az abszolút eszme, a filozófia szubsztanciája, kettős tevékenységet birtokol. Az „elméletiben, befogadva meglevő meghatározottságait, megismeri a világot, a „gyakorlatban” pedig saját „belsejét” építi be a világba, vagyis objektíválja magát, s ezáltal a világot „akarata” által meghatározottá alakítja. E második tevékenységben a belső lényege, amely a megismerés során alakult ki, kívülre helyeződik, tehát megmutatkozik, külsővé válik.

Az elméleti oldal továbbfejlesztése vonatkozásában nem volt elvi probléma. Minden filozófus egyetértett abban, hogy a filozófia feladata: meg-

ismerni a világot. Itt — esetleg — különbség csak abban volt, a világnak milyen körére terjesztették ki vizsgálódásaikat.

A problematikus oldal az „akarat” köre volt.

Elmélet és gyakorlat Hegel által megfogalmazott egységének egyik lehetséges, számunkra fontos értelmezési lehetősége az ifjúhegeliánusokhoz fűződik. Hegelt továbbfejlesztve (az ő véleményük szerint vele ellentétben) azt vallották, hogy a filozófiát — mivel az addig létezett filozófiák egyoldalúan elméletieskedők voltak, hiányzott belőlük a „tett” (Cieszkowski) — egyesíteni kell a „tett”-el.

A „tett” filozófiai értelmezése azonban nem volt egyértelmű.

Az ifjúhegeliánus mozgalomnak az az ága, melyhez Marx is tartozott, úgy konkretizálta a „tett”-et, hogy az nem más, mint a *kritika*. Mint *Doktori disszertációjában* Marx írja: „... a filozófia gyakorlata... A kritika...” (*MM Tájékoztató* 1968/3. sz. 65. o.) Azaz: ha kiterjesztjük a kritikai magatartást a társadalom minél szélesebb területére, akkor létrejön a gyakorlat és a filozófia egysége.

Marx azzal a követelménnyel párhuzamosan, hogy a gyakorlatot be kell vinni a filozófiába, megfogalmazza azt a célt is, hogy a filozófiát át kell vinni a világba — ezáltal egyrészt a világ filozófikussá (Hegellel szólva: ésszerűvé), másrészt a filozófia maga világivá válik: „a világ filozófikussá válása egyúttal a filozófia világivá válása”. (*Uo.*) Marx ettől az 1841-ben leírt gondolati programtól, amely a filozófiának a világban való objektiválását, tehát az elmélet gyakorlatba való átvitelét tűzfeladatul maga elé, rövid négy év alatt, 1845-re az ún. *Feuerbach-tézisekben* — eljut ahhoz a gyakorlati programhoz, hogy „A filozófusok a világot csak kü önbözőképpen értelmezték: de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” *A filozófiai feladata a világ megváltoztatása, az ember társadalmi életének megváltoztatása pedig — a marxizmus filozófiája szerint, amely a történelem menetének kulcsát az emberi tevékenységben, a munkában keresi és lelte meg (Engels) — nem valósulhat meg a társadalmi cselekvés, az ember tevékenykedése nélkül. Történelmileg tehát a filozófiatörténet e pontján fogalmazódik meg a filozófia és a filozófus feladata: az elmélet és gyakorlat egységének megvalósítása.*

A gyakorlat filozófiai formájának fogalma — nemcsak a marxizmusig, hanem a marxizmuson belül is — hosszas elméleti és gyakorlati fejlődésen ment keresztül, míg magába foglalta — eleinte nagyon elvontan, „kritiká”-nak megfogalmazva — a vallás, a politika, a közgazdaság, általában a társadalom összes jelentős szféráit, és a *marxizmus gyakorlat-fogalmában* „*totális*” jellegűvé vált. Ez a folyamat szorosan kapcsolódik a munkának a társadalomban, a közgazdaságtanban betöltött funkciója tudományos feltárásához, illetve a közgazdaság mint a társadalmi élet alapszférája jelentőségének felismeréséhez. Lényegében ezzel építette magába a filozófia a világ egészét (nem ejtve el, hanem „megszüntetve-megtartva” a vallás, politika stb. szféráját is), ezzel vált a filozófiai vizsgálódás tárgyává a valóság egésze, totalitása, illetve lett — gondoljunk a marxi *Disszertációnak* a világ és filozófia viszonyáról szóló elmélkedésére — a filozófia azzá a tudatformává, amely igényt tarthat a valóság *totális átalakítására*, azaz amely átfogja mind az elméleti, mind a gyakorlati magatartás totalitását.

De az ember anyagi és szellemi (gyakorlati és elméleti) tevékenységének egysége Szókratész óta Hegelen, illetve Marxon kívül másokat is foglalkoztatott, sőt bizonyos eredmények is születtek e vonatkozásban. Gondol-

junk pl. arra, hogy a francia felvilágosítók a nevelésben látták azt az eszközt, amellyel az ember — s tágabban: a társadalom — kívánt egysége — létrehozható. Vagy gondoljunk a németek művészetfelfogására, pl. Schillerére, aki a *Levelek az ember esztétikai neveléséről* c. munkájában a művészetnek — közelebbről a játéknak — tulajdonítja azt a funkciót, mely a természeti, anyagi és szellemi (gyakorlati és elméleti) egységét hivatott megteremteni az ember vonatkozásában.

Ezek a felismerések azonban mind alatta maradtak annak az eredménynek, amelyet a marxista filozófia ért el az elmélet és gyakorlat egysége vonatkozásában, mégpedig azért, mert az emberi tevékenységnek csak egyik vagy másik ágában — pontosabban: fajtájában — tudták megragadni ezt az egységet. A marxizmus az a filozófia, amely az emberi gondolkodás során először tudta teljességében megragadni az emberi tevékenységet, tehát úgy, hogy (a nevelést éppúgy, mint az esztétikait vagy a szakmaikat, de sorolhatnánk végig) a tevékenység valamennyi típusát — magába foglalja.

A marxizmus szerint tehát a *gyakorlatba beletartozik, de nem egyenlő vele a morális*. Azaz — és ez az egyik alapvető ellenvetésem Heller koncepciójával szemben — a marxista filozófiában az elmélet és gyakorlat egysége, illetve ennek normája *nem morális, hanem filozófiai*.

Ha az elmélet és praxis egységét leszűkítjük az elmélet és morál egységére, akkor megrekedünk a praxis egy marxizmus *előtti* felfogásánál. Ekkor fogta fel ugyanis a filozófia a morált mint gyakorlatot általában — gondoljunk a kanti *gyakorlati ész kritikájára*. Heller így teheti — azzal, hogy a filozófus gyakorlatát, alatta maradva a filozófia történetében a marxizmussal elért foknak, csak morálisnak fogja fel — történetietlenül általánossá a filozófus-magatartás normáját, és hagyhatja konkrétan is figyelmen kívül, hogy *filozófiailag* az elmélet és gyakorlat egysége *csak a marxista filozófus normája lehet*.

Heller fejtegetéseinek abból az alapvető hibájából, hogy eltekint a filozófia történetének fejlődésétől, s vele együtt attól a tényről, hogy az elmélet és gyakorlat egysége, ezen egység normája, a filozófus-magatartás eszménye csupán a XIX. sz. óta lehet a filozófus felismert feladata, küldetése, következik másik alapvető hibája, az ti., hogy *elszakítja a filozófust a mindennapi magatartástól*.

Ez a megállapítás első olvasásra talán ellentmondásosnak tűnik, hiszen Heller is beszél arról, hogy a filozófusi magatartás Szokratész óta való normája eredetileg a mindennapban volt meg.

Az alaphiba a mindennapi helleri értelmezése.

Heller koncepciójában a „szó és tett”, illetve az elmélet és praxis egysége csak a Szokratész *előtti* mindennapban volt meg. Ezzel szemben, mint mondtuk, a marxista filozófiában nem pusztán a morál területére vonatkozik az egység igénye — ezért nem nevezhető a marxista filozófus magatartás-normája *morálisnak* —, hanem átfogja az emberi tevékenység egészét.

Az emberi tevékenység általános alapja, mint a marxizmus feltárta, átvéve az angol közgazdaságtan eredményét, a munka. Mint az elméleti és gyakorlati tevékenység egysége, átfogja az emberi tevékenység teljes körét, tehát a mindennapot is. Azaz az *elmélet és gyakorlat marxi filozófiai egysége a mindennapot is átfogó elméleti általánosítás*. Éppen ezért a marxizmus szerint az elmélet és gyakorlat egysége az *emberi tevékenység minden fajtájánál követendő norma*, ha úgy tetszik, *általános emberi ideál*. Tendencia, cél amely felé törekedni kell.

Olyan eszmény, olyan általános, amelyet megvalósítani az élet minden posztján feladat. A filozófusé épp úgy, mint minden emberé. A marxista filozófusnak éppen azért kell magáénak elismernie, mert a filozófia és a világ fentebb Marx által jellemzett viszonyának realizálódásához elengedhetetlen feltétel. De nemcsak minden emberrel szemben követelmény, hanem minden tevékenység-szférában is, a tudományosban épp úgy, mint a mindennapiban.

Az elmélet és gyakorlat egysége tehát általános norma. Hozzá közelíteni minden ember állandó feladata, s abban, hogy kinek mennyire sikerül, az emberi értékei jutnak kifejezésre. Persze nem mindenkinek egyformán sikerül, s eszerint érdemli ki embertársai kritikáját. Ha egy tanár tudja a módszertant, de tanítani nem tud, éppúgy kritizálendő, mint egy orvos, aki praxisában nem tudja alkalmazni elméleti tudását, vagy mint egy filozófus, akinél akár úgy jelentkezik az elmélet és gyakorlat egységének elégtelensége, hogy alapkutatásaiban felismer egy megoldást, de konkrét témára már nem tudja alkalmazni, akár úgy, hogy az elmélet és gyakorlat egységének hiánya morális síkon jelentkezik nála.

Mint jól látható, az általunk képviselt felfogás szerint az elmélet és gyakorlat nem-egysége is kibővül annak következtében, hogy a *praxison* nem pusztán morális magatartást, hanem emberi tevékenységet értünk, ami több mint morál.

Heller nem látva meg a filozófusi magatartás normájának történeti kialakulásában a marxizmus vízválasztó jellegét, alapjában a munkának — a norma kialakulásában is betöltött — jelentőségét, társadalmi formáját vizsgálja. A munka viszont éppen a mindennapban van jelen, jelentőségét sem ettől elszakítva, hanem éppen ezt elemezve ismerték fel — ezért szakad el a filozófusi magatartás helleri normája végső soron a mindennapitól is. Pontosabban: azért nem lehet mai marxista filozófus magatartási normáját azonosítani a szókratészival.

A norma a magatartásnak nemcsak célját és feladatát adja meg, hanem viszonyítási, értékelési mércéjét is.

Mivel az elmélet és gyakorlat egységének a marxista filozófiában megfogalmazott normája eltér a Hellerétől, a tudományos, filozófusi magatartásra vonatkozó mércéink is különböznek. Ha egy tudós, filozófus elmélete és gyakorlata ellentétben áll egymással, nem az a tipikus, hogy a morálja körül van a baj. (Persze vannak filozófusok, akiknek gesztusai morális megítélés alá is tartoznak.) Erről ír *Disszertációjában* Marx: „Hegelt illetően is pusztán tanítványainak tudatlansága, ha rendszerének ezt vagy azt a meghatározását alkalmazkodásból vagy ilyesmiből, egyszóval *morálisan* magyarázzák . . .

Hogy egy filozófus ilyen vagy olyan alkalmazkodásból ilyen vagy olyan látszólagos következetlenségbe esik, az elgondolható, lehet, hogy ennek maga is tudatában van. Ámde, aminek nincs tudatában, az az, hogy e látszólagos alkalmazkodás lehetősége legbelül magának az elvének elégtelenségében vagy elégtelen megfogalmazásában gyökerezik. Ha tehát egy filozófus valóban alkalmazkodott, tanítványainak az a feladata, hogy az ő belső, lényegi tudatából magyarázzák azt, ami az ő maga számára egy *exoterikus* tudat formájával bírt. Ilyen módon az, ami a lelkiismeret haladásaként jelenik meg, egyúttal a tudás haladása is. Nem a filozófus partikuláris lelkiismeretét fogják gyanúba, hanem lényegi tudatformáját konstruálják meg, meghatározott alakra és jelentőségre emelik és ezzel egyúttal túlmennek rajta.” (*MM Tájékoztató* 1968/3. 64–65. o.; ritkítás — V. I.)

Azaz az a filozófus, akinél „az elmélet és gyakorlat egysége megbomlik” — a morális megítélhetőség alá tartozó eseteket kivéve — tulajdonképpen éppen az *elméletével egységben*, összhangban cselekszik, vagyis nem az egység hiányzik, hanem az *elmélete hiányos*. Feuerbach pl., aki a filozófiai vizsgálódás figyelmét a valóságra irányította, és elméleti jelentőségét, mi marxisták, éppen ebben látjuk, amikor Marxék felkérlik, hogy a radikális *Deutsch—Französische Jahrbücher* munkatársa legyen, megtagadja közreműködését azoktól, akik a filozófiát gyakorlatilag kívánják a valóságra irányítani. Elméletének és gyakorlatának ellentéte — mint Heller írhatná — morális mérce alá tartozik (nem is tekinthető „reprezentáns” filozófusnak . . .). Holott ekkor írt munkáit, leveleit olvasva azt látjuk: ténylegesen éppen nem ellentétről van szó, hanem arról, hogy *nem ismerte fel* a cselekvés már aktuális voltát, azt, hogy korábban már eljött a cselekvés ideje. Egyszóval: elmélete — s ezzel *összhangban* a gyakorlata — volt a hibás.

A marxista filozófus számára tehát elmélet és gyakorlat egységének megvalósítása nem morális, hanem „totális”, társadalmi küldetés, melynek célja, hogy ne csak elméletileg ne legyen különbség a filozófia és a világ között, hanem gyakorlatilag se: a filozófia épüljön be a világba.

A marxista filozófia tehát igényli azt is, hogy a filozófia küldetése — amelynek emberre vonatkoztatott oldala: a filozófus küldetése — *reflektálódjék a valóságra* (a filozófia a világba épüljön).

E reflektálódás nélkül nem lehet a filozófia és „mindennap” *közelttésének* problémáját megoldani — s így azt a kérdést sem megválaszolni, hogy „arisztokratikus kaszt-e . . . a filozófusok kasztja?” (1300. o.). — A filozófiának a világba építése gondolat alapvetően hiányzik Heller „filozófus-képéből”.

És ebből a társadalmi küldetésből következik a marxista filozófiával megjelenő másik alapvető probléma, mégpedig az: *hogyan valósítható meg ez az egység, a filozófiának a gyakorlatba való áttétele*. És a marxista filozófia nemcsak meglátta „a cselekvés vezérfonala” jelentőségét, hanem be is építette magába. A marxista filozófiának a gyakorlat vonatkozásában való ezt a szükség-szerű gazdagodását röviden úgy fogalmazhatjuk meg: *felismerte a párt szerepét. Azaz a filozófusnak az elmélet és gyakorlat egységével kapcsolatos feladata elválaszthatatlan a filozófia és a párt viszonyának kérdésétől*. (A párt konkrét funkcionálásával kapcsolatos kérdésekre itt nem térünk ki, hanem csak azokat a meghatározottságait elemezzük, amelyek a filozófiának a gyakorlatba való áttétele vonatkozásában alapvetőek.)

Marx *A Nemzetközi Munkásszövetség szervezeti szabályzatában* írja: „A proletariátus politikai pártba való megszervezésére azért van szükség, hogy ez biztosítsa a társadalmi forradalom győzelmét és végső célját — az osztályok megszüntetését, vagyis a „világ megváltoztatását” — azaz, mint Lenin fogalmazta meg —: a párt feladata *vezetni* a proletariátus harcát a szocialista forradalomért.

A párt annak a filozófiai felismerésnek eredményeként született meg, amely szerint az ember beépítheti a filozófiát a világba, s mivel az a közvetítő eszköz, amely nélkül a filozófia nem épülhet be a világba, amely nélkül a társadalom szocialista átalakításának programját ki sem lehet tűzni, nemhogy megvalósítani (márpedig e program és valóra váltása egyetlen marxista filozófus számára sem lehet közömbös), a párt a *filozófia realizálási eszközévé vált*, s vele minden filozófus — és a „világ”, a társadalom minden tagja — „viszonyba” kerül.

Az, hogy a filozófia valóságra való hatásának közvetítője a párt, nagyon lényeges összefüggésekre utal. Egyrészt figyelmeztet arra, hogy a társadalom átalakítása csak a párt által szervezett tömeggel, rájuk támaszkodva valósulhat meg, másrészt kifejezi a társadalomalakítás tudatos voltának fontosságát, vagyis azt, hogy a helyes átalakításhoz megfelelő elméletre van szükség.

A párt és filozófia ilyen jellegű viszonya világossá teszi azt a tényt, hogy párt és filozófia viszonya *nem pusztán a párttag* és a filozófia, hanem a párt és általában a marxista filozófus viszonya. Vagyis a párt megjelenésével a marxista filozófia általánosult, objektiválódott, s ettől kezdve az egyes marxista filozófus és a filozófia feladata nem írható fel olyan, viszonylag egyszerű alapképlettel, mint eddig. A „filozófusi” magatartás megvalósítása közvetítettebbé válik a filozófusnak nemcsak saját elméletét és gyakorlatát kell egyeztetnie, hanem egyéni elméletét és gyakorlatát össze kell hangolnia a párt elméletével és gyakorlatával is. A vonatkozási tagok számának növekedésével bonyolultabbá válik a vonatkozás, konfliktus is több adódhat: eltérés alakulhat ki az egyes filozófus elmélete és a párt elmélete, az egyes filozófus gyakorlata és a párt gyakorlata, de magának a pártnak az elmélete és gyakorlata között.

A helyzetet, az egyes és általános viszonyának bonyolultságát növeli az is, hogy a reláció tagjai — a filozófus és a párt — közé be kell kapcsolni a valóságot is. Amit a filozófusnak és a pártnak meg kell ismernie és meg kell változtatnia, az ugyanis a valóság.

De mindkettőjüknek a valóságra való vonatkozása nemcsak közvetlen, hanem áttételes is; a párt a filozófuson keresztül is és a filozófus a párton keresztül is lép vonatkozásba a valósággal. A feladat a filozófia, a valóság és a párt dialektikus viszonyának, vagyis az egyes és általános egységének megteremtése. Ez másként, mint a párt és az egyes filozófus valóságra vonatkozó álláspontjának állandó egyeztetése nélkül nem mehet végbe. A filozófusnak tehát feladata elméletét és gyakorlatát a pártéval egyeztetni. (Ennek az elméleti követelménynek helyességén nem változtatnak szektás-dogmatikus visszaélések — visszaélni mindennel lehet.) Az általános sem gazdagodhat az egyestől függetlenül, azaz nemcsak az egyes filozófus nem szakadhat el az általánostól — a párttól —, hanem az általánosnak is magába kell foglalnia az egyes filozófus munkájának pozitív eredményeit.

Előfordulhat ugyan, hogy az általános dogmává merevedik, s nem akarja magába venni az egyes által közvetített, a valóságra való új vonatkozást stb. A konfliktusok elvi lehetőségeinek teljes számbavétele nem egy vitacikk feladata, itt csupán egy-két lényeges elméleti problémát szeretnénk érinteni.

A legfontosabb az, hogy a marxista filozófus számára járhatatlan a pártétól eltérő út.

S mi a filozófus feladata, ha bármilyen konfliktussal találkozik? Ha nem ismeri fel, hogy a párt nélkül nincs igazi megvalósítási lehetősége a társadalomban a filozófiának, már fennáll az elmélet és gyakorlat ellentmondása: realizálni akarja a filozófiát adekvát tömegebázisa nélkül.

Ha viszont elismeri, hogy a párt nélkül a filozófia megvalósítása nem lehetséges, akkor csak egyetlen lehetőség van: megtalálni a párttal való együttaladás módját.

Ha pedig ezt tudja a marxista filozófus, akkor azt is tudnia kell, hogy

a párt tömegeitől elmaradni éppúgy eltérés a valóságtól — amellyel meg-
egyezni a materialista filozófiának egyik alapfeltétele —, mint megelőzni olyan
régiónkba, ahol már az egyedüllétre kényszerül. Pontosabban: megelőzni min-
dig feladat, de elméleti felismeréseit, program-megfogalmazásait, a konkrét
célkitűzéseit mindig egyeztetnie kell azzal a valósággal, amelynek talaján
realizálni kell őket, s azokkal, akikkel a realizálás útját végig kell járni.

A dialektikus gondolkodás egyik nagy eredménye volt annak felismerése,
hogy az igazság nem eredmény csupán, vagyis nemcsak a vizsgálódás végter-
méke, hanem hozzátartozik a megszerzésének útja, maga a megismerés fo-
lyamata is. Így vált a marxista ismeretelmélet három taggal, „szereplővel”
foglalkozó tudománnyá: elemeznie kell a megismerendő tárgyat, a megismerőt,
valamint magát a megismerési folyamatot, amely nem más, mint a két első
tag viszonya. Ez a felismerés, véleményünk szerint, nemcsak az igazság meg-
szerzése útjára érvényes, hanem realizálása útjára is. Aki ezt elfeledi, az dog-
matikusan jár el; az általánost (az igazságot) elszakítja a konkrétól (az egyes-
től, a realizálási „közegtől”), s enélkül akarja megvalósítani.

A realizálás folyamat-jellege további meghatározottságokra is felhívja
a figyelmet.

A történelem eddigi menete zsákutcákkal teli. Egyes gondolkodók sze-
rint az igaz — pontosabban az igazság folyamata — az igaz és nem-igaz (He-
gel szerint: hamis) egységeként jön létre és alakul ki. Ha ez a tétel helytálló
— márpedig szerintem e megállapításnak komoly filozófiai értéke van —,
akkor minden realizálási folyamatban — az „igazban” is — előfordulhat ún.
„nemigaz” szakasz, amelyen a közösség, az általános, melynek az eggyessel szem-
ben mindig követelmény jellege is van, helytelen követelményeket is tá-
maszthat. Ezen a szakaszon a filozófusnak feladata az eltérésekre figyelmez-
tetni, de — anélkül, hogy a marxizmus elméletével és gyakorlatával ne kerülne
ellentmondásba — itt sem juthat el a közösséggel, a párttal való szakításig.
Mivel — mint Bert Brecht írja *Dehát ki a párt* című versében —

„Mi vagyunk a párt.

Te és én és ti — mi mindannyian.

.....
Mutasd meg az utat, melyen járnunk kellene,

És mi veled együtt azon megyünk, de

Ne menj nélkülünk az igaz úton,

Mert nélkülünk az

A hamis út.

Ne szakadj el tőlünk !

Mi tévedhetünk, s neked lehet igazad,

Ne szakadj hát el tőlünk !

Hogy a rövid út jobb, mint a hosszú, senki se tagadja,

De ha valaki ismeri,

S mégse mutatja meg nekünk, mit ér a bölcsessége ?

Légy velünk bölcs !

Ne szakadj el tőlünk !”

(Ford.: Hajnal Gábor)

S hogy miért „ne szakadj” el? Erre válaszoljon — *Hibát követtünk el* című versével — ugyancsak B. Brecht:

Ha megbotránkoztatna
Szemem, hát kitépném.

.....
Ez szép tőled, bajtársam, de engedd
Meg nekünk, hogy figyelmeztessünk: ebben
A hasonlatban az ember mi vagyunk
S te csak a szem vagy.
És ki hallott arról, hogy a szem, ha
Hibár követ el az, akié, egyszerűen
Eltávolítja magát?
Hát hol akar élni?”

(Ford.: Hajnal Gábor)

A politika és filozófia egységét létrehozni tehát — mint Heller Á. is írja — valóban követelmény. A marxista filozófus azonban nem egy-egy politikushoz „viszonyul”, hanem a párthoz kell hogy kapcsolódjék az egyes személyeknek itt kell találkozniok egymással — a politika és filozófia marxista egysége így jön létre.

Jól tudjuk, hogy az elmondottak bizonyos fokig „eszmény” jellegűek. Konkrétizálásuk, éppen adott szituációban és adott egyén esetében, nem könnyű feladat. Az eszmény azért válhat feladattá — mégha ez természetesen a valóságra irányuló gondos figyelmet, sok fáradozás is kíván —, mert „objektív” lehetőség, vagyis mint norma a valóságból alakult ki. S éppen ezért lehet — és kell is — a valóságba áttenni.

Vas Ida

Filozófiai gondolkodás vagy filozofálgató esszéisztika?

Megjegyzések Márkus György Viták és irányzatok a marxista filozófiában¹ c. cikkéhez

A nemzetközi munkásmozgalom forradalmi elmélete, a marxizmus—leninizmus, gyakorlati orientációjánál fogva mindig is szorosan összekapcsolódott a legkülönbözőbb természet- és társadalomtudományi témaköröket érintő vitákkal; bizonyos leegyszerűsítéssel megkockáztatható az a állítás, hogy e „természete szerint kritikai” elmélet egyenesen ilyen vitákban keletkezett s nyert további termékeny impulzusokat. A viták tehát nem idegenek az egyre differenciáltabbá kimunkálódó marxista—leninista elmélettől, amely a történelemben először involválja a valóságos tényállások tudományos, de egyben elkerülhetetlenül ideológikus elemzésén alapuló aktív belenyúlást a társadalmi lét spontán fejlődésébe, s a gyakorlati tapasztalatok és elvi megfontolások egész tárházát gyűjtötte össze a belenyúlás teleológiájára nézve.

Bár az egyes szaktudományok tárgya és az ezeket érintő viták közvetve — filozófiai síkon — is megjelennek, mégis megengedhetetlen lenne a marxizmus—leninizmus filozófiáját — akár csak egyes diszciplínáit is — egyszerűen azonosítani bármely szaktudománnyal — ebből következően vitáik is elvileg különböznek egymástól. Az egyes filozófiai diszciplínák — vagy akár az egész filozófia — felvehetik magukba a szaktudományos elméletek valamennyi lehetséges alternatíváját, a szaktudományokban elért ismeretek egész állagát (igaz, sokszor csupán egy-egy csomópont által reprezentálva), s ily módon szakadatlanul konkretizálódva termékenyen visszahatnak a szaktudományok gyakorlatára. A modern tudományszervezési eljárások nemcsak lehetővé, hanem mind hatékonyabbá teszik azt az integrációt, melyben az egyre inkább termelőerőként funkcionáló szaktudományok gyorsuló ütemű differenciálódása mellett is létrejöhet e kölcsönhatás. De ez a kölcsönhatás nem jött és nem jön létre feltétlenül.

A munkásmozgalom története arra int, hogy e viták — tárgyak ontikus szintje szerint különböző mértékű közvetítéssel — társadalmi-politikai jellegűek is, amennyiben felléptük egyben különböző osztályok, rétegek, csoportok érdekeinek és szükségleteinek ideológiai kifejeződése.

Ma már egyenesen közhelyként hangzik, hogy a dogmatizmus idején a voluntarista indítékek nyomán is elsékélyesített filozófiai elmélet preszkriptív szerepet kapott szinte valamennyi szaktudomány fejlődését illetően. (E dogmatizmus dogmatikus önmeghaladási kísérlete volt pl. Sztálin nyelvtudományi munkáinak közzététele minden külsőségével együtt.) A dogmatizmus felett gyakorolt elmélyült és határozott kritika együtt járt az ipar s kiváltképp a hadiipar fejlődésének szükségletei által kikényszerített szaktudományos

¹ *Kortárs* 1968/7. sz.

információk mennyiségi megnövekedésével, ez azután, egyéb társadalmi körülményekkel karöltve, kitermelte a szaktudományok bizonyos dezideologizációjának igényét. Szintén közismert tény, hogy a filozófiai elméletnek és szaktudományos gyakorlatnak a szaktudományos továbbhaladás számára termékeny kölcsönhatása² — legalábbis sokak szemében — most egy másik extrém pozíció irányából vált kérdésessé. A szaktudományok polgári képviselőinek eredményeivel való korrespondencia ugyanis megteremtette az ezekkel az eredményekkel igen áthatóan, és éppen ezért sokszor alig észrevehetően összefonódott, nem egyszer nagyhatású módszertanba ágyazódott ideológiai elképzelések kritikátlan átvételének lehetőségét. Ily módon mármost a szóban forgó téma körüli filozófiai viták egyik pólusáról gyakran a marxizmus — leninizmus *polgári* korrekcióját vagy revízióját célozták (és célozzák) a szaktudományokban vagy a korrelációjukat illetően felmerülő tények elmélyült analízise helyett. Eközben az elmélkedés tárgya kizárólag önmaga lesz, túl a tények s az őket megközelítő tudományos tevékenység birodalmán. Ez viszont — miután így megfosztják tárgyának — mégoly relatív — totalitásától — az egész filozófia (javarészt diszciplinánként történő) kérdésessé tételére vezethet, e filozófiát mint idejétmúlt sablont, sőt visszafelé húzó erőt, dogmát állítja elénk.

Könnyen belátható, hogy a tudományos elméletet előfeltételező marxizmus — leninizmus számára az ilyen eljárás, történeti-társadalmi jelentőségének megfelelően, közvetlenül a politikai gyakorlatot érintő kérdés. Mégpedig annak kérdése, hogy képes lehetne-e egy ily módon (előítéletyszerűen átvett ideológiák által) dezorganizált elmélet olyan koherens gondolatrendszert adni a nemzetközi munkásmozgalom, a marxista — leninista pártok számára, amely a különböző reális, gyakorlati problémák konkrét és optimális eldöntéséhez szükséges elemzés hatékony instrumentuma lehetne.

E kérdés határozott felvetését megkívánja a nemzetközi munkásmozgalom jelenlegi szituációja. Ugyanakkor pedig egyértelmű megválaszolását megkönnyíti, hogy — figyelembevve a termelőerők technikai fejlettségének összefüggését az adott történelmi helyzet politikai erőviszonyaival — az osztályharc arzenáljában egyre fokozottabb szerepet kapnak az ideológiai harc eszközei. Márcsak ezért is teljesen tarthatatlan lenne azt állítani, hogy, egy kívánatosnak feltüntetett politikai policentrizmus mintájára, valamiféle ideológiai policentrizmusra lenne szükség — vagy akárcsak arra, hogy minden egyes felmerülő problémára, külön-külön „átfogó” filozófiai elméleteket kelljen kidolgozni a probléma konkrét elméleti megragadása helyett, mint ahogyan ezt nálunk némelyek az „elidegenedés-elmélet” diszciplinaszerű bevezetésével sugallták az elidegenedés kategóriája körüli viták idején. Ennek az ötletnek a mélyén persze magának az elidegenedésnek elvont és differenciálatlan fogalma, sőt még inkább fatalisztikus képzete rejlett.

Mindezekután, úgy hisszük, már világosabban körvonalazódik, hogy mi „számít” a marxista — leninista filozófián belüli vitának s mely álláspont az, amely e filozófiával en bloc vitázik.

*

² E kölcsönhatás nyilvánvaló a polgári tudományelmélet egyes képviselői számára is. Vö. S. E. Toulmin: *Foresight and Understanding: An Inquiry into the Aims of Science*. Bloomington 1961.

Említett cikkében Márkus György a marxista—leninista filozófiát — igaz, megengedhetetlenül szimplifikálva — „terjedelmi” avagy „standard” filozófiai felfogásnak minősíti, miközben vitázó (bár olykor egyben-másban egyetértő) irányzatokra osztja fel. Ezen intézményes, bürokratikus és dogmatikus „terjedelmiségen” túl kellene most már léteznie az autentikus marxizmus birodalmának, amelyet az (irányzatként csupán tévedésből megtúrt) „szcientisták” (mint pl. Amsterdamski), az „ideológiakritikus” esszéisták (Kotakowski, Bauman, Baczkó), továbbá Lukács György egy mindeddig nem publikált kései műve (*Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*), valamint Heller Ágnes és Vajda Mihály egy-egy tanulmánya hivatott képviselni. Mielőtt azonban e nyilvánvalóan szegényes helyzetkép részletesebb elemzésébe bocsátkoznánk, szükségesnek látszik néhány olyan elemi kérdés tisztázása, amelyeket nem csupán e felosztás Márkus által sem titkolt önkénye vet fel, hanem már a felosztásban is kifejeződő, de egyúttal expressis verbis kinyilvánított koncepció is. Márkus a marxista filozófia — szerinte helytelen — „terjedelmi” felfogását abban látja, „hogym... a marxista filozófia — szemben az egyes anyagi jelenségek, rendszerek... különös törvényszerűségeit tanulmányozó szaktudományokkal — a valóság, azaz a természet, a társadalom és a gondolkodás legáltalánosabb törvényeinek tudománya. A filozófia általánosítja s ezáltal egy egységes világképbe és világnézetbe szintetizálja a szaktudományok eredményeit s így egyben módszertani útmutatóul is szolgál ezek számára. E meghatározás kiegészül azzal, hogy az így felfogott dialektikus materializmus mellett a marxista filozófiának, mint egységes világnézetnek szerves alkotórészét s másik alapdiszciplináját alkotja a társadalom sajátos, legáltalánosabb fejlődéstörvényeinek tudománya, a történelmi materializmus.”³ Legelső s egyben legmegtévesztőbb ellenérve e „standard” terjedelmiséggel szemben pedig a következőképp hangzik: „Mindenek előtt határozott ellenvetések merültek fel a tekintetben, vajon egyáltalán alkalmas-e a 'legáltalánosabb törvények' fogalma arra, hogy a filozófia sajátos vizsgálódási területét a szaktudományokétól elhatárolja. Egyrésztől vannak olyan szaktudományos állítások (pl. egyes igen általános fizikai tételek), amelyek kivétel nélkül minden jelenségre érvényesek, s ugyanakkor mégsem tartoznak a filozófiához, másrésztől viszont a marxista filozófiának egész, napjainkban különösen nagyfontosságú ágai vannak (etika, esztétika, ismeretelmélet stb.), amelyek semmiképp sem férnek be e meghatározás keretei közé.”⁴

Ezen ellenvetések azon alapulnak, hogy szerzőjük nem tesz különbséget az egyes szaktudományokban (s így adott esetben a fizikában) megfogalmazott mégoly általános törvények és a dialektika törvényei között. (Nem is szólva arról, hogy ugyanazon általános fizikai törvény érvényességi körébe eső jelenségek a maguk totalitásában nagyon is különbözhetnek egymástól.) Pedig a dialektika törvényeit még a dogmatizmusra leginkább hajlamos vélemények is mint a „legáltalánosabb” törvényeket említik. Kétségtelen tény persze, hogy a javarészt ismeretterjesztő brosrúk, ill. tankönyvek írói közül kikerülő dogmatikus szerzők többsége nem világítja meg eléggé differenciáltan e különböző természetű törvények viszonyát, s maga a dialektika is torz alakot ölt náluk. Ezzel kapcsolatban a fogalmi meghatározások precízebbé tételét célzó valamennyi kritikai megnyilvánulás egyenesen nélkülözhetetlen

³ *Kortárs* 1110. o.

⁴ *Uo.* 1113. o.

a marxista elmélet számára; Georg Klaus pl. ilyen értelmű termékeny kritikát gyakorolt Tugarinov, Gropp, John, Stern s *A marxista filozófia alapjai* c. kézikönyv szerzőinek egyes kijelentései felett.⁵

Mármost a szóban forgó természeti törvények, ill. az őket megfogalmazó tételek dezantropomorf tudást rögzítenek az objektivitás megfelelő relatív totalitására vonatkozóan. (Éppen e funkciójuk szerint konstituálja őket az objektív dialektika.) Ám ezzel még korántsem merítettük ki a tudományos gyakorlat ama folyamatának teljességét, melyben az egyes törvényszerűségeket megfogalmazó tételek megszületnek. A newtoni fizika pl. a jelenségek meghatározott körére nézve feltétlen érvénnyel bíró törvényeket mondott ki. Ezt követően azonban a modern fizika, mindenekelett a relativitáselmélet és a kvantummechanika kidolgozásával, egyetemesebb eredményekre jutott, s Newton törvényeit a maga átfogóbb érvényű törvényeihez viszonyítva specifikus törvényekké változtatta át. De az e továbbhaladásban megjelenő összefüggés általános törvényszerűsége — mégpedig a történelemben végbemenő konkrét társadalmi gyakorlattal való korrelációjában — egyúttal a dialektika tárgya.

A visszatükrözés elvének rendszeres alkalmazásával talpraállított — azaz materialista — dialektika felismerte, hogy a törvények szubsztrátumának objektív mozgása szétválaszthatatlanul egységes folyamattá kapcsolódik az egyre komplexebb totalitásokat átfogó törvények megfogalmazása felé történő szubjektív előrenyomulással. E dialektika azután aszerint tagolódik objektív és szubjektív dialektikára, hogy a fentiek közül közvetlenül mely összefüggés a vizsgálódás tárgya: az alapvető kategóriák rendszere, egymásba való kölcsönös átmenetük, törvényszerű kapcsolatuk-e vagy a mindezt szubjektíve megközelítő fogalmi megismerés funkcionális és szerkezeti törvényei, vagy épp e megismerés objektív feltételei stb., noha a határok itt természet-szerűleg relatívak, elasztikusak, s e területek közvetlenül átmennek egymásba, ill. jelen vannak egymásban. Ily módon a dialektika a praxis által indukált s rá visszaható tartalmi továbbhaladás elvével éppen a dezantropomorf tudást veszi fel magába, azt, ahogyan a szakadatlanul változó objektivitás vizsgálata folytán e tudás a szaktudományos megismerés gyakorlatában ténylegesen létrejön. A tudományos megismerésre nézve ezáltal feltétlennek bizonyul a tartalomtól való függés. Joggal jegyzi meg Hegel, hogy „csak a tartalom természet-e lehet az, ami a tudományos megismerésben mozog . . .”⁶ Ugyanakkor a dialektika törvényei nem kizárólag utólagos bölcs összefoglalások, hanem, funkciójuknál fogva, amennyiben felismerik őket, fontos mozzanatai lehetnek minden szaktudományos praxisnak. Világosan belátható ez, ha megvizsgálunk néhány, egymáshoz specifikusként, ill. általánosként viszonyuló természeti törvényt (pl. a mechanikus energia hővé, ill. elektromos energiává való átalakulására vonatkozó valamennyi specifikus törvényt, s az energiamegmaradás általánosabb törvényét), továbbá az adott esetben hozzájuk kapcsolódó egyik ún. „legáltalánosabb törvényt” (pl. a kvantitatív változások kvalitatív változásokba való átcsapásának törvényét). Mert e „legáltalánosabb” törvényekben éppen a megismerés — ellentmondások egész során át végbemenő — tartalmas továbbhaladása jelenik meg, vagyis fokozatosan maga a tartalom,

⁵ Vö. G. Klaus: *Spezielle Erkenntnistheorie. Prinzipien der wissenschaftlichen Theorienbildung*. Berlin 1965. 96—104. és 260—264. o.

⁶ G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. Leipzig 1951. 6. o.

amely éppen a praxistól elválaszthatatlan megismerésben ellentmondásosként tárul fel, mégpedig ahogyan ezt a megismerést a társadalmi gyakorlat folyamán a fogalmi gondolkodás eszközeivel véghezviszik. Eközben az objektivitás egyre konkrétan megismert relatív totalitásai jönnek létre ezen objektivitás abszolút totalitásának végtelen approximációjában.

Anélkül, hogy itt részletesen kitérhetnénk a dialektika funkcionális és szerkezeti problémáira, megemlíthető, hogy a dialektikának ez a tartalom szerinti önmagát megszüntetve-megőrző természete magának a dialektikus gondolkodásnak a szerkezetén is megmutatkozik. A szubjektív dialektikában a fogalmi megismerés tartalmisági elvét érvényesítő dialektikus logika törvényei ugyanis mintegy megszüntetve-megőrzik, meghatározott módon negálják és feltételezik egyúttal a tárgy szempontjából vett érzéki közvetlenség szintjén feltétlen (a reflexió szintjén pedig részleges) érvényű formális logika törvényeit. (Ha a logikai szféra speciális adottságai nem is tesznek lehetővé túlzott analógiákat más szaktudományos problémákkal kapcsolatban.)

Dialektika és szaktudomány között tehát termékeny kölcsönhatás lehetséges, s a dogmatikus fatalizmus — amely preferálta bizonyos tételek elsőbbségét szaktudományos tényállásokkal szemben — mint jelenség semmiképpen sem bizonyítja a dialektika törvényeinek manapság sűrűn hangoztatott érvénytelenségét, hanem csupán az efféle preszkripciók jogosulatlanságát.⁷

Engels pl., éppen a dialektika roppant módszertani lehetőségeit látva, így írt: „E modern materializmus . . . lényegileg dialektikus és nincs többé szüksége a többi tudomány felett álló filozófiára. Mihelyt minden egyes tu-

⁷ E tekintetben nem érdektelen utalnunk a pozitivistá K. R. Poppernek a dialektika, a hisztorizmus és a „totalitarizmus” elleni harc jellegzetes képviselőjének nézeteire. Popper egyfelől az ellentmondás kategóriáját — szigorúan formális értelemben is megengedhetetlen módon — önmagában negatív tautológiának veszi, mellyel teljességgel értelmetlen lenne bármilyen valóság megközelítése, s úgy véli: „bizonyosak lehetünk ama megállapításunkban, hogy az empirizmus egyik vagy másik formája adja a tudományos módszer azon egyedüli interpretációját, melyet manapság komolyan lehet venni”. Majd másfelől kifejti: „rendkívül jellemző a tudományos módszerre, hogy a tudósok fáradtságot nem kímélve kritizálnak és vizsgálnak meg tesztek segítségével valamely kérdéses elméletet. Kritizálás és tesztelés együttesen lép fel; az elméletet nagyon különböző oldalakról éri kritika, hogy megtalálhatóvá váljanak azok a pontok, amelyek sebezhetőnek bizonyulhatnak . . . E trial-and-error-módszer lényegében a kiválasztás módszere . . . a legalkalmasabb elmélet továbbélése a kevésbé alkalmas elméletek kiválasztása által biztosítható . . .” Az élő organizmusok is alapvetően ezt a módszert alkalmazzák az alkalmazkodás folyamatában.” K. R. Popper: *Was ist Dialektik?* In: *Logik der Sozialwissenschaften*. Hrsg. E. Topitsch, Köln—Berlin 1965. 262., 275., 263., 262. o.) Világos, hogy a falszifikálódás fenomenójának leírása, még ha erről nem is óhajt tudomást venni, tulajdonképpen a kategoriális összefüggések szintjén messzemenően dialektikus folyamatot mutat be. Itt a tartalom természetének mozgása egymást követő egyre komplexebb relatív totalitásokban jelenik meg, miközben az elméleti megközelítések tárgya e mindenkori relatív totalitásokat közvetlenül negálja, mígnem azután az elmélet megszüntetve-megőrizettként felveszi magába a kiindulópontot s negációját, ám mostmár az ellentétet dialektikus ellentmondássá változtatva azáltal, hogy tárgyának konkrétabb meghatározását adja. Popper ezért helyesen ismer fel analógiát e módszer és az organikus természetben előforduló spontán önreguláló rendszerek gyakorlata között; a kibernetikai vizsgálódások tárgyául szolgáló rendszerek spontán működése azonban — kifejeletlen, nem tudatos természeti szinten — éppen a dialektika törvényeit igazolja. (Vö. erre nézve G. Klaus: *Kybernetik in philosophischer Sicht*. Berlin 1965. Uő.: *Kybernetik und Erkenntnistheorie*. Berlin 1966.) A Popper által felmutatott összefüggés tehát saját kezében válik a politikai előítéletekből eredő dialektikaellenesség cáfolatává.

domány elé az a követelmény lép, hogy tisztázza helyzetét a dolgoknak és a dolgok ismeretének az egyetemes összefüggésében, az egyetemes összefüggésnek minden különös tudománya felesleges. Ami akkor az egész eddigi filozófiából még önállóan fennmarad, az a gondolkodásnak és a gondolkodás törvényeinek tana — a formális logika és a dialektika. Minden más felolvad a természet és a történelem pozitív tudományában.”⁸

Az elmondottakból kitűnik, Márkus „terjedelmiség” elleni vitája mindenekelőtt általában a dialektika ellen irányul, mégha ember és természet anyagcseréjének társadalmilag, tudatosan, cselekvőn stb. végbemenő konkrét folyamatát félreismerve, egy elvontan emberi praxisra való „visszavonatkoztatás” értelmében használja is a valójában sokkalta konkrétabb jelentés tartalmú materialista dialektika terminust. Mindezt egyértelműen igazolja az a tény, hogy félreértve a dialektika funkcióját és abszolutizálva a fogalmi gondolkodás rendszeressége és precizitása iránti valóban rendkívül fontos követelményeket, nem érti meg, hogy a dialektika épp a tartalmiságnak, s nem a tartalmiság elvesztésének elvét mondja ki, nem érti meg továbbá, hogy épp az objektív és szubjektív dialektika összefüggőségének szempontjából nagyon is fontos funkciói *lehetnek* Krajewski ama fejtegetéseinek, melyek folyamán az ellentétek egységének és harcának törvényét illető vizsgálódás abban kulminál, hogy „minden rendszeren (tárgyon) belül található olyan elemek, amelyek meghatározott erővel kölcsönös hatást gyakorolnak egymásra”.⁹ — Megjegyzendő, hogy — kellő ellenbizonyítékok híján — Márkus korántsem kívánja vitatni Krajewski idézett konklúziójának igazságát, s még látni fogjuk, hogyan viszonyul gyakorlatilag Márkus nem-dialektikus gondolkodói módszere a fogalmi gondolkodás rendszeressége és precizitása iránt támasztható elemi követelményekhez.

Magától értetődő, hogy ezek után Márkusban felmerül a kérdés: „valóban több-e az ’ellentmondások *harcának*’ gondolata — Lenin szerint a dialektika központi eszméje — alkalmatlan és félrevezető metaforánál?! ”¹⁰

Ez a kérdés persze csak kellő pontatlanság következtében merülhet fel ilyen abszurd alakban, mert Lenin álláspontja ez ügyben szó szerint következőképp hangzik: „Röviden a dialektikát úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységéről szóló tanítást. Ezzel megragadjuk a dialektika magvát, de ez magyarázatokra és kifejtésre szorul.”¹¹ Eltekinthetünk most attól, hogy Hegeltől Stiehlerig több alkalommal elemezték már ellentét és ellentmondás kategóriájának összefüggéseit anélkül, hogy a kettőt összetévesztették volna egymással. Ám, ha meggondoljuk, eddigi fejtegetéseink alapján nem az „ellentétek egységének” a dialektika egyik fontos kategóriális összefüggését elemi módon kifejező formulája bizonyul „félrevezető metaforának”, hanem sokkal inkább a lenini gondolat megtévesztő átköltése.

Közelebbről tekintve Márkus dialektikaellenes koncepcióját, a közvetlenül fizikai, biológiai stb., vagyis természettudományos állításokra, tételekre és törvényekre hivatkozó, ám mégoly elvont és elégtelenül megalapozott érvelés egyúttal felveti a természet dialektikájának kérdését. Vitathatatlan,

⁸ Engels: *Anti-Dühring*. MEM 20. 26. o.

⁹ Vö. *Kortárs* 1968/7. 1115. o.

¹⁰ Uo. Márkus világosan kifejezésre juttatja a materialista dialektikával kapcsolatos tanácstalanságát, azt ti., hogy nem tud mit kezdeni vele. Vö. uo. 1126—1127. o.

¹¹ Lenin: *Filozófiai füzetek*. Művei 38. köt. Bp. 1961. 207. o.

hogy a dialektika, s egyáltalán „a filozófia feladata a természettudományok vonatkozásában nem az, hogy helyettük oldja meg ezek — akárcsak legáltalánosabb feladatait”,¹² s valóban nem korlátozódik kizárólag arra, „hogy módszertani-logikai eszközöket bocsásson rendelkezésükre e feladatok megoldásához”.¹³ Ez viszont a dialektika fentebb kifejtett pozíciójából minden további nélkül belátható, amennyiben nem pusztán preszkriptíven viszonyul a szaktudományokhoz. Ám jóval szervezesebben viszonyul a szaktudományos kutatás gyakorlatához, jóval mélyebben fonódik össze ezzel a gyakorlattal, mint ahogy azt Márkus feltételezi. Indoklásul elegendőnek látszik itt a kvantummechanika filozófiai aspektusaival foglalkozó két aktív természettudós álláspontjára hivatkoznunk.

Ismeretes, hogy (amint az elméleti fizikában is pl. Einstein és Bohr, ill. követőik között folytak és folynak viták a kvantummechanika státuszát illetően¹⁴) a kvantummechanika filozófiai értelmezésének egyes kérdéseiben többféle marxista álláspont létezik. Ezúttal elegendő annak kiemelése, hogy miként nyilatkozik R. Havemann professzor,¹⁵ az adlershofi (NDK) fotokémiai laboratórium vezetője, akinek — jóllehet kritikai — álláspontja inkább Heisenberg, Born, Landau, Lifsic, Dirac stb. álláspontjához áll közelebb, s aki a Heisenberg-féle határozatlansági relációt a véletlen kategóriájának objektívításával magyarázza, hangsúlyozván szükségszerű és véletlen dialektikáját és a szubjektívizmusra hajló ún. koppenhágai interpretáció korlátait. „Vezető természettudósaink általános műveltségéhez hozzá kellene tartozniuk alapos filozófiai ismereteknek. Ha ezt elérjük, akkor a dialektikus gondolkodás többé nem spontánul és sporadikusan, állandóan ingadozva és tétovázva fog kibontakozni a fejekben, hanem egyre inkább olyan tudatos módszerré lesz, melynek segítségével megoldhatók korunk tudományának nagy kérdései . . . Magából a dologból kell kiindulni, magát a természetet kell tanulmányozni, a természet dialektikáját *konkrétan*, a maga különösségében kell feltárni, s egyelőre még nem általánosságában. Általánosságát csupán akkor érthetjük meg, miután megragadtuk különösségét. Be kell hatolnunk egészen közvetlenül a tudományban feltett kérdések problémáiba, de nem a filozófia felől. Csupán az empirikus tudománytól juthatunk el addig a dialektikáig, amely magukban a dolgokban rejlik és amely visszatükröződhet az elméletben. . . Egyetlen filozófus sem képes megmondani, hogyan kellene fel-

¹² *Kortárs* 1968/7. 119. o.

¹³ *Uo.*

¹⁴ N. Bohr és W. Heisenberg a kísérleti eszközök mérés közben megnyilvánuló s a mérés eredményét befolyásoló objektív szerepére, továbbá a hagyományos fizikai terminológia elégtelenségére hivatkozva az elemi részecskék körében véghemenő folyamatok leírására koordináták és sebességek helyett bevezették a ψ hullámfüggvényt, melynek segítségével a kvantummechanika — a koppenhágai interpretáció szerint — az elemi részecskék objektív mozgástörvényeinek rendszerét adja. Einstein kétségbevonta, hogy e rendszer a fizikai realitás teljes értékű leírása lenne, a statisztikus kvantummechanikának olyasféle szerepet tulajdonított a modern fizikában, mint aminőt a statisztikus mechanika tölt be a klasszikus fizikában.

¹⁵ Szándékosan hivatkozunk Havemannra, aki az utóbbi években rendkívül problematikus politikai nézetekkel lépett fel, mely nézeteket az NDK-ban széles körben vitatták meg. Idézésre kerülő álláspontja a természetdialektikát illetően bizonyosságul szolgál arra nézve, hogy milyen nivóbeli különbség mutatkozik problematikus társadalmi gyakorlatot hirdető, de egyúttal a dialektikát szakterületükön természetesen alkalmazó természettudósok, és ugyancsak problematikus társadalmi gyakorlatot hirdető, de szaktudományos ismeretektől nem túlságosan háborgatott kultúrfilozófusok között.

állítani az elemi részecskék elméletét a dialektika alapján. De az elemi részecskék elméletét nem lehet kifejleszteni dialektikus gondolkodás nélkül, és a megszerzett ismereteket csupán akkor lehet a maguk teljes mélységében megérteni, ha elsajátítják a dialektikus gondolkodást,”¹⁶ — írja Havemann, s nem véletlen, hogy Hegel *Logikájának* (de nem *Természettudományos felismerés antici-pációjának*) tartja.

A természet ún. „szintelméletének” hipotézisét képviselő J. P. Vigiér, de Broglie tanítványa, Bohmmal, Blohincevvel stb. együtt maga is aktívan részt vett a kvantummechanika körüli fizikai vitákban. A Vigiér által képviselt álláspont, mint ismeretes, hangsúlyozottabban determinista módon interpretálja a mikrorészecskék mozgástörvényeit, s a meghatározatlansági reláció helyére megismerhető, de még fel nem ismert, csupán feltételezett, ún. „rejtett paramétereket” (változókat) állít, amelyekben egzaktul formalizálni lehet a természet e szintjén érvényes speciális mozgástörvényeket. — Vigiér a párizsi Mutualitében 1961. dec. 7-én tartott nyilvános vitán, melyet a természet dialektikájának problémájáról rendeztek marxisták és egzisztencialisták között, a következőket mondotta: „Az a nézet, miszerint a természetben nincs dialektika, véleményem szerint abból a tudományosan téves elképzelésből ered, hogy úgy vélik, eljuthatunk végső elemek felfedezéséhez, egykor molekulákhoz, később atomokhoz, most elemi részecskékhez, melyeknek segítségével újraalkothatjuk a valóságot. Ám a tudomány ezzel ellentétes irányban halad: valamennyi jelenség belsejében — legyenek ezek akár az elemi részecskék — egyre mélyebb mozgásokat és antagonizmusokat tár fel . . . az a tény, hogy a dialektikus kategóriák specifikus és különös jelentőségük az emberi történelemben, távolról sem csökkenteni alkalmazhatóságukat a természetben. Sőt továbbmegyiek: úgy vélem, csupán a természet dialektikájának keretében nyerik el teljes megismerhetőségüket és érvényességüket . . . Maga a tudománytörténet azt mutatja, hogy mindenkor, nagyon általános módon, területeket (melyeket később szinteknek nevezek) vonatkoztathatok el, melyek valójában a szó dialektikus értelmében véve totalitásokként viselkednek . . . Minden ilyen leválasztott foknak valamilyen különös dialektika felel meg . . . A totalitás kategóriája, amely nem vezetendő vissza azon elemekre, melyekből összeáll, mindenütt jelenvaló a környező természetben . . . a megismerés előtt álló probléma mindig ugyanaz: meg kell értenie a dolgok lényegi mozgását, nem a tehetetlen anyag fogalmaiban, mely külső törvényeknek engedelmeskedik, hanem a belső, mély szükségyszerűség fogalmaiban, miközben a törvények nem egyebek dinamikus mozgásban levő dolgok tulajdonságainál.”¹⁷

Ambarcumjantól Szentgyörgyiné, Heisenbergen, Bohron keresztül Orcelig és Piveteau-ig úgyszólván korlátlanul lehetne felsorolni azokat a természettudományos gyakorlatban tevékeny tudósokat, akik ha a mindenkori kifejtés módját és intenzitását tekintve különbözőképpen is, de végül is igenlően válaszolnak arra az (itt persze erősen szimplifikált) kérdésre, hogy van-e természetnek dialektikája. Ez a dialektika fentebb tárgyalt összefüggéseinek értelmében alighanem nyilvánvaló.

¹⁶ R. Havemann: *Dialektik ohne Dogma? Naturwissenschaft und Weltanschauung.* Hamburg 1964. 16—17. o. Vö. még a kvantummechanikára vonatkozóan uo. 72—104. o.

¹⁷ *Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigiér und Orcel.* Frankfurt a. M. 1965. 71—72., 73—74., 82—83. o.

De nem Márkus György számára. Ő e téren inkább Lukács György azon egykori „neofita-marxista” történelemdialektikájának álláspontjára helyezkedik, amelyben a ma ismét divatos *Geschichte und Klassenbewußtsein* szerzője annak idején kitagadta a dialektikát a természetből, s idealista dialektikájából egyúttal kiiktatta a visszatükrözés elméletét. (Lukács György azóta maga is többször felhívta a figyelmet szóban forgó könyvének e fogyatékoságaira.)¹⁸ De Márkus tulajdonképpen még a visszatérés e gesztusában sem túlságosan eredeti. Tordai Zádorral közösen írott könyvének előszavában még egyenesen a természettudományos felfedezések közkinccsé válásával illusztrálja azt, hogy a dialektika egyes elemei bevonultak a közgondolkodásba.¹⁹ Sartre pedig már négy esztendővel korábban posztulálta (Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*-jét ezzel bizonyos fokig az érdeklődés homlokterébe tolva), hogy: „A természetben nincsen dialektika, csak az, amelyet behelyeztek.”²⁰

Ami mármost ironikus ebben a szellemi konstellációban, az az, hogy míg Sartre a természetdialektikát elutasító álláspontját az érett Lukács egzisztencializmus-kritikájával való vitája közepette fejti ki, addig röpké négy év alatt a természettudományokban folyó kutatás valószínűleg beható vizsgálata Márkus számára olyan döntő bizonyítékokkal szolgált a természetdialektikával szemben, hogy ma már ő is nyugodtan eliminálhatónak tartja. Sajnos e minden kétséget kizáró bizonyítékok közül egyetlen egyet sem tár szóbanforgó cikkében a közvélemény elé. Ellenben megtudhatjuk, hogy „a 'standard' irodalomban szereplő . . . kategóriák (pl. dialektikus ellentmondás, tagadás stb.) kapcsán eltérő probléma vetődik fel: e fogalmak, legalábbis Marxnál, elsődlegesen társadalmi problematikára irányultak. Általánosításuk, a természeti jelenségekre való kiterjesztésük — lényegében már Engelsnél — kellő fogalmi tisztítás nélkül ment végbe . . .”²¹

Ezzel a kijelentéssel egyszersmind Márkus koncepciójának központi problémájához érkezünk, bár e felfogásával nem áll egyedül, mint ezt ő maga is említi. Vajda Mihály szerint pl. „minden természetfilozófiai kérdésfeltevés társadalmi kérdések derivátuma”.²² Ezáltal abból a történeti és tudománytörténeti elemzések számára egyaránt fontos tényből, hogy a dialektika első modern kifejtői, s ezúttal nem is annyira Hegel, mint inkább Marx, egy meghatározott társadalmi-történelmi helyzetben dolgozták ki elméletüket, s alkalmazták a társadalmi praxisban, politikai tevékenységükben, a Márkus-féle koncepció olyan triviális következtetésekre jut, mely differenciálatlan egységben mutat be valójában csak különbözőként összefüggő és bizonyos mértékben egybeeső mozzanatokat. Mindenekelőtt nem tesznek különbséget a min-

¹⁸ Vö. G. Lukács: *Probleme des Realismus*. Berlin 1955. 231. o., uő.: *Schriften zur Ideologie und Politik*. Neuwied-Berlin 1967. 327. o., valamint Iring Fetscher: *Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten*. München 1962. 221—222. o.

¹⁹ Vö. Márkus Gy.—Tordai Z.: *Irányzatok a mai polgári filozófiában* Bp. 1964. 18—19. o.

²⁰ J.—P. Sartre: *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris 1960, 127. o.

²¹ *Kortárs* 1968/7. 1114. o. Csupán futólag említjük meg, hogy a dialektika története ellentétes irányú mozgást is ismer, azt ti., hogy a dialektika kategoriális összefüggéseire vonatkozó törvényeket a hegeli logika túlnyomórészt természettudományos tényanyag vizsgálatának eredményeképp konstituálta. Hasonló a helyzet a modern dialektika egyes összefüggéseinek korai kifejtőjével, Cusanussal.

²² Vajda Mihály: *Objektív természetkép és társadalmi praxis*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/2, 325. o.

denkori objektum, a róla alkotott mindenkori elmélet (ha tetszik, ezen objektum rendszeres, optimális fogalma) s a hozzá vezető megismerésszerű tevékenység objektív — ám nem csupán a fiziológia, pszichológia stb. tárgykörébe eső, hanem egyúttal — társadalmi-praktikus feltételei között.

Így azután félreismerve e mozzanatok dialektikáját, a tényleges társadalmi életfolyamat egységének helyére üres absztrakció kerül. Tehát egyfelől a természetdialektika s egyáltalán a dialektika elvetésével kihagyják az objektivitásból azt az emberi-praktikus mozzanatot, azt a társadalmilag tevékeny anyagcserét ember és természet között, mely nemcsak *conditio sine qua non*ja, hanem egyenesen integráns mozzanata objektivitás és szubjektivitás dialektikájának. S melynek kedvéért másfelől a történelmi-társadalmi létezés szférájából számúzik e létezés (épp a praxisban, s kiváltképp a modern praxisban tudományos elemzések tárgyául szolgáló) objektivitását. A természeti jelenségek tudományos tanulmányozásának gyakorlatában feltáruló dialektika bizonyítékai éppen úgy érintetlenül hagyják e kultúrkoncepció híveit, mint az a tény, hogy különös előszeretettel — ám különös módon — idézett szerzőjük, Marx, a *Tőke* módszertani alapvetésekor kifejezetten olyan „magasabb vagy alacsonyabb fejlettségi fokon álló társadalmi antagonizmusokról” beszél, „melyek a tőkés termelés természeti törvényeiből fakadnak”, hogy ezért a tőkés termelés vizsgálatakor „magukról ezekről a törvényekről van szó, ezekről a vas szükségszerűséggel ható és érvényesülő tendenciákról”, s hogy végül „személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire följük emelkedhet is szubjektíve.”²³

Marx egyúttal félreérthetetlen világossággal mutatott rá arra a szerepre, amelyet a társadalom gyakorlatában e mozgástörvények és felismerésük játszik: „Egy társadalom, még ha nyomára jött is mozgása természeti törvényének . . . természetes fejlődési fázisokat sem át nem ugorhat, sem rendeltileg el nem tüntethet. De megrövidítheti és enyhítheti a szülési fájdalmakat.”²⁴

A nyugati marxizáló irdalomban igen elterjedt „praxis-filozófia”, melyhez Márkus is csatlakozik, ezzel szemben úgy véli, hogy míg Engels naturalisztikusan azonosítja a természet törvényeivel a társadalmi történések törvényeit, addig Marxnál „e törvények, feloldván magukat a felszabadított individuumok ésszerű akcióiban, *eltűnnek*.”²⁵

A torzítás itt nyilvánvaló: a marxizmus-leninizmus klasszikusai sohasem azonosították egyszerűen a természeti törvényeket a társadalmi praxis természet törvényeivel, viszont mindkét esetben törvényről szóltak. Mármost amilyen igaz az, hogy a dialektikájától megfosztott tudományos praxis és az approximatív tudományos megismerhetőségétől eloldott társadalmi praxis ugyanannak az antidialektikának a terméke, éppúgy igaz az is, hogy az egységes társadalmi életfolyamatban, ahol a tudományos ismeretek valósággal összefüggő közeget alkotnak, a természetben és a társadalomban fellelhető

²³ Marx: *A tőke* I. MEM 23. Bp. 1967. 6. és 9. o.

²⁴ *Uo.* 9. o.

²⁵ Alfred Schmidt: *Zum Verhältnis von Geschichte und Natur im dialektischen Materialismus.* (Az *Existentialismus und Marxismus* c. kötet utószava 147. o.)

dialektika — megjelenéseinek minden különbözősége ellenére — ugyanaz a dialektika.

Marxban, aki ismert formulájában találóan jellemezte a társadalmi történészeknek a természeti történéseken belüli specialitását²⁶, már ifjúkorában felmerült természet és társadalom szerves egymásbakapcsolódása láttán az ezeket tanulmányozó tudományok dialektikájának gondolata: „Maga a történelem a természettörténetnek, a természet emberré levésének *valóságos* része. A természettudomány később éppúgy be fogja sorolni maga alá az emberről szóló tudományt, mint az emberről szóló tudomány a természettudományt: *egy tudomány lesz.*”²⁷

Márkusban viszont nyilván az a gondolat merült fel, hogy ha már álláspontja popularizációjához nem talál elegendő megfelelő szaktekintélyt, akkor egyszerűen megmásítja a nemzetközi méretekben folyó ideológiai harc közepette kifejtett pozíciókat. Mert, ha nem így van, akkor vajon miért tüntette fel — saját, természet-dialektikát tagadó és társadalmi praxist kiüresítő koncepciójának néhány hazai híve mellett a jugoszláv Mihailo Markovic nevét, aki ebben a vonatkozásban közismerten épp az ellenkezőjét állítja annak, amit Márkus? Ismeretes, hogy Markovic első között lépett fel a zág-rábi Praxis-kör nézeteivel szemben, s egy gondolatgazdag és precíz tanulmányában (épp Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein*jével vitázva) fejti ki a dialektikával kapcsolatos elgondolásait. E tanulmányában, amely alapvetően a természeti folyamatok dialektikájának elismerésén nyugvó koncepciót mutat, a következő kijelentés található a — Márkus által is képviselt — elképzelések tudományos értékét illetően: „Tehát 1844 után . . . mindazok a teoretikusok nem voltak Marx színvonalán, akik nem fogták fel, hogy: az az igazi emberi természet, amely az emberi történelemben keletkezik; a természet az emberről szóló tudomány közvetlen tárgya, mint ahogy az ember is közvetlen tárgya a természetről szóló tudománynak; a természettudomány és az emberről szóló tudomány egy egységes tudományhoz tartozik, eszerint tehát a természet dialektikája és a társadalom dialektikája egy és ugyanaz a dialektika.”²⁸

De ha a „társadalmi lét ontológiájának” megírásával foglalkozó Lukács György legutóbb közreadott *Beszélgetései* között tallózunk, ott is találhatunk kijelentéseket, amelyek radikálisan elhatárolják magukat a Márkuséhoz hasonló koncepcióktól.²⁹ Hogy miként emlegeti mégis Márkus Lukács kései munkásságát saját nézeteinek alátámasztására, arról a későbbiekben lesz még szó. Itt elegendő megjegyeznünk, hogy ez az eljárás a lehető legmélyebben összefügg Márkus gondolkodói módszerével. Bár Márkus igyekszik — mindezekelőtt szóban forgó cikkében — az impozáns anyagismeret látszatát kelteni, a téma tárgyalásának végeztével az eredmény óhatatlanul is Hegel mon-

²⁶ „Az emberek maguk csinálják történelmüket, de nem szabadon, nem maguk választotta, hanem közvetlenül készen talált, adott és örökölt körülmények között csinálják”. (Marx: *Louis Bonaparte brumaire tízennyolcadikája*. MEM 8. köt. 1962. 105. o.)

²⁷ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 75. o.

²⁸ Mihailo Marković: *A dialektika problémái*. Hid (Novi Sad). XXVIII. évf. (1964) 1. sz. 48. o. Markovic álláspontjának kifejtésével kapcsolatosan vö. még: Marković, M.: *Dialektik der Praxis*. Frankfurt a. M., 1968.; uő.: *Entfremdung und Selbstverwaltung*. In: *Folgen einer Theorie. Essays über „Das Kapital“ von Karl Marx*. Frankfurt a. M. 1967. 178—204. o.

²⁹ Vö. *Gespräche mit Georg Lukács*. (H. Holz, L. Kofler, W. Abendroth.) Hrg. Theo Pinkus, Hamburg 1967. 59. o.

datát idézi fel: „Amit ismerünk általában, az attól, hogy ismerős, még nem valami megismert.”³⁰ A tényállások mélyebb megértését e módszer számára ugyanis lehetetlenné teszi rendszeres elméleti végiggondolásuk hiánya, ami helyett a kivonatok, recenziók stb. rutinos írónak felületes „jólértesültsége” lép elénk. (Ha itt rendszeres elméleti végiggondolásról beszélünk, természetesen nyílt rendszerről van szó.) Alighanem minden további nélkül belátható e mód zer problematikussága a marxista elmélet szempontjából, ha a felvetett kardinális kérdések tárgyalása „filozófiatörténeti” vagy informatív szempontokba ágyazódva jelentkezik is. Ha mármost ez a jólértesültség mégis kénytelen valamiképp rendezni anyagát, úgy rendszerint olyan általánosításokra ragadtatja magát, melyeket tapasztalati tények híján aligha tudna igazolni.

Ezért azután Márkus fejtegetéseinek nem is túlságosan erős oldaluk a bizonyítékok felvonultatása; így pl. valószínűleg nehézségekbe ütköznék, mondjuk, annak bizonyítása, hogy „a II. Internationale vezető teoretikusai számára... a marxizmus... minden értékeléstől és világnézeti-ideológiai állásfoglalástól mentes 'pozitív' tudomány” volt.³¹ De Márkus érvei sem megvetendők: Hermann István elmélyült elemzésével szemben, melyet szerzője a *Ceschichte und Klassenbewusstsein*-ről írt, azzal védi Lukács írását, hogy ennek nem alapvető elméleti hibái a fontosak, hanem az, hogy számtalan marxista (!) ma visszatér e műhöz. (S nyilván hibáihoz is.)

Ezen önkényes módszer formális szempontból vett atomját most már a használt fogalmak tartalmát és terjedelmét illető elmosódottságban, határozatlanságban, e fogalmak elemi definiátlanságában ismerhetjük fel. Holott a dialektikus gondolkodás megfelelő instrumentárium híján egyszerűen lehetetlen, sőt a dialektika — ma — feltételezi a gondolkodás eszközeinek nem csupán elaszticitását, hanem egyúttal fejlett precizitását és rendszerességét. Nem véletlen, hogy Hegel megjegyzi: „A bölcselkedéshez mindenekelőtt hozzátartozik, hogy minden egyes gondolatot a maga teljes precizitásában fogjunk fel, s ne elégedjünk meg azzal, ami elmosódott és határozatlan.”³² A precizitás látszólag tisztán formális követelményének megsértése azonban közvetlenül tartalmilag jelenik meg a vizsgált tárgyról alkotott elképzelésben, mégpedig a tévedés egyik okának alakjában.

Márkus nyilvánvalóan definiátlatlanul használ egyes kifejezéseket, mint pl. dialektikus materializmus, történelmi materializmus, ontológia, diszciplína, ág, irányzat. Mert különben miképpen lenne lehetséges, hogy a dialektikus és történelmi materializmus elmélete, de legalábbis elve — melyet pl. Engels még ilyen elméletnek, de legalábbis felfogásnak tekintett³³ — Márkusnál „alap-diszciplínává” lesz, valószínűleg azért, hogy a „terjedelmi” marxizmus merevsége még nyilvánvalóbb legyen. Itt azonban meg kell állnunk egy pillanatnyira. Noha Márkus kijelenti, hogy a sztálini felfogás csupán egyetlen variánsa a „terjedelmi” koncepciónak,³⁴ valójában úgy mutatja be az egész koncepciót, mint amely tipikusan a sztálini idők terméke (pars pro toto),

³⁰ G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig 1937. 28. o.

³¹ *Kortárs* 1968/7. 1110. o. Vö. ezzel kapcsolatban Franz Mehring: *Neo-Marxismus*. *Neue Zeit* XX. évf. 1. köt. (1901), 585. és köv. o.

³² G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (*System der Philosophie I. Die Logik*); *Werke*, Bd. 8. Stuttgart 1964. 189. o.

³³ Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*. *MEM* 20. 595. o.

³⁴ *Kortárs* 1968/7. 1112. o.

s mely termék keletkezési folyamatának „Sztálin műve lényegében csak végső formát és összegeztést adott”.³⁵

Láttuk, hogy Márkus vitája általában a materialista dialektika ellen irányul s így most már a dialektikus materializmusból azért lesz az egész „terjedelmiségre” nézve jellemzőnek tartott alapdiszciplína, hogy a dogmatikus időszak tankönyveinek leegyszerűsítő felosztási alapját ki lehessen terjeszteni az egész materialista dialektikára. Pedig éppen egy filozófiai diszciplína, az esztétika kérdéseiben lefolyt hazai vita mutatta meg meggyőzően, milyen problematikus a dialektikus, ill. történelmi materializmus elméletének merev elválasztása és diszciplináris rögzítése. Lukács György az *Esztétikájának* alap gondolatait kifejtő előadásában,³⁶ majd a különösség kategóriáját tárgyaló monográfiájában³⁷ — bizonyos értelemben a dogmatizmusra támaszkodva, bizonyos értelemben épp rá való reakcióként az esztétikai vizsgálódások ún. dialektikus materialista részét, ill. történelmi materialista részét s ennek megfelelően dialektikus materialista problémáit és történelmi materialista problémáit posztulálta. Bár Lukács elvileg hangsúlyozta, hogy a kutatás e két irányának „szervesen, szakadatlanul, dialektikusan”³⁸ össze kell kapcsolódnia egymással, főként a pártosság kategóriájának tárgyalásakor úgy tűnt, hogy a dialektikus materialista rész izolációja, noha egyes kategóriák (pl. a különösség) elemzésénél a kutatás átmeneti érvényű, konkrét felismerésekhez vezető, elégséges munkahipotézise lehet — bizonyos komplexebb esztétikai kategóriák (így a pártosság) esetében terméketlen elvontságot eredményez. Az ekörül folytatott viták során ezért emelték ki, hogy az esztétikai tevékenység során keletkező jelenségek elemzésének módszere „a dialektikus és történelmi materializmus szempontjainak együttes alkalmazása.”³⁹ Lukács György *Esztétikája* arról tanúskodik, hogy szerzője következetesen törekedett a fenti két szempont dialektikus egységének megteremtésére, s a vizsgálat tárgyának megfelelően arányított kölcsönös viszonyuk elméleti megalapozását a marxizmus ama törekvésében látja, hogy az „a valódi folyamatot komplikált történelmi-szisztematikus meghatározásaiban ragadja meg.”⁴⁰ Lukács ugyanitt a dialektikus és történelmi materializmus szempontjainak „egymástól független tudományokként” való szétválasztását „a sztálini korszak” egyik „vulgarizáló tendenciájának” tartja. Mármost e „terjedelmi” marxisták között lezajlott vita — évekkkel ezelőtt — pontosan az ellenkezőjét igazolta annak, mint amit Márkus ma még mindig a marxizmusnak kíván tulajdonítani.

A terminológiai tisztázatlanság azonban akkor bosszulja meg magát leglátványosabban, amikor Márkus a filozófiai kutatás diszciplináris irányát egyszerűen filozófiai irányzatnak, nevezetesen „szcientista” irányzatnak tünteti fel. Ő maga is sejti, hogy ezen „irányzat” sok tekintetben érintkezik a „tradicionálissal” (ez csupán a terjedelmi vagy standard irányzat harmadik elnevezése!), s hogy általában a „leírt irányzatok különbsége jelentős mérték-

³⁵ Uo.

³⁶ Lukács György: *Az esztétikai visszatükrözés problémája*, MTA II. Oszt. Közl. VI. évf. (1955) 235—236. o.

³⁷ Lukács György: *A különösség mint esztétikai kategória*, Bp. 1957. 5. o.

³⁸ Lukács Gy.: *Az esztétikai visszatükrözés problémája*, 236. o.

³⁹ Szigeti József: *Bevezetés a marxista—leninista esztétikába* I. Bp. 1964. 28. o. Vö, még Szigeti József: *Művészi alkotás és pártosság Lukács György esztétikájában. Társadalmi Szemle* 1958/7—8. sz.

⁴⁰ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* I. Bp. 1965. 11. o.

ben tematikai.”⁴¹ Eltekinthetünk itt attól, hogy már csak azért is nyilvánvaló a „szcientisták” és a „terjedelminek” nevezett marxizmus bizonyos pontokon való érintkezése, mert a „szcientistáknál” is gyakran felmerülnek a természet-tudományok filozófiai problémái. Fontosabb ennél az a tény, hogy Márkus ezen kutatási irányokkal kapcsolatban egyszerre több értelemben is használja az „ontológia” terminust. Ezért itt helyes és hamis feltevések keveredhetnek egymással. Vitathatatlan, hogy a „szcientista” problémafelvetés egyfelől az objektív és szubjektív dialektika területére eső vizsgálódásokat implicál — amennyiben logikai és ismeretelméleti, s amennyiben (bizonyos fokig) tudományelméleti kérdésekre orientálódik. Másfelől éppily vitathatatlan, hogy közvetlenül az egyes szaktudományok filozófiai megalapozással kidolgozott módszertanát illeti. (Heurisztikus funkcióját tekintve pl. mindkét irányban termékeny lehet.) Ez azonban még nem indokolja az „ontológia” terminus bevezetését. Ismeretes, hogy az ontológia (lételmélet) a „létről, mint léttel bíróról” való elmélkedések gyűjteménye, szigorúan véve arról az objektivitásról való tudást hivatott szolgáltatni, melyet nem zavart meg a szubjektum megismerésszerű előrenyomulása ebbe az objektivitásba. Ezért itt a tárgy ontológiájáról van szó, amely — ha konzekvens — e magánvaló-dologról csupán annyit képes kimondani, hogy az léttel bír. Mihelyt a szubjektum belehatol ebbe a tárgyba — objektívnek véve magát a behatolás tényét és körülményeit is —, ez megszűnik kanti értelemben véve Ding-an-sich-nek lenni. Hegel érdeme volt, hogy felmutatta a dolgok objektív dialektikájának s az ezt megközelítő szubjektív dialektikának egységes folyamatban való összekapcsoltságát, mely folyamatban az objektivitás természete ellentmondások egész során át jut érvényre. Rendszeresebb tárgyalás esetén az objektív dialektika tartalmazza az alapvető lét- és lényeg-kategóriák összefüggéseit, mozgását stb., tehát azt, ami optimálisan megfogalmazható az objektivitás elveként, s a szubjektív dialektika írja le mostmár nemcsak a megismerésszerű megközelítés fogalmainak funkcióját és szerkezetét, átmeneteit stb., hanem a megismerés objektív gyakorlati feltételeit is, bármilyen természetűek is ezek, lévén a megismerés maga is objektív folyamat. S éppen ez utóbbi körülmény miatt a határok itt ismét relatívak, ezen objektív gyakorlati feltételek összefüggéseit egyúttal felveszi magába az objektív dialektika is. Hegel maga is így tárgyalja a szubjektív dialektikát *Logikája* III. könyvében, miközben a logikai kategóriák tárgyalását (Szubjektivitás) követően e kategóriák és a megismerés tárgyalása közé iktatja az *Objektivitás* c. fejezetet, melynek tagolódása: mechanizmus, chemizmus, teleológia — továbbá az egyéni élet, az életfolyamat és a nembeli élet tárgyalását.⁴² Ezt követi azután végül a tudomány egyetemes összefüggéseinek tárgyalása. Megjegyzendő, hogy Lenin a hegeli logika ezen fejezeteinek tanulmányozásakor — eltekintve most a megismerés és gyakorlat dialektikájáról mondottaktól — kiemelte: „Ha a logikában a szubjektumnak az objektumhoz való viszonyát vizsgáljuk, figyelembe kell venni a konkrét szubjektum általános létfeltételeit (= a z e m b e r é l e t é t) is az objektív helyzetben.”⁴³

Messze túlmenne jelen fejtegetéseink keretein Hegel módszerének — akárcsak vázlatos — kritikai elemzése. Figyelemre méltó mindenesetre, hogy

⁴¹ *Kortárs* 1968/6. 1120. o.

⁴² Vö. Hegel: *Wissenschaft der Logik* II. 3. Buch 353—406. o.

⁴³ Lenin: *Filozófiai füzetek*. 187. o.

a dolgok objektív dialektikája nem tévesztendő össze a megismerés objektivitásával diszciplináris értelemben — ha, mint említettük, a határok mégoly relatívek is, —, s ebben az értelemben Hegel óta célszerűbb az ontológiát a nála tágabb és komplexebb objektív dialektika kifejezéssel illetni. Hegel szerint „mindenekelőtt az ontológia az, melynek helyére az objektív logika lép.”⁴⁴

Nicolai Hartmann, aki az objektív dialektika területére eső s nála számos jelentékeny felismeréssel gazdagított kategóriaelemzések közé beiktatta a természetfilozófia ún. „speciális kategóriaelméletét”, ám a teleológia problémáival⁴⁵ rendszeres *Ontológiáján* kívül foglalkozott, végeredményben szintén ebben az értelemben használja az ontológia terminusát. Viszont éppen Hartmann — elemzéseinek a dialektikára nézve minden mégoly tényleges eredménye ellenére — elvileg nem konstituál dialektikus viszonyt szubjektum és objektum között, és éppen ezért — ontológiájának egy korai megalapozása — mondja ki a megoldatlan ontológiai-gnoszeológiai circulus tételezésével azt a programot, hogy „amit a léttel bíróról tudunk, azt egyedül a megismerés feltételeiből kell megérteni.”⁴⁶ De Hartmann ugyanott — igaz különválasztva ismét az ontikus és a megismerésszerű aspektust — a ratio essendinek a ratio cognoscendivel szembeni tényleges elsőbbségéről beszél, majd „középutat” keresve a lét és fogalom azonosságáról, valamint a lét fogalmi megismerhetlenségéről vallott extrém tanítások között, kategoriális elemzéseinek (azaz ontológiájának) terrénumául — *elvontan* — épp a dialektika „helyét” adja meg. Az ontológia olyan interpretációja azonban, mely a tartalmiság elvét nem veszi fel magába, s csupán a megismerés körülményeiből, előfeltevésekből, interdiszciplináris viszonyokból von le következtetéseket prognosztikus céllal, éppen igazolja Márkus György ezzel kapcsolatos ellenvetéseit. Mert túl azon, hogy e feltételek és körülmények rendkívüli változékonyságuk, „szét-szórtságuk” miatt igen nehezen formalizálhatók, ez az aspektus túlságosan egyoldalú lenne a tudományos megismerés menetrendjének megadásához. Elmélet és módszer azonban mélyen összefüggenek egymással, s Hegel joggal mondhatta, hogy „a módszer tudat arról a formáról, melyben tartalmának belső önmozgása végbemegy.”⁴⁷ (Ezért téved viszont Márkus, amikor kétségbevonja, hogy az elmélet prognózisát szolgáltató ontológiának tartalmaznia kell elméleti felismerések általánosításait.) Az elméleti megismerés tárgyának tartalma egyfelől „mértékviszonyainak csomósvonala” szerint fokozatosan formalizálható ellentmondásos relatív totalitások sorozatában, másfelől egyúttal kimeríthetetlen, s csupán megközelíthető. Amiként a mindenkori tartalom természete kölcsönhatásban (de nem egyenértékű kölcsönös függésben) van a megközelítés objektív feltételeivel, úgy az objektív dialektika kategoriális összefüggéseinek is szükségképp kölcsönhatásban kell lenniük a megismerés objektív feltételeit vizsgáló és értékelő elmélettel. Ez azonban nem jelenti a két mozzanat egyenrangúságát, kiváltképp nem a megismerését, s ezért a módszer tan filozófiai elméletének hangsúlyoznia kell a tartalom megjelenésének irányába való beállítottság dominanciáját. Márkus tehát helyesen állapítja

⁴⁴ Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. 46. o.

⁴⁵ Vö. Nicolai Hartmann: *Teleologisches Denken*. Berlin 1951.

⁴⁶ N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin 1965. 184. o.
és köv.

⁴⁷ Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. 35. o.

meg, hogy a körülményekből valószínű programokhoz vezető „ontológia problematikáját nem lehet egyszer s mindenkorra kijelölni.”⁴⁸

Az objektív dialektika tehát nem redukálható a fent jelzett „ontológiára”, s az „ontológiai orientáció” módszertanilag — adott esetben — épp a dialektikus összefüggések felismeréséhez vezethet.

Ha végezetül nem tételeznénk fel, hogy az ontológia másik, az iméntivel szemben elvont változata, vagyis a szociálonológia, melyen Lukács György jelenleg is dolgozik, mást is jelent, mint amit Márkus elmond róla — mégpedig fontos szociális tényállások elemzésének igényét —, azt hihetnők: egyedüli ontikus vonatkozása az, hogy olyasmit mond el — naiv egyoldalúsággal — amit már elmondtak, helyesebben: amit már leírt az ifjú Marx, s ebben a létezési módjában „léttel bír”.

Ha máshonnan nem tudnánk, hogy Lukács György készülő művében foglalkozni kíván egyebek között a relatív értéktöbblet kategóriájának történeti funkcióváltásával, a munkaidő és szabadidő aránybeli változásaival, az industrializáció és az automatizáció következményeivel, a manipuláció problémáival, a társadalmi kategóriák médiumának a természetiekével szembeni radikális kiterjedésével stb., azt gondolhatnók, Lukács elvont kultúronológián dolgozik. Mert Márkus a készülő műről annyi információt nyújt csupán, hogy felsorol néhány olyan közismert kategóriális összefüggést (munka, kauzalitás és teleológia, tárgyiasítás és elsajátítás stb.), melyeket, ráadásul megalapozottabb okfejtés kíséretében, jól ismerünk a marxizmus—leninizmus klasszikusainak tollából. Ezt követi Márkusnál Lukács „felismerése” arra nézve, hogy az ember „válaszoló lény”, aki reagál a társadalom életében spontánul felmerülő alternatívákra, sőt „valóban választhat”, „kérdéssé tehet” stb. — Aligha fontos hangsúlyoznunk, hogy sem az alternatívákat, sem pedig a választást nem Lukács ismerte fel először az emberiség öntudatának fejlődése folyamán, hanem ezek a filozófiatörténetben jól ismert kategóriák. Mindenesetre Márkus itt eléggé az egzisztencialista elmélkedők módjára emeli ki a „kérdéssé tétel” és a „választás” gesztusát. De azután végül is kiderül — hogy a társadalmi lét reális ontológiája nem más, mint „az 'emberi lényeg' kibontakozásának szempontjából tekintett történelem maga.”⁴⁹ S ez a szép és emelkedett — s ráadásul praktikus — gondolat már nem tűr meg semmilyen kommentárt.

Láttuk tehát, hogy Márkus György koncepciója antidialektikus, tudományos értelemben tarthatatlan, s a különböző marxisták egész sora marad ki így az állítólag a marxista filozófiáról adott spektrumból, szó sem esik pl. G. Klausról, G. Stiehlerről, R. Thielről, a dialektikus logika hagyományos eszközökkel operáló művelőről, vagy épp Rogowskiról, jelentős szovjet filozófusokról, mint Kedrov vagy Kon, közgazdászokról, mint Dobb vagy Lange.

A Márkus által megállapított „irányzatokból” elemzésünk végére megmaradt egyfelől a marxizmus—leninizmus — amelynek kiemelkedő elméleti teljesítményei közül aligha hiányozhat az érett marxista Lukács Györgynek mintegy *A realizmus problémáitól az Esztétikáig* bezárólag húzódó munkássága, ha Lukács ontológiával kapcsolatos álláspontját — művének megjelenté előtt — problematikusnak is véljük. A szcientista irányról kiderült, hogy nem filo-

⁴⁸ *Kortárs* 1968/7. 1115. o.

⁴⁹ *Uo.* 1118. o.

zófiai irányzat. Marad tehát másfelől Márkus — a problémákat hasonló felületességgel kezelő néhány elmélkedővel.

Ezek után, már csak a jelenség teljes megértése szempontjából is, elkerülhetetlennek látszik — mégoly futó — pillantást vetnünk e szellemi konstelláció praktikus vonatkozásaira.

*

Cseppet sem tekinthető véletlennek, hogy Márkus és pl. Kołakowski az irányzatokra történő felosztás valóságos szerkezetének feltárása után ugyanazt a — marxizmuson kívüli — pozíciót foglalják el. Kettejük nézetei között mély affinitás mutatkozik. Ám — s ez nem szolgál semmilyen adalékkal Márkus önálló gondolkodói profiljához — a dependenciák, úgy tűnik, egyirányúak, s elsősorban Márkus van kitéve megtermékenyítő hatásoknak Kołakowski részéről. Bár a Szovjetunióval, közelebbről pedig Leninnel szemben mindig is fenntartásokkal élő s apparátusszerű funkció és bürokratikus díszfunkció között különbséget nem tevő Karl Korsch nézetei iránti vonzalmát Márkus nem Kołakowskitól veszi, egész koncepciójára ez utóbbinak a hatása nyomja rá a bélyegét.

Elegendő fellapoznunk Kołakowski könyvét, az *Alternatívák nélküli embert* ahhoz, hogy meggyőződhezzünk róla: az általa támasztott szinte minden elméleti követelménynek megfelel a Márkus-féle autentikus marxizmus. Kołakowskitól azonban Márkus nem csupán olyan — enyhén szólva kétes megalapozottságú — tételeket, elvont eszméket vesz át, mint pl. hogy „*az egész emberenkívüli világ tehát emberi termék,*”⁵⁰ hanem nagyon gyakorlatias megjelöléseket is. Így pl. a „terjedelmi” kifejezés szintén Kołakowskitól való, akinél ez még ráadásul az „intézményesség” szinonimája is, míg a „funkcionális” marxizmus funkcióját „intellektuálisnak”⁵¹ tartja. Ez az elképzelés ennek megfelelően elvonatkoztat a mindenkori történelmi helyzet szerkezetétől és tartalmától, osztályviszonyaitól — egyáltalán az osztályharctól, s leválasztja a munkásmozgalom forradalmi elméletét magáról a mozgalomról. A dezideologizálás (amelyet szemérmesen ideológia-kritikának is lehet nevezni) pontosan ezt a célt szolgálja, vagyis azt, hogy egy konkrét történelmi helyzetben a valamennyi létező ideológia között (a valóságos osztályérdekek kifejezésével) leginkább helyes képet nyújtó ideológián is felmutassák a „hamis tudat” kétségtelen stigmáját, s csak ezt mutassák fel, hogy ezzel azután fellazíthassák az osztályharc ideológiai pozícióit. E szerint a furcsa szociálonológia szerint azután a politikai organizáció nem az objektív helyzet által megadott osztályhoz való kötődésben rejlik: „S ha egyszer társadalmi tényként megalkották, az organizációnak megvan a saját érdeke: a belső összetartozóság megtartása, ami elkeseredett ellenállást követel a dezintegráció minden kísérletével szemben...”⁵² Ez nem a reális társadalmi élet többé, hanem egy filozófusok által kellemessé tett elízium, mert „a filo-

⁵⁰ L. Kołakowski: *D37 Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein.* München 1964. 15. o.

⁵¹ *Uo.* 20. o.

⁵² *Uo.* 29. o.

⁵³ *Uo.* 176. o.

zófiai gondolkodást az jellemzi, hogy az embereknek mint morális alanyoknak a társadalmi praxisára koncentrálnak stb . . .”⁵³

Világos, hogy ez a marxizmust egy „tudományos ideológia” mítoszának nevező, majd pedig a marxizmus totális leértékelésének illúziójáról elmélkedő⁵⁴ szemlélet — esszéisztikus gondolati apparátusával és módszerével — nem jut túlságosan mélyre társadalmi jelenségek megértésében. Ugyan ez az áramlat a dogmatizmus természetes reakciójaként jött létre, de álláspontja azóta maga is dogmává lett — különösen azért, hogy a marxista-leninista elmélet koherens gondolatrendszerként, egyben maga előtt tudván a kidolgozandó problémák egész sorát, túlfejlődött a dogmatizmus periódusának erősen korlátozott elméleti teljesítményein.

De épp ez a körülmény veti fel a kérdést, hogy vajon az elszánt antidogmatizmus, mely kritikai elemzések és bizonyítékok híján is bizvást leértékelően nyilatkozik pl. a Marxtól ilyen mértékben indokolatlanul különválasztott Engelsről, Lenintől, míg pl. Korschot preferálja, milyen érdekek ideológiai kifejeződése s mi megállapításaiban a tudományos — és közvetve osztályharcos — teljesítmények és a hamis tudat aránya?

Figyelemre méltó, hogy a polgári társadalomtudománynak a hatalmi gépezet megfelelő irányító és manipuláló szerveihez — persze nem mindig közvetlenül — kapcsolódó képviselői, akik gyakorlatilag kénytelenek bizonyos tényállásokat (ha mégoly parciálisan is) megragadni, a dogmatizmus kérdését nem egyszer sokkal átfogóbban, dinamikusabban, nagyobb gazdaságtani ismeretanyag birtokában szemlélik, mint az ideológiakritikusok. Így pl. W. Hofmann hangsúlyozza az „antisztálinista koncepció tudomány előttes állását.”⁵⁵

Am itt újabb kérdés vetődik fel. Vajon azok, akik elmélet és gyakorlat dialektikáját félreértve s a konkrét történelmet elvontan-nembelivé üresítve a „sztálini korszakban” egyszerűen egy valamely „filozófia gyakorlati realizációját” látják,⁵⁶ most a „praxis” egyoldalú és üres elméletének felvetésével vajon miféle konkrét társadalmi-politikai gyakorlat iránt szükségletüknek adnak kifejezést?

Barlay László

⁵⁴ *Uo.* 31. o.

⁵⁵ W. Hofmann: *Stalinismus und Antikommunismus. Zur Soziologie des Ost—West Konflikts.* Frankfurt a. M. 1967. 11. o.

⁵⁶ *Kortárs* 1968/7. 1112—1113. o.

A filozófia fogalmáról

A marxista filozófia tárgyának körülhatárolása és fogalmának az eddigieknél pontosabb meghatározása szerintem is aktuális feladat. Az itt felmerülő problémák tisztázása nemcsak az elmélet számára fontos, hanem kihat a marxista filozófia „gyakorlatára” is: mit kutasson a filozófia, ill. a filozófus? mit, milyen ismereteket tanítsunk filozófia címen?

1.

Objektív természetkép és társadalmi praxis c. tanulmányában (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/2. sz.) Vajda Mihály a következőket állítja: a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya (a filozófia egyébként sem tekinthető tudománynak); a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis; a dialektikus és történelmi materializmus (szerves egységet alkotva) *társadalomfilozófia*.

Vajda Mihály érvelése lényegében a következő: 1. *A filozófia szemléletmódja más, mint a tudományé.* Ez utóbbi a maga tárgyát kizárólagosan objektumnak fogja fel, az embertől független objektivitásnak tekinti. A filozófia szemléletmódja viszont a tárgy, a valóság szubjektív, érzéki-emberi tevékenységnek, gyakorlatnak való felfogása. A tudomány és a filozófia szemléletmódjának különbözősége *tárgyak különbségéből* fakad: a tudomány tárgya a természet mint puszta objektum, míg a filozófiáé a társadalmiság, a praxis, amely olyan objektum, amely egyben szubjektum is. A természet mozgása az embertől független kauzális kapcsolatok, objektív törvényszerűségek által meghatározott; a tudomány arra törekszik, hogy kizárjon a maga tárgyából minden antropomorf és antropocentrikus vonást. Nem így a társadalom és a filozófia. 2. Az 1. érvből következően: *nem szabad a természetképet a társadalomra, ill. a társadalomképet a természetre extrapolálni.* Márpedig éppen ez történik, ha a filozófiát mint a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományát fogják fel.

Megítélésem szerint Vajda Mihály érveiből és érveléséből nem következik az, hogy a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya és hogy a dialektikus és történelmi materializmus társadalomfilozófia.

Az *első érve* tulajdonképpen a természet és a társadalom különbsége alapján a tudományt és a filozófiát igyekszik megkülönböztetni. Való igaz, hogy különbség van a (szűkebb értelemben vett) természet és a társadalom között, úgyszintén a rájuk vonatkozó elméletek között is. Mégis, ez az érv itt semmi mást nem jelent, mint a következőket: a) a természetre vonatkozó elméleteket, ill. ezek összességét tudománynak, a társadalomra, a praxisra vonatkozókat

pedig filozófiának nevezi el, megőrizve, sőt fokozva a természet- és társadalomtudományok megkülönböztetésével kapcsolatos nehézségeket (l. fejtegetéseit a társadalmi szaktudományokról, a természettörvényként funkcionáló társadalmi törvényekről, a társadalom sajátos törvényszerűségeiről, amelyek még a szabad társadalomban is érvényesek); *b*) előre kijelenti, hogy a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis. (Megjegyzem, hogy szerintem itt minden a törvények objektivitásának értelmezésén, ill. a természeti és a társadalmi törvények megkülönböztetésén múlik.)

Második érvét illetően: való igaz, hogy nem szabad a természetképet a társadalomra, ill. a társadalomképet a természetre átvinni. Annak elismerése azonban, hogy a valóságban vannak ún. legáltalánosabb törvények v. törvényszerűségek, korántsem jelent ilyesfajta extrapolációt. (Persze, minden azon múlik, hogy mit értünk a valóság legáltalánosabb törvényein, hogyan értelmezzük őket.)

A fentebb mondottak értelmében Vajda Mihály tétele, miszerint a filozófia nem a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya és hogy a filozófia, a dialektikus és történelmi materializmus *társadalomfilozófia* — pusztán kijelentés marad. Egyáltalában pedig: figyelembe véve a filozófia fogalmának és tárgykörének történelmi változásait és azt, hogy napjainkban is mást és mást értenek filozófián (a marxista filozófusok is!), jogos a kérdés: miért és hogyan következik a 11. Feuerbach-tézisből, a természet és a társadalom különbségének, valamint a társadalom és a gyakorlat sajátosságainak fejtegetéséből a filozófia fogalmára vonatkozó állítása? Elismervé, hogy a marxi filozófia centruma, kiinduló- és végpontja a praxis, hogy a társadalom lényegesen különbözik a (szűkebb értelemben vett) természettől; egyetértve tehát azzal, amiből Vajda Mihály kiindult — más eredményhez is el lehet jutni: nevezetesen ahhoz, hogy a marxista filozófia nemcsak a társadalomra, hanem a természetre, sőt a gondolkodásra, a megismerésre is vonatkozik.

Figyelembe kell vennünk a következőket is:

A) Engels az *Anti-Dühringhez* írt második előszóban a következőket írta: „A matematika és a természettudományok ez átismétlésekor magától értetődően az állt szemem előtt, hogy egyesben-részletben is meggyőződjem arról — ami általánosságban nem volt számomra kétséges —, hogy a természetben a számtalan változás zűrzavarában ugyanazok a dialektikus mozgási törvények érvényesülnek, amelyek az események látszólagos véletlenségén a történelemben is uralkodnak; ugyanazok a törvények, amelyek az emberi gondolkodás fejlődéstörténetén is vörös fonálként végighúzódnak, a gondolkodó emberekben fokozatosan tudatossá válnak; azok a törvények, melyeket legelőször Hegel fejtett ki átfogóan, de misztifikált formában, s törekvéseink egyike az volt, hogy kihámozzuk őket ebből a misztikus formából és egész egyszerűségükben és általánosérvényűségükben tudatosítsuk őket.” (*MEM* 20. köt. Bp. 1963. 10. o.) Az *Anti-Dühring* első szakaszában — amely a *Filozófia* címet viseli — Engels éppen ezt a problémakört elemzi. Nem szabad elfelednünk, hogy ez a mű a Marx és Engels által képviselt dialektikus módszernek és kommunista világszemléletnek többé-kevésbé összefüggő ábrázolása. (*Uo.* 8. o.) Továbbá: *A természet dialektikájában* ezt olvassuk (*uo.* 358. o.): „A dialektika törvényeit tehát a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történelmi fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a földolgot tekintve háromra vezetődnek vissza:

a mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva;
az ellentétek áthatásának törvénye;
a tagadás tagadásának törvénye.”

Úgy gondolom, nem járok messze az igazságtól, amikor azt állítom, hogy az *Anti-Dühring Bevezetés I. Általános megjegyzések* c. részében Engels éppen a fenti értelemben vett filozófia, a dialektikus módszer, a materialista dialektika fejlődéstörténetének vázlatát adja.

B) A marxista filozófia jelenlegi propagandája és filozófia kézikönyveink Engels fentebb idézett gondolatait igyekeznek realizálni. Ebben a felfogásban a marxista filozófia a valóság (a természet, a társadalom és a megismerés) legáltalánosabb törvényeinek a tudománya. Két része van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A valóság legáltalánosabb törvényeivel a dialektikus materializmus c. része foglalkozik.

Ilyen körülmények között mindenképpen zavart okoz az az állítás, hogy a filozófia tárgya a társadalmiság, a praxis, hogy a dialektikus és történelmi materializmus *társadalomfilozófia*. Ennek az állításnak az igazsága attól is függ, hogy mit minek neveznek el.

Ugyanakkor jelentősnek tartom, hogy idézett tanulmányában Vajda Mihály olyan problémákra hívja fel a figyelmet, amelyek a marxista filozófia propagandájában, némely filozófiai tankönyvben, segédkönyvben a tisztázatlanságuk, ill. felületes ismertetésük folytán a marxista filozófia téves felfogását idézik vagy segítik elő. A társadalmi törvények objektivitásának az a *felfogása*, hogy (a természeti törvények mintájára) az emberi tevékenységtől, sőt az embertől függetlenül léteznek, fetiszizálásukhoz vagy — ami ennek másik oldala — tagadásukhoz vezet. (Attól függ, hogy miből indulnak ki: ha létezésükből, akkor fetiszizálásukhoz, ha pedig tévesen értelmezett objektivitásükből, akkor tagadásukhoz jutnak el.) Bizonyos értelemben a társadalmi törvények objektivitásának felfogásával kapcsolatos a másik fontos probléma: a természetképek a társadalomra, ill. a társadalomképek a természetre való extrapolálása. És itt vagyunk a filozófia fogalmáról folytatott vita egyik fő kérdésénél: vannak-e a valóságban un. legáltalánosabb törvények, olyanok, amelyek egyaránt érvényesek a természetben és a társadalomban (hozzáteszem: és a megismerésben, a gondolkodásban). A társadalmi törvények objektivitásának téves értelmezése azt sugallja, hogy nincsenek olyan törvények, amelyek az embertől független természetben is és az emberi tevékenységgel átítatott társadalomban is érvényesek. Vajda Mihály tanulmányában ez így jelentkezik: „A filozófia a valóság legáltalánosabb törvényszerűségeinek tudományaként csak akkor fogható fel, ha vagy a természet mintájára építjük fel társadalomképünket, azaz visszaesünk a ‚filozófiai materializmus’ fetiszisztikus társadalomfelfogásához, vagy pedig megszüntetjük az objektivitást, s a szubjektum és objektum dialektikus egységét látszólag az egész valóságosra kiterjesztjük, tulajdonképpen azonban felszámoljuk, amennyiben az objektumot — a természet objektivitása és így az emberi tevékenység tárgyi jellege tagadásának útján — a szubjektum derivátumává tesszük.” (325. o.)

2.

Mielőtt arra a kérdésre válaszolnánk, hogy mi a filozófia, a valóság legáltalánosabb törvényeinek a tudománya-e vagy pedig társadalomfilozófia (ezzel nem merítettünk ki minden lehetőséget!), forduljunk a praxishoz.

Ismereteink nemcsak eredményei, hanem — bizonyos kivétellel — előfeltételei, eszközei is a valóság megismerésének és megváltoztatásának.

A valóság megismerésének és megváltoztatásának eszközeiként funkcionáló ismeretek között különbséget kell tennünk. *Problémánk szempontjából ki kell emelnünk azokat, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában,* függetlenül az adott dolog konkrét sajátosságaitól. Ilyenek pl. az oksági összefüggésre, az egyes és általános viszonyára, a gondolatoknak a dolgokkal való kapcsolatára vonatkozó ismereteink.

Vegyük az okság fogalmát. Kétségtelen, hogy ez a fogalom a praxisból ered. Szükségszerűen jelent meg, hiszen az ember minduntalan tapasztalta, hogy a dolgok hatnak egymásra és ennek eredményeképpen megváltoznak, hogy bizonyos hatások meghatározott változásokat idéznek elő. Az események előidézése vagy elhárításuk a szóban forgó összefüggés konkrét eseteiről való ismeretek általánosítását követelte meg az okság fogalmában. Ezután ez a fogalom a konkrét oksági összefüggésekről való ismeretek mellett létezik, és arra ösztönzi az embert, hogy tevékenysége során újabb konkrét oksági összefüggéseket állapítson meg. Ennek során az okság fogalma maga is változik, gazdagodik, elmélyül. Az okság fogalmát, az ok-okozati összefüggésre vonatkozó tudásunkat mindenképpen alkalmazzunk kell tevékenységünk során. „Miért van ez így?”, „mi ennek az oka?” — e kérdések felmerülése mindig azt jelenti, hogy az okság fogalmát kezdjük alkalmazni, még mielőtt az újabb konkrét oksági összefüggést megtaláltuk volna. Hasonlóképpen kell értékelnünk az egyes és általános viszonyára, valamint a gondolatoknak a dolgokkal való kapcsolatára vonatkozó ismereteinket is. Mindez azért van így, mert a példaként hozott ismeretek és a hozzájuk hasonlók a dolgokban (a természetben, a társadalomban) és (vagy) a megismerésben általánosan megnyilvánuló összefüggéseket tükröznek.

Más ismereteink nem így viselkednek. Fizikai vagy kémiai, mechanikai vagy biológiai ismereteink nem vehetnek mindig részt bármely dolog megismerésében és megváltoztatásában. És ez a társadalomról való ismereteinkre is vonatkozik.

Azokat az ismereteket, amelyek mindig részt vesznek vagy részt vehetnek bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában *legáltalánosabb ismereteknek* nevezhetjük. *Ezek gyakorlati-anyagi tevékenységünkben és a megismerésben a legáltalánosabb értelemben vett módszerként, a tevékenység, ill. a kutatás vezérfonalaként szerepelnek* (és egyben világnézetünk legáltalánosabb kereteit adják).

A „köznapi” és a „tudományos” ismeretek megkülönböztetése a legáltalánosabb ismeretek köznapi és tudományos fokának elismeréséhez vezet. *A legáltalánosabb ismeretek tudományos fokát vagy szintjét napjainkban általában filozófiának nevezik.* Másként is nevezik, és mást is neveznek filozófiának, és valóban, másként is nevezhetik, és mást is elnevezhetnek így. A filozófia fogalmának tisztázásában igen kevés szerepe van az elnevezésnek. Inkább a következő kérdésekre kell válaszolnunk:

Vannak-e olyan ismereteink, amelyeket fentebb legáltalánosabb ismereteknek neveztünk?

Szükségünk van-e ezekre elméleti és gyakorlati-anyagi tevékenységünk során?

Szükséges-e, hogy ezeket tudományos szinten elemezzük, hogy megvizsgáljuk, honnan erednek és mire, milyen módon használhatók?

Mindhárom kérdésre igennel *kell* válaszolnunk. Ekkor pedig egy tudományhoz jutunk el, amely lényegében és céljában különbözik az összes többi tudománytól, és amelynek tetszés szerinti nevet adhatunk.

A marxista filozófia engelsi és hagyományos felfogása abból indul ki, hogy vannak olyan ismereteink, amelyek a természet, a társadalom és a megismerés legáltalánosabb összefüggéseit tükrözik, s hogy ezek — felhasználásuk esetén — a legáltalánosabb értelemben vett módszerként funkcionálnak. Ezeket az ismereteket tudományos szinten kell elemeznünk. Éppen ezt teszi a marxista filozófia.

Ebből a szempontból a filozófia története nem egyéb, mint a fenti értelemben vett tudományos módszer kialakulásának és fejlődésének története.

3.

A marxista filozófia hagyományos felfogásához csatlakozva sem állíthatom, hogy e filozófia fogalma és értelmezése körül minden rendben van.

A hagyományos koncepció szerint a *marxista filozófia* a valóság legáltalánosabb törvényeit tanulmányozza, azokat, amelyek egyaránt érvényesek a természet, a társadalom és a megismerés területén. Két része van: a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus. A dialektikus materializmus az anyag egyetemes létezési formáit és a valóság legáltalánosabb törvényeit ismerteti. Egy vagy több fejezetként magában foglalja az ismeretelméletet, amely a megismerés szakaszait, az igazság problémáit, a gyakorlat ismeretelméleti szerepét stb. tárgyalja. A történelmi materializmus a társadalomnak mint egységes rendszernek a legáltalánosabb összefüggéseit és fejlődéstörvényeit vizsgálja, ilyeneket: a társadalmi lét és társadalmi tudat viszonyát, az alap és felépítmény dialektikáját, az osztályharc és a forradalmak törvényszerűségeit, az egyén és társadalom viszonyát.

Alapjaiban és vázlatosan így jellemezhető a marxista filozófia általánosan elterjedt felfogása.

Ez a koncepció formális logikai ellentmondásokat tartalmaz, amelyek bizonyos zavarokról tanúskodnak. Éspedig:

a) a marxista filozófia fogalma egyezik a dialektikus materializmus fogalmával — ennek következtében és a történelmi materializmus fogalmának értelmében a történelmi materializmus nem lehet része a marxista filozófiának;

b) az ismeretelmélet a *tárgykörénél fogva* nem lehet része a marxista filozófiának, így a dialektikus materializmusnak sem.

Az elmondottak tulajdonképpen e zavarok kiiktatásának módjaira is utalnak. A legegyszerűbb az lenne, ha a marxista filozófia fogalmát így határoznánk meg: a marxista filozófia a dialektika („mint a természet, az emberi társadalom és a gondolkodás általános mozgási és fejlődési törvényeinek tudománya”), az ismeretelmélet és a történelmi materializmus egysége; a továbbiakban pedig ezek fogalmainak definícióit adnánk meg. Megítélésem szerint azonban ezzel nem oldanánk meg a tényleges problémát, nevezetesen azt, hogy mely elv vagy elvek alapján kapcsoltuk össze egységes egésszé e három tudományt vagy tudományágat. Más eljárást kell tehát választanunk.

A marxista filozófiában mint a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus egységében az ismeretek három csoportja különböztethető meg:

1. *A valóság legáltalánosabb kategóriáit és törvényeit tükröző ismeretek.*

Ezek példái: *ismereteink* az okságról, a szükségszerűről és véletlenről, a törvényről, a három ún. dialektikus törvényről.

Ezek az ismeretek olyan objektív összefüggéseket tükröznek, amelyek sajátosan érvényesülnek a valóság három nagy területén. (*Objektív összefüggések* = tudati képmásuktól függetlenül, ezeket megelőzve léteznek; tudunk róluk vagy sem — léteznek, hatnak. *Sajátosan érvényesülnek* a valóság három nagy területén = nem az egyes területek dialektikus összefüggései felett vagy mellett, hanem ezekben, ezek révén érvényesülnek.)

Ide sorolhatók még a következő kategóriák: anyag, mozgás, tér-idő, tartalom és forma, lényeg és jelenség, fejlődés és az ezekhez hasonlók.

2. *A megismerés általános kategóriáit, formáit és törvényeit tükröző ismeretek.* Példák: filozófiai *ismereteink* a tükröződéstről, a tudatról, a fogalomról, az igazságról, a gyakorlat ismeretelméleti aspektusáról, a megismerés haladásáról a jelenségtől a lényeghez.

3. *A társadalmat mint egységes egészt tükröző általános ismeretek,* ismereteink a társadalmi lét és a társadalmi tudat összefüggéseiről, a gazdaság, a politika és a tudati tényezők viszonyairól és az ezekhez hasonlók.

Az ismeretek 1. csoportját általában materialista dialektikának, a 2.-at ismeretelméletnek, gnoszeológiának, a 3.-at pedig történelmi materializmusnak nevezik. Az 1. és a 2., valamint az 1. és a 3. kapcsolata az általános-különös viszonytal jellemezhető.

Mely elv vagy elvek alapján kapcsolhatjuk össze ezeket egységes egésszé? Mi indokolja, hogy a materialista dialektikát, az ismeretelméletet és a történelmi materializmust a filozófiának nevezett tudományba foglaljuk?

Legáltalánosabb ismereteink sajátos funkcióját figyelembe véve a materialista dialektikát és az ismeretelméletet egy tudománnyá kell összekapcsolnunk. Ez a tudomány olyan ismereteket tartalmaz, amelyek gyakorlati-anyagi tevékenységünkben és a megismerésben a legáltalánosabb értelemben vett módszerként, a tevékenység, ill. a kutatás vezérfonalaként funkcionálhatnak (és egyben világnézetünk legáltalánosabb kereteit adják). Ezt a sajátos tudományt — figyelembe véve a hagyományokat — dialektikus materializmusnak és egyben marxista filozófiának nevezhetjük.

Az elmondottak alapján *a marxista filozófia azaz a dialektikus materializmus az a tudomány, amelynek tárgyát a valóság legáltalánosabb kategóriái és törvényei, valamint a megismerés általános kategóriái, formái és törvényei képezik.* Két része van: a (materialista) dialektika és az ismeretelmélet. Megítélésem szerint ez az értelmezés megfelel a filozófia engelsi és hagyományos felfogásának, ugyanakkor kiiktatja a filozófia hagyományos felfogásával kapcsolatos zavarokat.

Ennek alapján viszont az a tudomány, amelyet történelmi materializmusnak nevezünk, nem lehet filozófia (a dialektikus materializmus értelmében). *A történelmi materializmusban foglalt ismeretek ugyanis nem vehetnek mindig részt bármely dolog megismerésében, ill. megváltoztatásában.* A történelmi materializmus a társadalom megismerésének és megváltoztatásának a legáltalánosabb módszere. Nem alaptalanok azok az állítások, amelyek nem tekintik a marxista filozófia alkotórészének a történelmi materializmust. Molnár Erik pl. ezt mondta: „...se Marx, se Lenin nem tartotta a történelmi materializmust filozófiai tudománynak. Csak betűragással lehetne egy-két mondatukból ezt a következtetést levonni. A probléma mai formájában fel sem merült előttük”. (*Az elméleti munkaközösség vitája Molnár Erik könyvéről. Magyar Filozófiai*

Szemle 1961/4. sz. 575. o.) Nem alaptalan a *Filozófiai Kislexikon* egyik cikkírójának gondolata sem: „A filozófia . . . olyan részei, mint a szociológia, az etika és az esztétika — mindinkább önálló tudományokká válnak, s csak a hagyomány alapján tartjuk ezeket filozófiai tudományoknak. Igaz, hogy ennek a hagyománynak van alapja, hiszen az említett tudományok nagymértékben összefüggnek a specifikus filozófiai problematikával, egyebek között a szubjektum és az objektum kölcsönviszonyának kérdésével.” (*Filozófiai Kislexikon*. Kossuth könyvkiadó, 1964. 214. o.) Szükséges megjegyezni, hogy e lexikon *Szociológia* címszavában a tudományos szociológiát a történelmi materializmussal azonosítják. (Uo. 616. o.)

Az elmondottak nem jelentik a történelmi materializmus hasznosságának és szükségességének lebecsülését, de azt sem, hogy a filozófiáknak és a filozófusoknak nem kell társadalmi-politikai kérdésekkel foglalkozniuk. Ugyanakkor a marxista filozófia, azaz a dialektikus materializmus funkciója nem azonosítható a történelmi materializmus tudományának és a marxizmus–leninizmus egészének funkciójával. A marxizmus a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet komplex tudománya, amely általános filozófiai alapokat, valamint a társadalom általános és az átmenet konkrétabb törvényeire vonatkozó ismereteket tartalmaz. Alkotórészei — ide értve a történelmi materializmust is — a törvények különböző sorait tükrözik. A marxizmus rendszerében a filozófia nem egyedül teljesíti világnézeti funkcióját, hanem a többi alkotórésszel egyetemben.

Katona Péter

FIGYELŐ

A mai antikommunizmus bírálatának szükségességéről¹

A „szovjetológia” — a szocialista országokkal és a kommunista mozgalommal kapcsolatos angolszász és nyugatnémet politikai „tudomány” csak a születésekor felelt meg a nevének, azaz csak kezdetben szorítkozott a Szovjetunió politikai rendszerére, a második világháború után már a többi szocialista ország, valamint a nemzetközi kommunista mozgalom problematikájára is kiterjedt.

A „szovjetológia” széleskörűen behatolt a polgári társadalomtudományokba. Az e témából írt munkák az USA-ban, az NSZK-ban és más imperialista országokban a politika közvetlen eszközei, felhasználják őket a szocialista országok ellen irányuló konkrét intézkedések megtervezésében, de fontos szerepet játszanak elméletileg-ideológiailag is. A „szovjetológia” nagy hatással van a nyugati szociológiai, gazdasági stb. elméletek formájára, jellegére, mind a kapitalista társadalmakon belüli, mind a határaikon kívülre irányuló tömegpropaganda irányítására — a mi országaink vonatkozásában is —; egyszóval fontos komponense azoknak az erőknél, amelyeket az imperializmus az ideológiai fronton állít szembe a szocializmussal. Ezt az ellenfelet nem szabad lebecsülni. Az e területen megjelenő mind nagyobb számú és tipikus élesen kritizáló munka ismerete, gondos elemzése nemcsak az ideológiai harc szempontjából igen fontos, hanem a „szovjetológiának” a polgári kormányok gyakorlatával való összefüggése miatt is; analízisünkkel lehetőségünk nyílik arra, hogy előre megláthassuk e kormányok bizonyos intézkedéseit, hiszen ezen elméletek ezeknek az intézkedéseknek intellektuális alapját képezik. Már nem egyszer jeleztük, hogy mennyire szükség van ezeknek az elgondolásoknak szervezett, módszeres megfigyelésére és alapos tudományos bírálatára; úgy látszik, hogy ez most a megvalósulás szakaszába lép.

Éppen napjainkban lehetünk tanúi a modern humán tudományok egyik legélesebb ideológiai kampányának. Semmi kétség nem fér ahhoz, hogy ez az irányzat teljesen az antikommunizmus oldalán áll, és vitathatatlanul elfogult jellegű. De az elfogultság, az objektivitás hiánya nem mindig vezet el minden tudományos jegytől mentes munkák keletkezéséhez. A szocialista országoknak és a mai kommunizmusnak szentelt publikációknak, amelyekkel zsúfolásig tele vannak a nyugati országok könyvesboltjai, két különböző kategóriája létezik. Az elsőbe az átlagolvasónak szánt, nagy példányszámú propagandisztikus kiadványok tartoznak, amelyek nem tartanak igényt magas tudo-

¹ Elhangzott az európai szocialista országok filozófiai intézeteinek *A marxista filozófia és a mai burzsoá ideológia* címmel Várnában 1968. jún. 3—9-e között rendezett elméleti konferenciáján.

mányos szintre. Prototípusuk a „kommunizmus megismerésének” az USA-ban kiadott népszerűen megírt kézikönyve az *Ismerd meg ellenséged (Know Your Enemy)*. A második kategóriát olyan munkák alkotják, amelyeket nem közvetlen tömegpropagandára, hanem a szakembereknek és a műveltebb olvasóknak szánunk, ezeket nagy tudományos apparátus felhasználásával írják, gyakran széles körű speciális szociológiai kutatások felhasználásával. Céljuk kettős: egyrészt, mégpedig ideológiailag, az értelmiségre, és ezen keresztül széles körre kívánnak hatni, másrészt pedig a diplomácia, a propaganda, a politikai diverzió stb. káderei kiképzésének alapjául szolgálnak. Ez a fajta irodalom klasszikus példája annak, hogyan válhat a tudomány az antikommunista politika segítőtjévé.

A „szovjetológia” virágkora a negyvenes évek végén kezdődött. Régebben is voltak ugyan olyan központok, amelyek ezzel a tematikával foglalkoztak, de ezek kapcsolata a kapitalista országok politikai tevékenységével kezdetben eléggé gyenge volt. Ezek elsősorban olyan intézmények voltak, amelyeket a Szovjetunióból emigrált fehérgárdisták, később pedig a népi demokratikus országok emigránsai alapítottak és finanszíroztak.² A „hidegháború” klímájában azután a kommunista mozgalom és a szocialista tábor problematikájával foglalkozó tudományos kutató intézmények egész hálózata terebélyesedett ki, rohamosan gyarapodik a publikációk mennyisége és növekszik a szakkáderek száma. Az apparátus óriásira duzzad. Minden amerikai egyetemnek van egy — jobb vagy rosszabb — „Szovjetunió-kutató”, „Kommunizmus-kutató”, „Kelet-Európa-kutató” vagy hasonló elnevezésű és témájú kutató és oktató központja. Igen, oktatási központjaik szintén vannak erre. Az amerikai egyetemek programjaiban a Szovjetunió politikai rendszerének, valamint a kommunista mozgalom elméletének és gyakorlatának szentelt előadások a legszámosabbakhoz és legtömegesebb jellegűekhez tartoznak, s az amerikai politikai rendszerről szóló előadások mellett jelentős ideológiai szerepet játszanak. Számos ilyen típusú intézmény van az NSZK-ban is (ahol München ennek a diszciplínának nem hivatalos „fővárosa”) és más kapitalista országban is. Jelenleg az amerikai „szovjetológiáé” a vezető szerep a kapitalista világban. Ezt a pozíciót elsősorban az USA — amely ország a kommunizmus elleni harc világközvettségére — kormányzatához fűződő kapcsolatainak köszönheti, és annak is, hogy az „agy elszívás” keretében — és még azelőtt, a politikai emigráció keretében — az USA-ba került ezeknek a problémáknak elég sok európai „szakembere”, akik azután „gazdagították” az amerikai „szovjetológiát”.

Az USA első „szovjetológiai” intézetének felállításához jellemző történet fűződik. A népi demokratikus országok elleni pszichológiai hadviseléssel foglalkozó tervezők azzal a kéréssel fordultak a legnagyobb amerikai műszaki intézethez — a Massachusetts Institute of Technologyhoz (MIT) —, hogy végezze el egy olyan nagy rádióállomás technikai beprogramozását, amelyet kedvezőtlen körülmények között és nem túlságosan jó minőségű készülékekkel is a szocialista tábor egész területén fogni lehet. A MIT szakemberei azt ajánlották, hogy rendeljék alá a technikai megoldásokat alaposan átgondolt szociotechnikai előfeltételeknek. Így a technikai munkákkal párhuzamosan megszervezték a szociológusok, pszichológusok, etnológusok stb. olyan kol-

² A probléma előtörténetéhez tartoznak a hitleri Németországban írt azok a munkák, amelyek katonai szempontból elemezték a Szovjetunióra vonatkozó adatokat.

lektíváját, mely azután az USA egyik legnagyobb „szovjetológia” centrumának lett a csírája.

A „szovjetológia” kiszélesítése maga után vonta annak a szükségességét, hogy az ezeket a központokat érdeklő területen szociológiai szakkutatókat folytassanak. Ezek legfontosabb típusa az ún. *Harvard Project on the Soviet Social System*, amelyet az ötvenes évek elején valósítottak meg a cambridge-i (Massachusetts) Harvard-egyetem Russian Research Centerjében, együttműködésben a müncheni Szovjet Kultúra- és Történelem-kutató intézettel. Kutatásaik eredményeit elsősorban R. A. Bauer, A. Inkeles és C. Kluckhohn *How the Soviet System Works* (1956) c. munkájában publikáltak (de számos egyéb monográfiában is). A harvardi kutatások olyan emberekkel való interjújukon alapultak, akik a Szovjetunióból emigráltak Nyugatra, vagy pedig a háború után nem tértek vissza hazájukba. Nyilvánvaló, hogy az ily módon végzett kutatások nem voltak reprezentatív jellegűek. Ez azonban nem akadályozta meg a szerzőket (akik egyébként az amerikai társadalomtudományok vezető egyéniségeihez tartoznak) abban, hogy messzemenő következtetéseket vonjanak le. A harvardi kutatások sok évre előre meghatározták azokat a sztereotípiákat, amelyeket a nyugati „szovjetológia” főirányzata használt. Itt fogalmazták meg (ellentétben Hannah Arendt korábbi publikációival) pl. azt a gondolatot, hogy milyen nagy jelentősége van a kommunista ideológia megismerésének a kommunista rendszer funkcionálása megértésének szempontjából, és itt fejtették ki az „elit” és a tömegek közötti konfliktus koncepcióját.³ A harvardi kutatások szemmel láthatólag kimerítették az ilyen típusú — az említett interjúkon alapuló — kutatások tudományos lehetőségeit; S. Kracauer és P. L. Berkman (a new-yorki Columbia egyetem Russian Institute-jából) ugyancsak 1956-ban kiadott *Satellite Mentality* című munkája 300 lengyel, cseh és magyar emigránshoz intézett hasonló jellegű körkérdésen alapult, és elméleti viszonylatban semmi újat nem nyújtott. Az utóbbi években a „szovjetológiai” munkák szerzői, kifejlesztve az ún. „tartalomanalízist”, mind nagyobb mértékben támaszkodnak a szocialista országokban folytatott szociológiai kutatások publikált eredményeire, természetesen ezeket speciálisan interpretálják. A „tartalomanalízis” kezdete a második világháború idejére esik, később igen erősen kifejlődött, és alkalmassá vált a szocialista országokban megjelenő publikációk, felszólalások és hivatalos politikai dokumentumok rendszeres tanulmányozására. Ezt a módszert egyébként a modern matematikai módszerekkel kombinálják.

De a nyugati „szovjetológiának” nemcsak a módszerei változtak meg, hanem az elméleti pozíciói is. Bár e változások az antikommunizmus változatlan alapján mennek végbe, mégis figyelmet érdemelnek.

Ebből a szempontból három periódust különböztethetünk meg.

Az első periódusban — amely körülbelül 1957-ig tartott — a „szovjetológiai” központokban az ún. „totalitarizmus”-elmélet uralkodott, amelynek Hannah Arendt vetette meg az alapjait nagy feltűnést keltett könyvecskéjében (*The Origin of Totalitarianism, 1951*). Ezt az elméletet olyan vezető „szovjetológusok” hirdették, mint B. D. Wolfe, C. J. Friedrich, Z. K. Brze-

³ Zbigniew Brzezinski (*The Permanent Purge, 1956*) például azt az elméletet fejtette ki, hogy a szocialista rendszer funkcionálásának szükséges eleme, az „elit” felváltásának fő eszköze az „állandó tisztogatás” kell hogy legyen. Ugyanebben a szellemben írtak a többiek is.

zinski és mások. A „totalitarizmus”-elmélet hívei azt bizonygatták, hogy a szocialista országokban zárt és teljesen sajtósági társadalmi rendszer alakult ki, melynek jellemző vonása a nagyméretű terror és ideológiai ráhatás. Az ilyen rendszer, mondták, immanens törvényei szerint funkcionál, és nem rendelkezik olyan belső mechanizmusokkal, amelyek lehetővé tennék fejlődését. A „totalitarianizmus”-elmélet képviselői ilyenformán a szocializmus elleni elvi és semmiféle eszköztől vissza nem riadó harc hívei. Ugyanakkor — dühödten támadva — éppen ők hirdették a szocialista tábor „harciaságát”. Különösen a személyi kultusz torzításaira spekuláltak, ezeket a szocializmus immanens vonásainak mutatták be, sőt eljutottak odáig, hogy a szocialista országok rendszerét a német és olasz fasiszta diktatúrákkal azonosították. A „totalitárius” iskola az ötvenes évek első fele „szovjetológiai” irodalmának legerősebb és legbefolyásosabb irányzata volt; erős hatást gyakorolt és gyakorol mind a mai napig az antikommunista tömegpropagandára, ellátja „érvekkel” és meghatározza jellegét. Politikailag ez az elmélet a legszélsőségesebb „hégák” pozíciójának az alapja, ez magyarázza különös sikerét a kapitalista országok kormányköreiből.

De ugyanakkor más elméletek is léteztek. Egyesek — a kultúrantropológia és a pszichoanalízis alapján — azt bizonygatták, hogy a szocialista rendszer „sajátosságát” az oroszok „nemzeti jellege” határozza meg (G. Gorer és J. Rickmann: *The People of Great Russia*, 1949; M. Mead: *Soviet Attitudes to Authority*, 1952) vagy a „bolsevik elit” jellege (N. Leites: *A Study of Bolshevism*, 1954), e „jellegeket” mind az egyik, mind a másik esetben elcsépeelt szovjetellenes sablon alapján fogalmazva meg. Mások — a funkcionális-strukturális irányzat és a polgári szociológia előfelvetéseiből kiindulva — igyekeztek megkonstruálni a szocialista rendszer modelljét és megállapítani „gyenge pontjait” (ezt a szempontot képviselte Bauer, Inkeles és Kluckhohn fentebb említett írása).

Ismét mások — a trockizmus álláspontjain állva — azt bizonygatták, hogy a szocialista országokban új osztálystruktúra alakult ki, legalábbis a bürokrácia politikai hatalma, amely történetileg megfelel a nem-íparosított országok intenzív gazdasági fejlesztése bizonyos szakaszának (I. Deutscher: *Stalin, Political Biography*, 1949; valamint *Russia What Next*, 1953). Ezeknek az elméleteknek a megjelenése azonban nem ingatta meg a „totalitarianizmus”-elmélet centrális szerepét, különbséget egyébként csupán antikommunista érvelésük típusában találhatunk.

A második periódusban, amely a Sztálin halálát követő változások utáni első publikációk idején kezdődött, a nyugati „szovjetológusok” két alapvető irányzata között ellentmondás mutatkozott. Az egyik, „az ortodoxabb”, makacsul kitartott a „változatlan totalitárius rendszerről” szóló elmélete mellett, ennek az volt a gyakorlati megfelelője, hogy folytatódott a „hajthatatlan, kemény irányvonal” a szocialista országokkal szemben, még a háborút sem zárva ki. A másik irányzat azt hirdette, hogy a gazdasági fejlődés eredményeképpen a szocialista országok olyan belső reformokat hajtanak végre, amelyek megváltoztatják a struktúrájukat és enyhítik a konfliktust közöttük és a kapitalista országok között. Ennek az irányzatnak első képviselői között meg kell említeni Isaac Deutschert és a sokkal kevésbé mérész W. V. Rostowot (*The Dynamics of Soviet Society*, 1954).

Az SZKP XX. kongresszusa után a szocialista demokratizálás meggyorsult folyamatának és az antiszocialista erők néhány szocialista országban

való egyidejű aktivizálásának körülményei között ez az elmélet közismertté vált. A „szovjetológusok” 1957 júniusi világkonferenciáját, melyet „A kultúr-szabadság kongresszusa” szervezett meg Oxfordban, a „nem-változó totalitárius társadalom” hagyományos elméletének hívei (akik B. Wolfe köré csoportosultak) defenzívába szorultak. Raymond Aron, az ismert jobboldali francia szociológus (*A szovjet társadalom és a szabadság jövője* c. előadásában) élesen bírálta mind a totalitarizmus-elméletet, mind a „kultúr-sajátosságról” és az „ősi” Oroszország „folytatásáról” szóló elméletet. Aron egy olyan koncepciót hirdetett meg, amely szerint a gazdasági fejlődés arra készíti a Szovjetuniót és a többi szocialista országot, hogy átalakuljanak „normális ipari társadalommá”, következésképpen, hogy közelebb kerüljenek a kapitalista társadalmakhoz, amelyek szintén mind nagyobb mértékben nyerik el az „ipari társadalmak” tulajdonságait. Ugyanezen a konferencián Merle Fainsod amerikai professzor (a *Smolensk under Soviet Rule* c. ismert kiadvány szerzője; a könyvet az SZKP egyik bizottsága archívumának a németek által a háború alatt elvitt, majd később az amerikaiak által zsákmányolt és törvénytelenül fölhasznált anyagaira építette) azt bizonygatta, hogy az „új középosztály” kialakulása a Szovjetunió osztálystruktúráját közel hozza majd a nyugati társadalmak struktúrájához.

Így jött létre a két rendszer „hasonulásának” ismert elmélete, a konvergencia-elmélet, a gazdasági változások eredményeire való „nem-passzív várakozás” elmélete. Ahogyan *Az ideológiai századának vége* c. írásában Raymond Aron világosan rámutatott: a marxista ideológia elleni harc az erre a „hasonulásra” irányuló cselekedetek alkotó része. Ebben az összefüggésben — ahogyan egyébként Aron elméletének bírálói mindjárt meg is jegyezték — az „ideológia nélküli” világ posztulálása a szocializmus nélküli világ posztulálását jelenti.

Ennek az irányzatnak teoretikusai a politikai gyakorlat kérdéseiben rugalmasabb álláspontot foglaltak el, mint a „totalitarizmus”-elmélet hívei. Mégpedig hirdették az egymás mellett élés lehetőségét és szükségességét a szocialista országokkal, de az egymás mellett élés koncepciójának teljesen határozott antikommunista értelmet tulajdonítottak: az egymás mellett élést a szocializmus eróziójára és a kapitalizmus restaurációjára kellene felhasználni. A konvergencia-koncepciót átvette néhány propaganda-központ, különösen a „Szabad Európa”, mégpedig főként „kultúr”-műsorában (elsősorban I. Merosevski publicisztikája Lengyelország és a többi szocialista ország ún. „evolúciójáról”). Éppen a szocialista országok viszonylatában mutatta meg különös határozottsággal ez az elmélet a politikai élet. Olyan álláspontot dicseőit, amely lemond a szocializmusért, az imperializmus ellen folytatott harcra, ugyanakkor viszont nem törekszik a hirtelen bekövetkező ellenforradalomra, tehát nem riasztja vissza azokat, akik eszmeileg ugyan nem hívei a szocializmus fejlődése ügyének, de ilyen vagy olyan okok miatt félnének a szocialista rendszer megdöntési kísérleteivel járó megrázkódtatásoktól. A szocializmus és kapitalizmus „konvergenciájának”, az „ipari társadalom” egyazon típusává való „összefonódásuknak” elmélete tehát a kapitalizmus restaurációja békés útja koncepciójának ideológiai és tudományos alapja.

Ez magyarázza meg ennek az elméletnek különös népszerűségét a revizionista és nyíltan antiszocialista körökben. A hatvanas években — a háború utáni polgári „szovjetológia” harmadik periódusában — számos nyugati „szovjetológus” erős tűz alá vette. Az USA külügyminisztériuma által kiadott

Problems of Communism c. folyóirat nem egyszer bírálta. Főképpen az ellen irányult Z. K. Brzezinski és S. P. Huntington *Political Power: USA/USSR* (1964) című könyve, amely elveti a két rendszer „konvergenciáját” annak a koncepciónak javára, hogy a két rendszer párhuzamosan haladjon, de nem összetalálkozó evolúcióban. Ez a felfogás sokban megfelel a „részleges egymás mellett élés” koncepciójának, amely azt ajánlja, hogy egymás mellett kell élni a Szovjetunióval és néhány más szocialista országgal anélkül, hogy remény lenne arra, hogy visszatérnének a kapitalizmus útjára.

A „szovjetológia” harmadik periódusában különös erővel kezdték hangsúlyozni a szocialista országokban és a kommunista mozgalomban meglevő nemzeti különbségek és belső ellentmondások problémáját. Gyorsan észrevettek minden egyes rést sorainkban, eltúlozták jelentőségét, és felhasználták saját politikai és propaganda céljaikra. Az a tézis, hogy a nemzeti érzés és a nemzeti érdekek a szocialista rendszer széthúzására vezetnek, a „szovjetológiai” munkák vezérmotívuma lett, ez azonban egyáltalán nem zárta ki a régebbi „totalitarianizmus”-, „konvergencia”- stb. iskolák további létezését.

Ezzel kapcsolatban érdemes figyelmet fordítani Z. Brzezinski nemrégiben megjelent írásaira (*The Soviet Block: Unity and Diversity; The Soviet Block: Unity and Conflict*, 1961). Mindkettő erősen hangsúlyozza a szocialista országok közötti konfliktusok jelentőségét az egységük szétszakítása szempontjából. Brzezinski eszméinek lényege: azt javasolja az USA kormányának, hogy gazdasági és más ösztönzőkkel bátorítsa a szocialista országokat a Szovjetuniótól való eltávolodásban.

Ennek a témának a „szovjetológia” óriási irodalmat szentelt. Íme néhány cím: *Communism in Europe: Change and the Sino-Soviet Dispute* (két kötetben és két kiadásban, 1964., 1966. W. E. Griffith szerkesztésében); G. Jonescu: *The Breakup of the Soviet Empire in Easter Europe* (1965.), K. London szerkesztésében: *Unity and Contradiction* (1962) stb. A „szovjetológusok” különös buzgalommal és minden eszközt felhasználva igyekeznek bebizonyítani, hogy a Kína Kommunista Pártjának vezetőségével való konfliktus elvezet a kommunista mozgalom és a szocialista tábor széthullására. Egyidejűleg azt ajánlják a szocialista országoknak, hogy mondjanak le a nemzetközi szolidaritásról, a „nemzeti érdekek” javára. „A policentrizmus logikája — írja pl. Leopold Zabędz (*International Communism After Khrushchev*, 1965. 28. o.) — a legszélsőig víve, természetesen a nemzeti kommunizmus, és mellékterméke — a frakciózás a pártokon belül.” És pontosan erre van szükségük a mai „szovjetológia” teoretikusainak és politikai gazdáiknak. Miután elveszítették hitüket régebbi számításaik megvalósulásának lehetőségében — és csalódásokon kívül itt semmi másba nem ütközhettek —, abból a szoros és természetes kapcsolatból kívánnak hasznot húzni, amely a kommunista pártokat a nemzeti érdekek és törekvések konkrét valóságával egyesíti. A „szovjetológusok” támadják a kommunista mozgalom internacionalizmusát, és a „nemzeti kommunizmust” propagálják mint a jövő mintaképét. Egyáltalán nem kétséges, hogy milyen elgondolások rejtőznek a „szovjetológia” ezen új irányzatai mögött, de tény, hogy ezek az elgondolások is sikertelenségre vannak kárhóztatva. A szocialista nemzetek és kommunista élcapatuk hazafias érzelmeinek természetes és szükséges megerősítésére spekulálva, támogatnak és felmagasztalnak mindenfajta nacionalista törekvést, mely a kommunista mozgalom és a szocialista tábor egysége ellen irányul. A nyugati

„szovjetológusok” nemcsak elemezni igyekeznek a valóságot, hanem azon fáradoznak, hogy alakítsák is. Igyekeznek hatni a kommunista mozgalomra és a szocialista táborra, hogy segítsék az egységüket veszélyeztető irányzatokat és ezáltal hozzájáruljanak meggyöngyítésükhöz. A „nemzeti kommunizmus” elmélete, a szocialista országok fejlődése interpretációjának ez a „legújabb modellje”, megengedi a „szovjetológusok” számításai szerint annak a lehetőségét, hogy a vitát olyan síkon összpontosítsák, amelyen szembe lehetne állítani a nemzeti problémákat az osztály- és ideológiai problémákkal. Nyilvánvaló, hogy a kommunista mozgalom nem ezen az úton halad, amikor — az internacionalizmus alapján — kiemeli a nemzeti problematika szerepét és jelentőségét. A „szovjetológiai” központoknak a szocializmus elleni új támadási irányzatait figyelmünk tárgyává kell tennünk, és megnyilatkozásaikat a marxista társadalomtudományoknak elvileg-elméletileg kell bíráltniok.

Jerzy Wiatr

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Egy Arisztotelész-értekezés metodikai tanulságairól¹

Heller Ágnes könyve megérdemli mind az ókortudomány, mind a filozófiatörténet művelőinek figyelmét — ezzel a mondatral zártam egy rövid (hat mondatos), elsősorban tájékoztatósi célokat szolgáló recenziómat a kötetről.² A témaválasztás és a feldolgozási mód érdemeit elismerve már ott megjegyeztem: „Az ilyen roppant méretű téma — amelynek feldolgozásában a szerző a mi emberfelfogásunk előzményeit kutatja — sokféle megközelítési és megválasztási módot tesz lehetővé, s bizonyára a szakkritikának is lesz mondanivalója (például Arisztotelész egyéb vonatkozású munkásságának számonkérésében vagy a történeti szemlélet kérdéseiben).” Jelen recenzióban, mely a doktori értekezésésként benyújtott műről elmondott opponensi hozzászóláson alapul (főként a tárgyi megjegyzésekben), elsősorban klasszika-filológiai szempontból kísérem meg az elemzést.

Az első fejezet (*Az attikai örökség*) azokkal a művelődési — elsősorban filozófiai — mozzanatokkal foglalkozik, melyeket athéni elődeitől örökölt Arisztotelész, s kritikai módon átalakítva épített be saját elméletébe. Őt alfejezetében érdekes és újszerű gondolatok, analízisek olvashatók — többek között: a moralitás kijelölése a szubjektivitás szférájában (19. o.), morál, erkölcs és legalitás viszonyítása (55. o., 70. skk., vö. 200. o.), a *Prométheusz* és az *Antigoné* frappáns összehasonlítása (20. skk.), Szokratész és a polisz viszonyítása (42. skk.), az euripidészi tragikum jellemzése (56. skk.). A Platón-részről (64—136. o.) a következőket szeretném kiemelni: a „legyen” és a lét relációja, a moralista bázis és az idealista fogalomalkotás szoros kapcsolata, Platón „ugrása” az abszolút rossznak tételezett államból az idealista állam tételezéséhez, az utolsó polisz-filozófusként való jellemzése, a szubjektív helyének és az objektív

transzcendenciának a relációja, a szokratészi-platóni moralizálás és történetileg szükségszerű bukásának megrajzolása.

Az *ióniai örökség* című második fejezetben az elő-ázsiai görög városok szellemi hagyatékát vázolja a szerző, a természetfilozófia, a líra, a szakszerűség és a demokritoszi szintézis fő vonalaiban. Adalékokat sorakoztat fel annak a későbbi gondolatának bizonyítására, hogy az arisztotelészi filozófia mit köszönhet Ióniának; szemben a szerinte kezdettől fogva emberközpontú attikai gondolkodással a tradíció ióniai ágában a természettudományos egzakttságot véli jellemző értéknek.

Az *aristotelészi etika történelmi és szemléli feltételei* című harmadik fejezetben a legfontosabbnak ítélt életrajzi és történeti adalékokat tekinti át, kritikailag méltatva Werner Jaeger ezirányú kutatásait.

A következő hat fejezet foglalkozik speciálisan Arisztotelész-problémákkal. Élőbb, *Évilágiság és az abszolútum lebontása* címmel, az erkölcs immanens és relatív jellegének arisztotelészi megragadását elemzi, igen alaposan, ebben jelölve meg a sztageirita etikátörténeti nagyságának legfőbb motívumait. Az *Általános és különös teleológia* című fejezetben a munkateleológia arisztotelészi felfedezésének, etikai alkalmazásának, cél és eszköz dialektikájának elemzése áll a középpontban. Már itt találkozunk az értekezés egyik legértékesebb vonásával: az Arisztotelész-művek gondos és sokoldalú analizisét a bizonyításmódok logikai nyomkövetésével — indokolt esetekben kritikájával, a tévedések és félmegoldások okainak feltárásával — egészíti ki a szerző. A *psziché szerkezete* című fejezetben a lélek arisztotelészi felosztását és a részek viszonyítását ismerteti, kétségkívül hasznosan, anélkül azonban, hogy — amennyire meg tudom ítélni — lényegesen módosítaná erre vonatkozó ismereteinket. Az *erkölcsi cselekvés motívumai* közül a viszonylagos autonómia és az aktivitáselv értelmezése a legfontosabb. Ezzel készíti elő a szerző

¹ Heller Ágnes: *Az arisztotelészi etika és az antik ethos*. Akadémiai Kiadó 1966. 409. o.

² *Népszabadság* 1966. aug. 12.

A *középérték-elmélet* című kilencedik fejezet gondolati anyagát és következtetéseit; recenzióm végén kívánok részletesebben foglalkozni az előzmények (a *metron*-gondolat) és az aktualizálás kérdéseivel; a fejezet középső része (a *meszotész* értelmezése) igen tanulságos. Az *erények és boldogság* arisztotelészi viszonyítását tárgyalja a következő fejezet elsősorban leíró módon, érdekesen elemzi a „bátorság” — mint az erkölcsi helytállás — jelentőségét, de ezen etika társadalmi-történeti zártóságát és Arisztotelész erényképzeteinek tartalmát is.

A *Hellenisztikus utójáték* című zárófejezet Arisztotelész hagyatékának ókori utóéletét vizsgálja, s jó differenciálással mutatja meg a sztoa és az epikureizmus sajátos viszonyát az örökséghez. *Név- és tárgymutató* zárja a könyvet.

Az értekezés tetemes részét kitevő Arisztotelész-fejezetekben számos olyan fejtegetést találunk, amely a szerző ismereteinek imponáns gazdagságát és éles elméjű analitikus készségét bizonyítja. Ezek közé tartozik a „nekünk valóság” kategóriájának megragadása (180 skk.), a katharizis dialektikájának elemzése (196. o.), lényeg és jelenség egységének a munkateleológiából való eredeztetése (204. o.), a „szokás” fontosságának megmutatása lehetőség és valóság kapcsolatában (209. skk.), kauzaldeterminizmus és fináldeterminizmus viszonyának felfedése (218 skk.), a platóni és arisztotelészi megismerési készségek differenciálása (238. o.), az öröm dialektikájának kibontása (258. o.), a viszonylagos autonómia értelmezése (264. skk.).

A könyv egészét tekintve ott meggyőzőek a szerző elemzései, kommentárjai és asszociációi, ahol összefüggő szövegek álltak rendelkezésre, s ilyenkor értékes vagy legalábbis gondolatébresztő megállapításokkal és szempontokkal gazdagítja ismereteinket. Hézagok vagy tévesek viszont azok az állításai és következtetései, ahol a források eredetiben való megismerése és az ókortudományi jártasság a véleménymondás előfeltételének tetszik. Immár nem filozófiatörténeti vagy filológiai, hanem általánosabb ideológiai véleménykülönböztést indokolja, hogy az arisztotelészi etika — különösen pedig a középérték-elmélet — időszerűsége dolgában vitassam az értekezés némely következtetését.

A filológia illetékességéről

Bár Heller Ágnes könyve „nem tartozik a *szűkebb értelemben vett* és igen kiterjedt Arisztotelész-kutatáshoz” (7. o.),

az Arisztotelész-filológia is hasznosíthatja egyik-másik megállapítását. S bár a filozófia-történetek és filológusok részfeladatai és módszerei egyes vonásokban különböznek, a lényegben közös platformon kell állnunk; ehhez a lényeghez tartozik a tények tisztelete, a megállapítások konkrét igazsága, valamint a történelmi materializmus alkalmazása a jelenségek és törvényszerűségek vizsgálatában. — Nos, a „szűkebb értelemben vett Arisztotelész-kutatás” nemcsak a sztageirita történelmi jelentőségének újszerű megvilágítását (végkövetkeztetéseiről vö. 388. o.) köszönheti a szerzőnek, hanem pl. a művek kronológiájának figyelemreméltó finomítását is olyan esetekben, amikor a filológiai akribéia-igény csak filológiai módszerrel kielégíthetetlen. Ez elsősorban a *Nagy etika* eredetiségének valószínűsítésére (171 skk.) és korai datálására (363. o.) vonatkozik.

Kevésse meggyőzőek a Platón-kronológiára vonatkozó megállapításai. A „második korszakról” írva s az eszmei fejlődés fázisait vizsgálva a *Phaidrosz*, *Polüeia*, *Phaidón* sorrendet veszi alapul (80. k.), s erre a konstrukcióra építi további következtetéseit is, szemben az óvatosabban fogalmazó, tudományos hitelű szakmunkákkal (pl. A. Lesky, O. Wichmann), melyek a *Phaidrosz* későbbi keletkezése mellett érvelnek. Heller Ágnes nem veszi figyelembe a filológiai érveket, meg sem említi az ilyen vonatkozású kutatásokat, hanem előbb felépíti saját Platón-képét, s természetesnek veszi, hogy az általa vélt sorrendben keletkeztek a művek. Hasonlóképpen tűnik felületesnek e dialógus „pythagoreánus” jellemzése, s hogy „ezért is téves a szokásos korszakolás, amely Platón harmadik korszakát jelöli pythagoreanusinak” (sic! — uo.).

Egyáltalán, a szerző kevésse hasznosította a modern szakirodalmat; mindössze 10—12 Arisztotelész-kutató nevét említi, s csak egy-két helyen bocsátkozik beható értékelésbe vagy polémiába. *Werner Jaeger* az egyetlen ókortudató, akinek eredményeit érdemlegesen alkalmazza (főképp a Platón-kép megrajzolásában), s több vonatkozásban is helyesen bírálja (különösen az erről szóló alfejezetben, 170—179. o.); minden alapot nélkülöz azonban az a kijelentése, hogy Jaeger „a marxizmus befolyása alatt megkísérli felvázolni Arisztotelész gondolkodói fejlődéstörténetét” (171. o.). Sok tévedéstől menekedhetett volna meg, ha a modern magyar ókortudományból legalább Trencsényi-Waldapfel Imre és Szabó Árpád idevágó műveit hasznosította volna; amikor pedig az arisztotelészi logika tárgya-

lása elől elzárkózik (204. o.), legalábbis illenék hivatkozni *Sándor Pál* munkájára, amellyel lehet egyetérteni, lehet vitatkozni, de tudomásul nem venni semmiképpen sem.

Az idézési mód furcsaságai, a görög nevek és szavak írásának teljes összevisszasága és torzítása (pl. *Trasymachos*, *Lychis*, *Milthiadés*, *Théaitchos* stb.), fogalmi és tárgyi tévedések árulkodnak, rombolják le az értekezés hitelét. A drámáknál nem a sorszámot, a filozófiai szövegeknél nem a fejezetszámot, hanem valamely — sokszor évszázados — fordításkötet lapszámát tünteti fel; sem a magyar, sem — közvetítő nyelv esetében — a külföldi fordítók nevét nem tünteti fel; hivalkodó pontosságglátszattal írja itt-ott, hogy „kiemelés tőlem”, ami nevenségesen fölösleges; Thuküdidész (16. o.), Szolón (17. o.), Arkhilokhoszt (142. o.), Mimneroszt (143. o.) németről fordítja magyarra — a verseket perse prózában —, annyi fáradságot sem véve, hogy a közkeletű magyar fordításkötetekben vizsgálja meg az idézett részleteket és a szövegösszefüggéseket.

Vakmerő vállalkozás lenne, ha valaki Hegelről vagy Sartre-ról német, ill. francia nyelvtudás nélkül, az eredeti források ismerete nélkül írna tudományos értekezést. Még fontosabb kíváncsi a források közvetlen ismerete az ókori szövegek — különösen filozófiai szövegek — interpretálásában, hiszen a fogalmak sok árnyalású variációit sem lehet csak fordításokból kibontani. Ezt Heller Ágnes is jól látja, amikor pl. a relatív autonómia értelmezése kapcsán „egy gyakran — fordításokban és magyarázatokban egyaránt — előforduló interpretáció tévesszégére” hívja fel a figyelmet (267. o.), amikor a *proaireszisz* és *bulészisz* viszonyításában német, angol és magyar tudós között tesz igazságot (288. o.), vagy amikor az arisztotelészi *phronészisz* (222. skk.), *alogn* (237. o.) és *meszotész* (313., 316., 323. o.) tartalmát bontja ki.

Sajnos azonban a könyv valósággal hemzseg az értelemezési hibáktól. Íme egy kirívó példa:

Helyesen állapítja meg, hogy a „szókás” kategóriájának felismerése Arisztotelész egyik nagyszerű tette (118. o.), hogy a *pathosz* és *ethosz* együttesen érvényesül (221. o.) a phronészis befolyoltságában (223. o.); szerinte „az ethos mindig cél és pathé egysége, s miután a cél társadalmi tartalmú, az ethos a társadalmi tevékenységben létrejött megszokás, az egész egvéni pszichikum, a pathé is a társadalmiság színvonalán jelenik meg” (235. o.). Nem szólva a *pathé* furcsa — hol gyűjtőfőnévként, hol többes számban előforduló alkalmazásáról (241., 254., stb.),

arra kell gondolnunk, hogy az értekezés — mint a címe is ígéri — valóban az *ethosz* történetéről szól; a fentiekén kívül az *Eudemoszi etika* erre vonatkozó részének kivonatolása és értelmezése (233. o.) is ezt valószínűsíti. Az értekezésnek azonban nem az *ethosz*, hanem az *éthosz* a tárgya, s bár a kettőnek vajmi kevés köze van egymáshoz, a szerző összevissza használja a két fogalmat (még a tárgymutató is egy címszó alatt említi a kettőt), s az *etika* főnévi alapjául szolgáló *éthosznak* sem preszokratikus, sem platóni, sem arisztotelészi előfordulásait, funkcióit nem elemzi. — Nézzünk néhány további példát:

31–32. o.: „A *tyché*’ a *moirá*’-tól eltérően dezantropomorfizált hatalom, amely ugyanúgy magában hordja a véletlen, mint a szükségszerűség mozzanatát.” — 1. A *tükhé* nem lehet egyszerűen „dezantropomorfizált hatalomnak” nevezni, hiszen *Tükhé* istennőt már a VI. századtól kezdve szobrokban és képekben ábrázolták, templomokat emeltek tiszteletére, *Aphrodité* jelzőit ruházták rá, 2. helytelen azt állítani, hogy „magában hordja a szükségszerűség mozzanatát”, hiszen a kiszámíthatatlan és szeszélyes vaksors megtestesítőjeként tisztelték vagy szidták, 3. amikor a *tükhé*-kultusz elterjed, éppen a *moirá*nak csökken antropomorf jellege: a három istennőből előbb egy lesz, majd ez az egy is az absztraktabb vallási képzetekhez hasonul.

90. o. — A „törvény” fogalmának megkettőzését — tehát a konkrét törvények és az általános, mindenre kiterjedő, abszolút érvényű törvény megkülönböztetését — az i. e. V. század végére datálja és az „athéni kormányformában beállott gyors változások” filozófiai következményének fogja fel. Kb. 100 évet téved, a görögök rovására: maga a probléma már Theognisz költészetében megfogalmazódik, azután pedig hol a „törvény-természet”, hol a „törvények-isteni törvény” antitezisében válik közhellyé, kb. az V. század közepén.

142. o. — Az *ataraxia* fogalmát az archaikus kor költőinek tulajdonítja, szöveggel nem igazolhatóan. Sem magát a szót, sem a vele jelzett magatartásformát sem ekkor, sem a virágkorban nem ismerték.

146. o. — Hippokratésznek tulajdonítja a „közép” fogalom kialakítását. Nem szólva a *metron* legalább két évszázada gvakori előfordulásáról, a püthagoreusoknál és a Hippokratészt egy emberöltővel megelőző Alkmaion orvosi elméletében is feltűnik.

251. o. — „A klasszikus Attikában a *moira* fogalma kihalt, s helyét a *tyché* (*τύχη*) foglalja el, amely már nem az elkerülhetetlen végzet, hanem az objektív véletlen, s a feltételes sors.” (Vö. 31. o.)

1. A *moira* nem hal ki a „klasszikus Attikában”, hanem majd beépül a sztoikus filozófiába;

2. a *tükhé* egyszerűen „vaksors” jelentésében használatos és értelmezendő, modernizáló túlkomplikálás nélkül. (Vö. 264. o.)

295. o. — A *metriosz* fogalmát, a szerző állításával szemben, a görögök nem ismerték. Ez a szó ti. hímnemű melléknév, a hozzá tartozó fogalom a *metron*.

298. o. — A görögök esztétikai ideáljáról írja a szerző: „A „mérték”... sosem jelentett valamínő meghatározott „közepet”, még kevésbé közepeszerűséget. Nem lehetett geometrikailag kifejezni.” Matematikailag viszont igen (sőt, csakis úgy, a VI–V. század fordulójáig visszamenő szemlélettel), amiről a disszertációnak egyetlen komoly szava sincs. Pedig akár egyetlen Héракleitosz-töredék is („a majom olyan arányban van az emberhez, mint az ember az istenséghez”) mutatja, hogy az arányfogalommal legszűkebb témája érdekében is kellett volna foglalkoznia a szerzőnek.

325. o. — A szerző korok fölé emeli és esztétikai ideállá avatja a „közép” fogalmát; a „tartalom és forma egységét realizáló mű maga lesz a középpé, a különöség adott maximális megvalósítójává”. Képtelen vagyok belátni ennek értelmét és esztétikai hasznosságát.

11. — A peloponnészoszi háborúról írja a szerző: „Most... harminc év alatt gyors egymásutánban olyan gazdasági és politikai folyamatok és események játszódtak le, amelyek pl. az ión városállamokban egy *évezred* alatt mentek végbe.” Melyik évezredhez kell viszonyítanunk? Sajnos nem tudjuk, hogy egy évezreddel korábban egyáltalán voltak-e ión városállamok. Az viszont bizonyos, hogy éppen ez alatt az évezred alatt bomlottak fel a törzsi-nemzetségi közösségek, s alakult ki a görög világban a rabszolgatartó társadalom — ami mégis jelentősebb „folyamatokat és eseményeket” jelentett, mint a rabszolgatartó demokrácia válsága.

138. skk. — Az i. e. VII. századot követő kor ióniai városait, a szerző szerint, politikailag a demokrácia gyors kialakulása, gazdaságilag pedig „a kereskedelem és a nagy-rabszolgatartáson alapuló föld, első sorban a szőlőművelés” jellemezte. (140. o.). Ez a jellemzés legalábbis pontatlan. Gazdaságilag a juhtenyésztés és a kerámiaipar szerepét kellett volna számításba vennie, politikai vonatkozásaiban pedig az éppen itt kialakult korai türanniszt. A „nagy-rabszolgatartás” terminus technicusa rendkívül labilis. Azonkívül, hogy a rabszolgák — főképp a vásárolt rabszolgák — száma magasabb volt, mint a bal-

káni szárazföldön, a szakirodalom más véleményen van.

157. skk. — Beszélarról (több helyen is), hogy az athéni demokrácia válságba jutott a IV. században, de meg sem említi a földkoncentráció, a gabonaimport vagy a bankzsora szerepét. Amit azután Athén és Makedónia korabeli viszonyáról és az athéni pártharcokról ír, az tartalmilag megreked a polgári történeszek műveiből készített kivonat névján.

161. o. — „Areiopagitus” — helyesen: Areiopagosz.

162. o. — A trójai hadjáratot úgy értékeli, mint a törzsi társadalom bomlásakor felmerülő katonai expanzió belső szükségletének példáját. A törzsi társadalom már régebben felbomlott, hasonló típusú rablóháborúkat viszont századok múlva is viseltek.

163. o. — A hellénizmus kori tudomány nagyjai között említi Ptolemaioszt, aki majdnem egy fél évezreddel később élt.

Irodalomtörténeti tévedések

17. o. — „A végzetnek való magamegadást már Solón elítélte. Ha van is isteni végzet, akkor is érdemes, sőt kötelesség harcolni ellene vagy érte. A sorssal tehát most megmérkőzik az ember, s habár — a korabeli athéni hiedelem szerint — a sors győztes marad, a nagy mérkőzés sosem hiábavaló.” Nem lehet erről a bonyolult kérdéstről Hésziodosz mellőzésével beszélni; már itt, nem pedig 125 oldallal később kellene szólni a Szolón előtt élt Arkhilokhoszról (és a leszboszi, spártai, ióniai költészetéről); Szolón nem kételkedett az isteni végzet realitásában, és nem mondotta, hogy „kötelesség harcolni ellene”; a sors elleni mérkőzés eszméje a korabeli Athénben ismeretlen volt.

51. o. — Aiszkhülosztól és Szophoklész-től eltérőleg, „Euripidész írt az írás kedvéért is, az írás és nem pusztán a közlés vált szükségletévé”. Alaptalan állítás.

53. o. — Az értekezés szerint „a magánember-politikus típusának fenomenológiáját” Euripidész ragadja meg, s „ebből a szempontból érdemes megvizsgálni a *Phoinikai nőket* s összevetni Aischylos hasonló című tragédiájával”. Az ígért összevetésre természetesen nem kerül sor, miután „hasonló című” drámát Aiszkhülosz soha nem is írt.

57. o. — Az Euripidész előtti tragédia-költészetéről megállapítja, hogy „praktikusan ateista volt, hiszen a hősök mindig úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten”. Bármily szellemes is a többször használt „praktikus ateista” jelző, azért pl. az

Oreszteia hősei egyáltalán nem „úgy cselekedtek, mintha nem lett volna isten”.

63. o. — „... a hellenizmus korában... Euripidész darabjainak előadására nagy közhírházakat építettek.” Erről az ókori források mit sem mondanak, s a hitelt érdemlő szakirodalomban sincs nyoma.

141. o. — A VII. és VI. század fordulóján élt Szémónidész összetéveszti a kb. másfél századdal későbbi Szimónidésszel.

142. o. — Az „ióniai kultúra” reprezentánsai között említi Szapphót és Alkaioszt. Igaz, hogy az *aiol* Leszbosznak voltak kapcsolatai az ión városokkal, de semmivel sem élénkebben, mint Spártával, Athénnal, Lüdiával vagy Egyiptommal. Továbbá: költészetüket korántsem csak „a szerelem, a barátság, az öregség panaszja” jellemzi (1. Alkaiosz politikai líráját). A szerző eklektikusságát tanúsítja, hogy Kallinoszról — a polisz-hazafiság *epheszoszi* dalnokáról, a harci elégia megteremtőjéről — megfedlekkezik.

142–143. o. — Arkhilokhoszról szólva azt állítja, hogy a sorssal szembeni passzivitás jellemzi. Ennek a társadalmilag nagyon is aktív lírikusnak költészete egészen más öszképet mutat.

250. o. — Démokritosz és Euripidész sorsfelfogását bizonyítás nélkül azonosítja (vö. 152. o. is).

298. o. — Szerzőnk szerint „Sophoklész nagykn tartja *Elektrát*, de szenvedélyének féktelenségét igazságtalannak, sőt *örültnek*”. Később (342. o.) az „ostoba és elítélendő” jelzőket tulajdonítja a hősnőnek, legalábbis az író szemzőgéből. Bizonyítatlan megállapítás, ugyanúgy, mint az aiszkhüloszi *Prométheusz* „közép” felé orientáló interpretációja (uo.).³ Ha továbbvisszük gondolatát, akkor Aiaszt és Antigonét is *örültnek* tekintette volna a költő, egyáltalán mindenkit, aki a „mértékfilozófia” józanságparancsával szemben végletes tettekre is vállalkozott az igaz ügy érdekében. A szerzőnek, ha következetes, magát Szophoklészűt kellene első számú *örültnek* neveznie. Ő ábrázolta ugyanis — éppen a szavait idéző arisztotelészi *Poétika* tanúsága szerint — olyanoknak a hőseit, amilyeneknek az embereknek lenniük kellene. Egyszerre teremtet tehát olyan hősöket, akiket ostobáknak és elítélendőknak tartott, s ugyanakkor (saját állítása szerint) példaképül állított polgártársai elé: vagy *örült* volt tehát, vagy az athéni nép ellensége... Méltán tekinti a plasztikus eszmé-

nyítést Szophoklész jellegzetes alkotói vonásának *Tudatosság és költéség* című könyvében⁴ Forgács László (Magvető, 1962.).

A *Poétika* normatív meghatározásaiban Arisztotelész megkülönböztetett figyelmet szentel a tragikus hősök osztályozásának. Amikor a „középpütt álló vagy annál valamivel jobb” hőst mondja kívánatosnak, akkor saját etikájával egyező esztétikai követelményt állít fel; s valóban nem a Prométheusz-, Antigoné- vagy Elektra-típusú hősöket, hanem a „közép”-hez közelebb állókat dicséri. Hasonló összefüggés van etikája és a tragikus kollízióról rögzített felfogása között is. Heller Ágnes az arisztotelészi „közép”-re építi elképzelését arról, hogy milyen szemlélettel formálhatták meg hőseiket az V. század költői. Ahelyett azonban, hogy konkrétan vizsgálná az etikai és esztétikai eszmények kialakulását, módosulását vagy elévülését, Arisztotelész normáit vetíti vissza az előző században élt költők művészi tudatába.

Filozófiatörténeti tévedések

Az értekezésben, mint az *Előszó* is megindokolja, „viszonylag jelentős hely jut az előfutárok számára, ... különösen pedig Platón elemzésére” (7. o.). Valóban, Arisztotelész etikájának történeti szempontú méltatása nem kevéssé múlik azon, hogy elődeihez és vitapartnereihez miképpen viszonyítjuk.

Sajnálatos, hogy Hésziodosznak kozmológiai és etikai szempontból egyaránt jelentős költészetét figyelmen kívül hagyta a szerző.

16. o. — „Sokratés *előtt*... Attikában... senki sem fordult — demitologizált módon — a természet felé.” Egyfelől: nem feledkezhetünk meg Anaxagoraszról, akit az ifjú Szokratés mestereként emleget a hagyomány. Másfelől: számításba véve a szellemi javak bámulatosan élénk korabeli forgalmát, nagyon viszonylagos értéke van a filozófusok születési vagy lakhely szerinti megkülönböztetésének. (Heller ugyanis mereven konstruál ellentétet Attika és a hellén világ egyéb tájai közé.) Jól érzékelteti ezt az V. század első felében élt szicíliai Epikharmosz komédiaköltészete is,

³ Abban már nem értek egyet Forgácsal, hogy a „plasztikus eszményítést” az egész görög irodalomra kiterjeszti (Heller Euripidészről vonja meg a határt a régebbi ábrázolási módhoz képest; 55. o.). A szóban forgó könyvnek becslendő értékei is, jelentős hibái is vannak; eszerint igyekeztem bírálni recenziómban (*Egy igényes esztétikai vállalkozásról*. Filológiai Közlemény IX., 1963. 145. sikk.), hibáitál róva fel, hogy a plasztikus eszményítés és a művészi távolságtartás előzményeit elnagyolja.

⁴ G. Thomson sok tekintetben kifűnő Aiszkhülosz-monográfiájának Prométheusz-fejezete — melyet Heller Ágnes hallgatólagosan vesz alapul — nem mindenben meggyőző; egyebek között az aiszkhüloszi harmonia „konzervatív-demokratikus” értelmezése miatt bírálta Trencsényi — Waldapfel Imre.

amely többezres hallgatóság előtt figurázta ki Hérakleitosz és Parmenidész filozófiáját.

30. o. — Szerzőnk szerint „az ioniai szemléleti filozófia vizsgálódásainak állandó tárgya” az *on* (a „létező”) volt. Alapvető tévedés: ezt — még inkább az *cinai* („lenni”) problémáját —, szemben valamennyi elődének és kortársának az *onta* (az érzékelhető dolgok, „a létező tárgyak”) vizsgálatára összpontosuló módszerével, Parmenidész tette a kutatás tárgyává.

43. o. — „A görög közhiedelemben a *daimoniosz* olyan szellem volt, aki kísérté az egyes embereket és figyelmeztette őket társadalmi kötelességekre akkor is, mikor egyedül voltak.” Egvetlen szöveggel sem igazolt kitalálás: a *daimonion* fogalma — nem a *daimoniosz* jelző, nem is a *daimón*, hanem a *daimonion* fogalma! — a „közhiedelemben” is, a korábbi irodalomban is ismeretlen.

141. o. — „Mikor Xenophanész és Pythagoras különböző időkben, de egyaránt elhagyják ioniai szülővárosukat és a természetfilozófiai spekulációt más társadalmi talajba plántálják, az ioniai természetfilozófiai gondolatok most már immánensen fejlődnek tovább.” — Xenophanész nem teremtett természetfilozófiai iskolát; az eleaták (ha ugyan helyes bölcséletüket Xenophanészről eredeztetni) éppen ellenkező irányban munkálkodtak. A püthagoreusok misztikus spekulációi (lélekvándorlás, hűsevési tilalom) sem a természettudomány útját egyengették; a szakirodalom sokat vitatott kérdései közé tartozik, hogy milyen szerepük volt a matematikai logika megalapozásában. Az ioniai tradíciót tehát nem e két irányzat, hanem Hérakleitosz, az atomisták, Empedoklész és Anaxagorasz filozófiája közvetítette Arisztotelész számára.

159. o. — „... a Lykeiont az athéniiek kezdetűl fogva makedóniai ügynökségnek tekintették.” Modernizáló feltevés.

175. o. — Ciceróról azt állítja, hogy sztoikus és újplatonikus eszméken nevelkedett. Az újplatonizmust eddig mindenki Plotinosztól datálta, aki kb. 300 év múlva fejtette ki tanait.

296. o. — „A mértékletesség ... azért vált központi erénnyé, mert az antik társadalom uralkodó osztályának élvezeteit a termelés nem korlátozta (mivel nem kellett felhalmozás céljaira mind többet és többet befektetnie) csak az önuralom.” — A mértékletesség már a kisbirtokos Hésziodosznál „központi erény” (1. a továbbiakban). A termelés „nem korlátozó” szerepe így annyira általános, hogy nem magyaráz meg semmit.

Az értekezés bizonyító anyagából sajnalatos módon hiányoznak Hellasz „nem-

hivatásos” filozófusai. Csak találomra emlitem Hérodotosznak azt az etikatörténeti szempontból érdekes fejtegetését, ahol a „szabadság” dialektikáját bontja ki, vagy Thuküdidész materialista alapvetésű történetfilozófiáját és — mechanikus merevsége ellenére is — értékes megfigyelésekben gazdag pathológiáját.

Ezek a mulasztások és tárgyi tévedések Heller Ágnes koncepciójának egyik alap-pillérét rendítik meg: Arisztotelész és a preszokratika viszonyítását. Hadd utaljak két olyan vonatkozásra, amely a legfontosabbnak tűnik, s amelyben különbözik felfogásunk:

a) csak nagyjából fogadható el az emberközpontú attikai és a teknő-központú ion filozófia szembeállítás, már csak azért is, mert forrásaink sokáig nincsenek szinkronban: Attikára vonatkozólag Szolón-tól Aiszkhüloszig — tehát az ion természetfilozófia kialakulásának korából — nincsenek hiteles, összefüggő szövegeink. Hérakleitoszról — Aiszkhülosz ioniai kortársáról — viszont nem állíthatjuk, hogy filozófiájában „a természeti spekuláció a cél, a társadalmi tapasztalat az eszköz” (137. o.). Kozmológiai, ismeretelméleti és antropológiai töredékei egységes, mindent átfogó és zárt rendszert sejtetnek, amelynek etikai vonatkozásai (pl. „Az emberi alkat — *éthosz!* — nincs birtokában a belátásnak, az isteni viszont igen”, VS 22, B 78) az arisztotelészi etika előtörténetének nélkülözhetetlen mozzanatai közé tartoznak; amikor pedig azt mondja, hogy „az alkat — *éthosz!* — sorsistene az embernek” (B 119), akkor a demokritoszi ember-és sorsfelfogás közvetlen előfutárának tűnik. Egyes héraklitikusok és szofisták szellemi közelsége is az ellen szól, hogy az attikai és a ion filozófia között — legalábbis az V. században — ellentétet lássunk. Az természetesen igaz, hogy az athéni demokrácia egész műveltségében (a filozófiában csakúgv, mint a drámaköltészetben) megkülönböztetett szerepe volt az emberközpontú gondolkodásnak, de valószínű az is, hogy az ifjú Szókratész még élénken foglalkozott természetbúvárlással (vö. Arisztophanész: *Frühök*). Nem hagyhatjuk figyelmen kívül Anaxagorasz munkásságát sem, a Szókratész elleni vádak pedig valószínűsítik, hogy egyes szofisták „istentelen módon” foglalkoztak „az égi és föld alatti dolgok kutatásával”;

b) ha igaz is, hogy „a lét és fogalmak dialektikája ... nem egyszerűen a pythagoreanizmusból vagy az eleata gondolkodásból nőtt ki” (158. o.), a platóni világkép és logika kialakításában rendkívül fontos szerepe volt a parmenidészi metafizika továbbfejlesztésének (vö. *Szophisztész, Par-*

menidész). Nem szólva Arisztotelész és Parmenidész logikájának viszonyításáról, ami nem tartozik szorosan az értekezés tárgykörébe, a platóni relativizálásban az arisztotelészi etika egyik fő jellemzőjének (vö. 188. skk.) módszertani előzménye rejlik. — Heller Ágnes méltán tulajdonít különös fontosságot a kategóriák platóni és arisztotelészi viszonyításának mind általános, mind sajátosan etikai szempontból; amikor azonban az „abdérai szintézist” tárgyalja (147. skk.), helytelenül hagyja figyelmen kívül a parmenidészi logikának az atomista elmélet kialakításában betöltött, a szakirodalomban immár általánosan elismert funkcióját is.

Arisztotelész etikájával kapcsolatban két kérdés kíván részletesebb megvitatást: előbb a „középték” előményei, majd a középték aktualizása.

Metron — meszotész

„...az erkölcsi norma fogalma egészében idegen az antik gondolkodástól. Platón ideája sem erkölcsi norma. Az erkölcsi norma ugyanis a cselekvés mércéje, konkrét követelés (még az elvont normák esetében is) bizonyos tettek elkövetésére vagy el nem követésére” — írja a szerző (197. o.), de mindjárt korrigálja állítását: „Talán az ókorban nem léteztek maguk a normák? Normák léteztek. Csak, mivel még nem bomlott fel a „természetadta közösség”, az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, hanem mint konkrét normák realizálódtak. Addig is, amíg az elvont normák nem differenciálódtak a konkrét normáktól, a normák lényegében azonosak az erkölcsi szokással egyrészt, az erkölcsi szokás ideáljával másrészt” (uo.). Ezt a differenciálást Heller a polgári társadalomra datálja (uo. és 262. köv.).

Az ókori görög költők és filozófusok sokáig valóban csak konkrét normákat rögzítettek vagy eszményítették (bár Heller első két mondata mintha ezt is tagadná): Hésziodosz költészete vagy a papi intelmek mutatják ezt, de akár az athéni *megisztoi nomoi* is. Ha azonban az V. századi költők és filozófusok kérdésfeltevéseit és válaszait vizsgáljuk, azt kell látnunk, hogy egyáltalán nem volt idegen tőlük az erkölcsi norma fogalma: a *nomosz* és *agraphoi nomoi* vagy *nomosz* és *phüszisz* antitézisében, ahol a fogalom pár második tagjának kellett — illetve kellett volna — a pozitív általános (elvont) erkölcsöt magába foglalnia, rendkívüli erővel tör elő a normakeresés igénye. A válaszok (pl. Antigoné válaszai) legtöbbször részlegesek, történetileg korlátozottak; de amikor a

radikális szofisták vagy Euripidész minden ember egyenlőségét mondják természeti törvénynek, ezzel olyan követelést (normát) fogalmaznak meg, amely messze túlmutat korukon és az egész antikvitáson.

Témánk szempontjából egy olyan fogalom történetének áttekintése tűnik legfontosabbnak, amely az arisztotelészi etika előtörténetében kivételes szerepet tölt be: ez pedig a *metron* fogalma, amely azt is példázhatja, hogy kezdeti, konkrét gazdasági-társadalmi, normafunkciója miatt és miképpen fejlődött elvont normafunkcióvá, majd pedig — illuzorikus mivoltának lelepleződésekor — hogyan vesztette érvényét mindkét vonatkozásban.

„Az erkölcsi középték-elmélet az arisztotelési etika gerince” — írja Heller (295. o.), kétségkívül helyesen. Nagyjából elfogadható az a felosztása is, amely a „mérték”, a „közép” klasszikus kori megjelenését a gazdasági, társadalmi-erkölcsi és esztétikai vonatkozásokban jelöli meg. A *metron* fogalom történetét és funkcióját azonban hézagosan rekonstruálja; Aiszkhülosszal indítja a konkrét vizsgálódást, elnagyolva az előzményeket; azt állítja, hogy a „mértékletesség” fogalmát a *dikaio-szüné* (296., 299. o.) fejezte ki, ami a platóni erénykategóriák viszonyáról vallott felfogását is megfosztja hitelétől. — Az ellenvélemény részletes kifejtése egy teljes ellenértekezést kívánna. Az alábbiakban csak a fogalomcsoport történetének főbb fázisaira utalhatunk, kiegészítve és korrigálva Heller Ágnes bizonyítását.

A *metron* már a hésziodoszi társadalom- és erkölcsfelfogás központi fogalma, annak a kisbirtokos-kisáru-termelő parasztrétegnek az eszménye, amely a „népfaló királyok” önkénye és a szolgasors között középtűt keresi az igazságot, a tisztességes munkában és a törvények megtartásában, a kisbirtok sérthetetlenségében találva meg a helyes mértéket; aki az igazságot (vö. *endikosz* — *ekdikosz*) áthágja (*hüperbainein* és szinonim igékkel kifejezve), vagyis a mezsgyét megsérti, elszántja, más vagyona tör, az a *hübrisz* gaztettét követi el, és kihívja Zeus bosszúját.

A kisáru-termelő rétegre orientálódó, majd támaszkodó athéni demokrácia ideológiájában hasonló követelés fejeződik ki: azt tartják épeszű, józan (szóphron) embernek, aki szűlsőségektől mentesen cselekszik és gondolkodik. A „középet” kereső kisáru-termelő réteg eszményeiben kezdettől fogva voltak konzervatív vonások is: ez közelítette a *metron* és a józanság (*szóphroszimé*) köznapi-praktikus értelmezését a „középszerű”-hez, s a mértéktartás vallásos megfogalmazásában is a beletörődés és társadalmi maradiság kapott igazolást.

Aiszkhülosz (amennyire tudjuk és sejt-hetjük) az ellentétek harcából kialakuló, magasabb rendű harmóniaköltője. Szophoklész hasonló szenvedéllyel hisz a harmónia történeti igazában, objektív szükségességében, de egyértelműbb rokonszenvenvel kíséri féktelen bátorságú, megalkuvásra képtelen hősei sorsát, gúnyosan ítélve el a „józsátság”, „mértéktartás” gyáva és konzervatív értelmezését. A *metron* és rokoneszméi már csak a kórusok és a köz-napi mellékszereplők konvencionális állás-foglalását jellemzik Euripidésznél; a hősi nagyot-akarhat és érzelmi pátosz szorítja ki, s a menthetetlen világ tragikus tükör-képében éppoly patológiussá torzul, mint ahogy a „józsátság” is elveszti az értelmes aktivitás maradékát is. — Az arisztokráciával, a perzsa despotizmussal és a tirannikus törekvésekkel szemben nagyjából egységesen fellépő *demosz* kisárutermelő polgárai a társadalmi kiegyensúlyozottság és egyenlőség jelszavának értelmezték a „mérték”-et s gyakorlati vonatkozásait (igazságosság, méltányosság). Az egyén és közösség érdek-azonosságának tudata éltezte e felfogást, az árutermelés és pénzgazdálkodás térhódítása, a háború, a falu és város szembe-kérülése viszont alapjaiban rendítette meg. Periklész halotti beszéde: a régi hit utolsó emléke. Arisztophanész komédiáiban az utópiák világába távolodik a hajdani harmónia. Rohamosan őrlődik fel az a középréteg, amely az athéni demokrácia bázisa volt, s amelyet Euripidész erkölcsi vonatkozásban is annak tekintett. Athénben a *metron*nak nincs többé társadalmi-politikai alapja.

A „mérték” és a „harmónia” elve érvényesült a püthagoreusok zeneelméletében és számtéoriájában, majd a püthagoreus befolyás alatt alakuló orvostudományban (Alkmaion) is. A zenei hurok hosszúságának kellemes összhangot teremtő arányítása, majd az ideális matematikai arányok szabályba foglalása ültette át a spekulatív gondolkodásba is a „mérték” eszméjét. A matematika tudományos önállósulása — mely Platón geometrizálását is áthatja — már Arisztotelész előtt végbemegy, s az ő „középrérték”-elméletének kialakításában is jelentős szerepet kap.

Arisztotelész *meszotész*-elvé közvetlenül kapcsolódik társadalmi-gazdasági elveikhez. A gazdaság vizsgálatában a rab-szolgákkal dolgozó középbirtokot tekinti modellnek, azt pedig többször — különösen a *Politikában* — hangsúlyozza, hogy a *meszoi*, tehát a középréteget tekinti a legstabilabb és legjelentősebb társadalmi tényezőnek. Heller meggyőzően fejti ki, hogy Arisztotelész etikai felfogása miért

és mennyiben különbözik a polisz-filozófusokétól; úgy tűnik azonban, hogy az ugrás bizonyítása kritikai kiegészítést kíván — amennyiben az Arisztotelész szeme előtt lebegő középréteg társadalmi helyzetének gazdaságilag konkrét meg-ragadásra látszik a bizonyítás legfontosabb léncszemének:

Arisztotelész a korabeli középréteg felé orientálódik, lángező sejtésekkel. E réteget homogénnek és termelési viszonyai-ban nyugodtnak tekinti, olyanoknak, amelyeket nem fenyeget gazdasági létbizonytalanság, nem foglalkoztat sem a mesés meggazdagodás álma, sem az elszegényedés réme, szemben az archaikus és a klasszikus kor kisárutermelő rétegével. A gazdasági stabilitáson kívül minőségileg új vonás e réteg helyzetében, hogy a világgal a piacon keresztül érintkeznek, nem a népgyűléseken: az államhatalomhoz úgyszólván semmi köze nincs, tehát világlétfogásban és életmódjában is elsősorban magánemberi mivoltát igyekeznek érvényesíteni (vö. egyéb hellenisztikus filozófiákkal vagy az újkomédiával). A társadalmi status quo elfogadása és — ezen belül, ennek lehetőségeit kihasználva — a személyes aktivitás kibontakoztatása jelenti azokat a fix pontokat, amelyek Arisztotelész emberfelfogását keretbe foglalják.

Másról, többről van tehát szó, mint a „közép” tudatosításáról a partikuláris és közösségi érték harmóniája céljából. A *metron* egy olyan kor és ideológia fogalma (jelszava), mely a közösség egészét és a közösség embereit egyszerre óvta a szélsőségektől. Arisztotelész embermodellje viszont: a jómódú, de az elidegenedett államhatalommal szemben lényegileg közömbös magánember, aki a közösségi relációk józan és tisztességes hasznosítását is önnön boldogulása és emberi kiteljesülése eszközének tekinti. Megszűnt tehát a partikuláris és közösségi érték hajdan valóságos, később illuzórikus azonossága — amire sem a szofisztika, sem Platón nem adott nem adhatott pozitív és reális új megoldást —, az etika kérdéseit is új szinten kellett tehát megfogalmazni, új tartalmat adni mind a szélsőségek, mind a középrérték fogalmának: az arisztotelészi „középiütt álló ember” (esztétikai vonatkozásban „középiütt álló hős”) a közösség iránt tisztességes, de kevésbé aktív, s a magánéletbeli túlzásoktól is józanul óvakodik.

Arisztotelész „csak” alapjait veti meg az immanens etikának, arra azonban nem vállalkozik, hogy az erény definícióját adja. A definíciális igény ugyanis objektív kritériumot követel, a *meszotész* pedig egy objektív (társadalmi) és egy személyes (szubjektív) tényezőt illeszt egységbe.

„A ‚lehetőség‘ kategória az etikai utópia hálála” — írja Heller (193. o.); nem kevésbé fontos azonban, hogy míg „a lehetőség bevezetése az etikába a moralista kérdés-feltevést reális erkölcsi kérdésfeltevéssé változtatja” (uo.), a kérdések megválaszolásában túljutunk-e az empirikus-szubjektív realitáson. Nemcsak az Arisztotelész-interpretáció szempontjából fontos ez, hanem etikájának aktualizálása tekintetében is: ha az objektív-szubjektív viszony megragadását az erkölcsi immanenciával azonosítjuk — minden következményével együtt —, akkor nemcsak az etikai utópiák és moralizálások halálának lehetünk tanúi, de az objektív etika sírját is megásuk.

Arisztotelész küszködik a problémával, de az elvi általánosításig a *Nikomachoszi etikában* sem jut el, válaszai történelmileg korlátozottak (vö. H. A. 195. skk.). Mi legyen tehát a kritikai hasznosítás iránya? Erre kívánunk az alábbiakban kitérni.

Középérték és erkölcs

Heller Ágnes egyik fontos következtetése, hogy a középérték-elv „feltétlenül érvényes a társadalmi tevékenységben, az ember *különös* tevékenységében. De csak *feltételelesen* érvényes az erkölcsben, az ember praxisának *egyéni* vonatkozásában” (353. o.).⁵ Részletes, főképp a munkateleológia értékelése tekintetében hasznos elemzések után és az *energia* szerepét helyesen hangsúlyozva, állapítja meg, hogy „a középérték megtalálása... Aristotelésnél nem egyszerűen etikai elmélet, hanem *minden* emberi gyakorlat, tevékenység lényege” (303. o.): innen, az egész arisztotelészi koncepció és bizonyításmód beható kritikai vizsgálatától vezet gondolatmenete a fentebb idézett következtetéshez. Meggyőzően emeli ki többek között, a középérték-elmélet sajátos helyét az erkölcsön belül és a helyes felismerésen alapuló, jóra irányuló közvetítő szerepét (305. o.). Amikor megállapítja, hogy „a középérték problémája *szűkebb, mint az erkölcs különösségének problémája*. Aristotelész számára azonban ez a *szűkebb* probléma volt a lé-

nyeg” (uo.), a legfontosabbra tapint rá; véleményünk ott tér el, hogy e megkülönböztetést — nézetem szerint — sokkal következetesebben kell alkalmazni.

A harmóniára irányuló és okos aktivitás (vö. 313. o.) vagy a hasznos (az egyén és a társadalom szempontjából egyaránt és egyszerre hasznos) cselekvési módok rugalmas realitászérzékű megajzolása Arisztotelész etikai racionalizmusának legértékesebb motívumai közé tartozik. Jól bírálja Heller ennek az összkoncepciónak a zártságát, jövőnélküliségét is: „Az ő etikájába nem fér be egy olyan ember erkölcs, aki megtűri az uralkodó szokásokat, aki magát a megszokottat, a célt, teszi kérdéssé” (316. o.), vagyis Arisztotelésznél „közép... az, ami megfelel... az uralkodó erkölcsiségnek. Ez a dicsérendő szféra” (323. o.). De pontosan azért tekinthet problémát az *Arisztotelészi középérték-elmélet időszersűsége* című alfejezet, mert eleve az erkölcsnél szűkebb problémát tesz aktualizáló vizsgálat tárgyává — olyant, amelyek elméleti kritériumnélküliségét maga is látja (vö. 323. o.), történetileg meghatározott konzervativizmusát pedig többször is hangsúlyozza.

Az arisztotelészi terminust átvéve az objektív adottságokra figyelmező legjobb cselekvési módot nevezi „középnek” Heller Ágnes (bár kissé komplikáltan fogalmaz, vö. pl. 335. o.) — mind az egyénre, mind társadalmi csoportokra értve. A továbbiakban számos kitűnő részleteredményre jut, pl. a marxi tragédiaelmélet árnyalt alkalmazásában. Fenntartás nélkül kell elfogadnunk azt a fejtegetését is, amely az erkölcs alapproblémájának az új világ választását jelöli meg (345. skk.), és azt is, amely bizonyos történeti szituációkban a szélsőséges magatartás indokoltságát engedi meg a középérték keresése helyett (350. o.), bár itt kifejtetlennek tűnik a „stagnáns” társadalom erkölcsére vonatkozó spekuláció; a szemben álló osztályok középérték-keresését pedig már önellentmondásos homállyal fogalmazza meg (vö. 338. és 353. o.). — Ott csorbul ki a gondolatmenet, hogy a „szélsőséges magatartás” hol objektíve indokoltnak, hol csupán szubjektíve respektilandó tévedésnek minősül:

Arisztoteléssel szemben mondja, hogy „van erény, van jó, mely nem a közép, mely a szélsőség, bizonyos, konkrét tartalmú célok és szenvedélyek ad abszurdum vitele” (343. o.), s hogy ezt Arisztotelész eleve nem is láthatta meg, mert ez az újkor forradalmár hőseit világtörténeti kollíziókban jellemző lehetőség. Ezek a hősök — még ha tragikus hősök is — az

⁵ Helyesebbnek tartom egy másik passzusát: „... a társadalmi tevékenység problémája mindig erkölcsi kérdés. De fordítva nem áll a helyzet. Nem minden erkölcsi kérdés társadalmi cselekvés kérdése” (333. o.). — Itt jelzem ellenvéleményemet egy másik állításával szemben is: „Mikor új erkölcs választása, új világ választása a tét, akkor a *fronézis* az újat akaró pátosz és epistémé alá rendelődik, akkor a *tragikus véyleg* valóban a *legjobb*” (346. o.). Ha fronéziszen bölcs óvatosságként értünk, akkor valóban „őrülteknek” kellene mondanunk a tragikus hősöket, nemcsak a színházban, de az életben is.

időt siettetik, objektíve igaz ügy szolgál-
latában, tehát „az erkölcs szférájában cse-
lekszenek” (346. o.); viszont „a moralista:
magányos ember. Bizonyos szempontból
kihull az időből. Tettében megnyilvánuló
általános nem reális társadalmi-általános,
hanem eszmei-általános . . . Moralitás alap-
ján cselekvőnek azt az embert fogjuk ne-
vezni, aki abban a tudatban állítja szembe
saját, kivételes, egyedi erkölcsi követel-
éseit az egész világgal (tehát minden létező
erkölccsel és csoporttal), hogy egyedül az ő
értékei jogosak és érvényesek” (347. o.).
Heller e szubjektívizáló álláspontról az-
után a relativizáláshoz visszazokzik, amikor
a statisztikai gyakoriságot, s még inkább,
amikor a „közvéleményt” választja bíráló,
az egyszer már megtalált objektív krité-
rium helyett: „Az emberek általában saját
koruk, osztályuk elvárásainak keretei kö-
zött cselekszenek; ezek követelményeit
többé-kevésbé elfogadják. S a követel-
mény (nyilván elírás közvélemény helyett
— *F. R.*) spontánul a középértékkel méri
tetteik értékét. Azzal, hogy az adott kon-
krét szituációkban hogyan valósítják meg
azt, amit az adott közvélemény helyesnek
ítél . . . A közvélemény az esetek túlnyomó
többségében a középértékkel mér: egy adott
társadalom osztályának erkölcsé szempont-
jából megint — az esetek legnagyobb szá-
zalékában — a középérték a legjobb”
(351. sk.). A relativizáló-szubjektívizáló
visszavonulás főbb mozzanatait tehát:

1. A spontánul ítélő közvélemény lesz
az erkölcsösség bírója;

2. mivel a középértéket szokták leg-
jobbnek tartani, ez fogadható el erkölcsi
mérécnek „a már megválasztott, realizá-
lódott új világban . . . (amilyen mérték-
ben stagnáns)” (350. o.), s be kell látnunk,
hogy „a középérték-magatartás szeren-
csés korok legértékesebb, harmonikus
magatartása. (Hozzátevése, hogy ilyen ko-
rokban a hősiesség is lehet középérték.)”
(352. o.)

A visszazokzás zárójelbe tett lazítása elle-
nére is Heller fela-lja igényét az objektív
etika iránt. Visszatér az objektum-
szubjektum viszony arisztotelészi szem-
léletéhez és (a „norma” aktivizáló
mozzanatától eltekintve) tartalmához: „A
középérték tehát *konkrét norma és parti-
kularitás egységének napról napra való
megvalósítása*. Az átlagos lehetőség adta
legjobb, mely mindenki számára nyitva
áll” (uo.). Ez a megfogalmazás valóban a
„közvélemény”, a tisztességes átlagállam-
polgár véleménye lehet, aki a büntelen-
séget tekintti erkölcsösségnek, életesszéménye
kialakításában pedig egvforma jelentősé-
get tulajdonít közösségi-társadalmi kö-
telezettségeinek és saját érdekeinek — azé

az állampolgáré, aki a forradalmiság és
konformizmus között keres kompromisz-
sumot, „középértéket”.

Terminológiailag meddőnek, aktualizá-
lásban problematikusnak tűnik tehát a
„középérték” alkalmazása. Heller azonban
saját felfogadású aktualizálásában sem
következetes, amikor ezt írja: „Felismerni,
*hogy az adott helyzetben szélsőséges vagy
középértéket kereső magatartást kell-e vál-
lalni: ez az erkölcsi zsenialitás alapja*” (350.
o.). Felteszi azonban, hogy több „közép”
lehetséges, de ezek között van egy kon-
krét legjobb, és Lenint említi példának
arra, mint aki „ezt az egyetlen is meg-
tudta találni” (339. o.). — Ezek szerint
tehát a „közép” *a*) az átlagos lehetőség
adta legjobb, mely mindenki számára
nyitva áll, *b*) a közvélemény ezzel egyező
szubjektív ítélete, *c*) lehetséges több
„közép” is egyazon szituációban, *s* a leg-
jobb megtalálásában rejlik a vezetői zseni-
alitás, *d*) lehet egyazon szituációban a
szélsőséges magatartás még jobb, tehát
ebben van az erkölcsi zsenialitás. Ez az
értelmezési káosz, a dogmatikus-normatív-
utópikus etika elleni harc jegyében, az
etika realitvista fellazítását eredményezi.

Ugyanennek a gondolatvezetésnek má-
sik oldala, hogy a könyvben összemosó-
dik a moralitás és a szélsőséges magatar-
tás értelmezése. Az előbbiről is elismeri a
szerző, hogy lehet bizonyos társadalmi
haszna (49. o.), ha csak közvetve és vi-
szonylatosan is (vö. 59., 79. o.). A mora-
lítás kizárólag tudatformának való fel-
fogása azonban (1. fentebb, a könyv
347. o.-ról vett idézet), a relativista
erkölcsértelmezéshez hasonlóan, ellentét-
ben áll az objektív nézőpontú módszerrel
— bár Heller más vonatkozásokban sok-
szor és helyesen hivatkozik a társadalmi
gyakorlat szerepére. Mindebből követke-
zik, hogy a „moralitás” és a „tragikus
küzdés” között analógiát vagy azonosságot
konstruál,⁶ pedig a „cui prodest?” nem-
csak a jogi igazságszolgáltatásnak, ha-

⁶ Az arisztotelészi erények etikatorténeti jelentőségét
mélta-va és bírálva írja Heller, hogy ezek „csak a társa-
dalmi együttélés alapértékei. Az újért való harc, a társa-
dalmi küzdelem, a moralitás számos olyan különös
értéket teremt, amelyek egyes korokban a társadalmi
együttélés ezen alapértékei fölött állhatnak” (361. o.).
Véleményem szerint az újért való harc erkölcsileg min-
dig értékesebb, mint a „közép”: ezt a harcot azonban
csak formálisan lehet egy nevezőre hozni a moralitással,
melyről egyszer már azt bizonyította, hogy az „időből
kihullt” emberre jellemző magatartás. Ez a többszörös
visszavonás a moralitás értékelésében (vö. pl. 200., 343.
o.), az értékelési kritérium elvont és bizonytalan megfo-
galmazása meggátolja a korán jött forradalmár és a
moralista (vö. 346. o.) világos, következetes, egyértelmű
megkülönböztetését. Amikor megkísérlem, hogy saját
álláspontomat *vázoljam*, a szerző terminológiája szerint
használok a „moralitás” szót, a moralizáló ember attí-
tűdjét jelölve vele. Mások erkölcsiséget értenek moralitá-
son.

nem az erkölcsi ítélkezésnek is alaptörvénye.

Nézetem szerint az az *erkölcsös* ember, aki társadalmi vonatkozású cselekvéseivel a történeti fejlődést szolgálja. Az az erkölcsös politikus és vezető, aki a fejlődés törvényeit helyesen és az átlagembernél gyorsabban felismerve képes megragadni a cselekvés legfontosabb láncszemét — mind viszonylag békés, mind kielevezett szituációkban —, s képes e cselekvésre a tömegeket aktivizálni.

A *moralista* viszont, az, aki — bár jószándékú, lelkes ember, a társai javát akarja — kiragadja és mindenkire kötelező normává abszolutizálja az erkölcs egyik vagy másik elemét, s ezt az emberi lényegtől idegen normát iktatja a helyes irányban cselekvő, humanista magatartás helyébe. A tömegek érdekeivel és akaratával folytonos konfliktusokba keveredve szükségképpen válik magányos, csalódott, keserű emberré, ami kompenzációként aszkézist és mártirtudatot vált ki. Magának a moralitásnak — ugyanúgy, mint az erkölcsnek — objektív kritériuma van, függetlenül az illető tudatának konkrét tartalmától: lehet a moralista fantasztá, becsületes szándékú ellenforradalmár, álbaldali kalandor stb. Szándék és objektív követelmény ütközéséből következik, hogy a moralistát — személyes tulajdonságai miatt — lehet sajnálni, de mint társadalmi embert el kell ítélni.

Heller Ágnes ott téved, hogy a moralitás jellemzésében tartalommal változtatja a formát (az elszigeteltséget, a moralista szembekerülését a világgal), következetlen a társadalmi gyakorlatnak — mint egyedüli objektív kritériumnak — az alkalmazásában. Egyetlen embernek sem — még kevésbé vezetőnek — áll jo-

gában, hogy jóhiszeműen ártson osztályának, nemzetének, az emberiségnek; s nincs joga senkinek, hogy efféle jóhiszeműségre hivatkozva erkölcs felmentést adjon pl. ellenforradalmároknak.

A *korán érkezett forradalmár* a történetileg szükségszerű, de gyakorlatilag megvalósíthatatlan célok hősi vállalásában szenved személyes vereséget, de példájával és a bukásra ítélt világ leleplezésével „az idő siettetésére” forradalmasítja a tömegeket. — A *kalandor* szubjektivistá módon értelmezi a valóság tényeit, ellentmondásait és fejlődési törvényeit; olyan taktikát erőszakol a tömegekre, amely sorozatos vereségeket idéz elő, gyengíti és demobilizálja a haladás erőt, s a reakció hadállásait erősíti; nem segíti, hanem gátolja a helyes stratégiai célok elérését is; ideig-óráig talán bálvány, de nem hőse a népnek, ál-forradalmi jelszavai és igényes (?) normái ellenére sem. Személyes jószándéka sem menti fel a vád alól: objektíve káros, erkölcstelen ember.

Formai jegyek alapján mindkét magatartás besorolható a „szélsőségeség” kategóriájába, tartalmilag mégis ellentétei egymásnak: a moralitás mindig amorális.

Heller szépen alkalmazza a társadalmi kritériumot, amikor a drámai kollíziók etikai-esztétikai sajátosságait vizsgálja (344—347. o.), de megtörik bizonyítása, amikor a valóságról elmélkedik. Az ide kapcsolódó kérdések (pl. a forradalmiság) értelmezése már messze vezet az Arisztotelész-problematikától, de — mint a szerző sok vonatkozásban hasznos, más tekintetben hibás vagy vitatható könyve is tanúsítja — hozzátartozik filozófiai örökségünk kritikai hasznosításához.

Falus Róbert

Molnár Erik: A marxizmus szövetségi politikája 1848—1889¹

Posztumusz írásában Molnár Erik olyan történeti művet hagyott hátra, amely a maga befejezetlenségében is a tudományos szocializmus legjelentősebb kérdéseire ad, igaz, nem egyszer vitatható, mégis gondolatébresztő, mélyreható, történeti-logikai elemzésen alapuló választ.

A marxizmus szövetségi politikája — a forradalmi átalakulás és fejlődés teóriája — az adott történelmi-társadalmi alakulat osztály- és rétegstruktúrájának, a forradalmi stratégia és taktika egymástól

elválaszthatatlan kapcsolatának elemzéséből bontakozott ki. Marx és Engels az 1840-es évektől, Lenin a századforduló idejétől kezdve követte egy állandó forradalomvárás jegyében az európai munkásmozgalom fejlődését. Az osztályok mozgásának, a kül- és belpolitikai viszonyok megváltozásának megfelelően állandóan keresték azokat a lehetőségeket, amelyek a szocialista forradalom győzelméhez vezetnek. A forradalomvárás, Európa társadalmi rendjének tudatos átalakítása megkövetelte a forradalmi elméletnek a gyakorlati történő állandó konfrontációját, ezért válhatott a Marx, Engels és Lenin

¹ Kossuth, 1967. 493 o.

által létrehozott politikai tudomány a társadalmi átalakulás hatékony tényezőjévé.

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának történelmi elemzése során a klasszikusok állásfoglalásait fejlődésükben és változásaikban vizsgálja. Az adott politikai-társadalmi viszonyok elemzése szoros összhangban áll azzal a törekvéssel, hogy a szerző bebizonyítsa, mennyire távol áll a klasszikusoktól bármilyen dogmatikus megmerevedés. Az idők során a megváltozott történelmi körülmények az elmélet átalakítását, egyes gondolatok elvetését és új taktikai lépések kimunkálását igényelték. Ezt csak olyan teoretikusok tudták megtenni, akik állandó kapcsolatban álltak körük történéseivel, akik képesek voltak — a stratégiának, a szocialista forradalom győzelmének szem előtt tartásával — felülvizsgálni és újrafogalmazni taktikai elgondolásait. Marx, Engels és Lenin a társadalmi fejlődés tudományosan megállapított törvényeiből indult ki. Forradalomvadásuk, forradalmi prognózisuk a fejlődés objektív lehetséges pozitív alternatíváit helyezték előtérbe. „Valamilyen célért küzdeni . . . csak akkor lehet, ha feltesszük, hogy meg is valósulhat” (60. o.) — s a klasszikusok a forradalmi proletariátus győzelmét reális történelmi szükségszerűségnek tekintették.

Egy szövetségi politika kidolgozásának és gyakorlati megvalósításának előfeltétele, hogy mindig konkrét körviszonyokra vonatkozzék, hogy mindig meghatározott osztályok — munkásosztály, parasztság, kispolgárság stb. — társadalmi érdekeit és objektíve meglévő célját tartsa szem előtt. Marx, amikor a szövetségi politika azóta is érvényben levő elveit megfogalmazta, a konkrét német és francia viszonyok elemzéséből indult ki. A különböző osztályok, rétegek és politikai frakciók vizsgálatából vonta le végkövetkeztetését: ha meghatározott osztályok vagy osztályfrakciók egy közös ellenséggel kerülnek szembe, lehetőségessé vagy szükségessé válik, hogy szövetséget kössenek. A szövetségnek azonban nem előfeltétele, hogy a közös érdekért harcoló szövetségesek megegyezést is kössenek; ez megszilárdíthatja a kapcsolatot, de nem szükséges. Röviden megfogalmazva, a szövetség marxista definíciója: „osztályoknak (osztályfrakcióknak) pillanatnyi vagy tartósabb érdekközösségen alapuló együttműködése közös célok érdekében” (10. o.) A forradalmi célok következetes megvalósításának azonban feltétele, hogy a proletariátus állandó jelleggel kritikusan szemlélje szövetségét. „A bírálóit elmulasztása ugyanis, legyen szó demokratikus vagy nemzeti-demokratikus harcról, minden esetben a proletariátus önálló po-

litikai szerepének elhomályosítását, osztálytudatának és osztályharcának megvárását eredményezi. Marx és Engels valóban igen gyakran élt a bíráló jogával. S a szövetséges bírálata azóta is a marxizmus szövetségi politikájának szilárd alapelve maradt.” (25. o.)

Molnár Erik posztumusz könyve 1848-tól 1889-ig követi figyelemmel a marxizmus szövetségi politikájának alakulását. (A kötet tartalmazza a mű befejezetlen második, az 1889—1905-ös évekkel foglalkozó részének elkészült fejezeteit is.) Alapos történelmi vizsgálatában a szerző részletesen elemzi a marxizmus klasszikusainak a forradalomról, a háborúról, a békéről és a nemzeti kérdéssről, az egyes társadalmi osztályok és rétegek egymáshoz és a proletariátushoz való viszonyáról kialakult nézeteit.

A permanens forradalom elmélete

Marx és Engels a XIX. század közepén dolgozta ki a permanens forradalom elméletét. Kialakításában nagy szerepet játszottak azok a tapasztalatok, amelyeket a nagy francia forradalom eseményeiből vontak le. A nagy francia forradalom permanens, folytonos volt, menete felfelé ívelő vonalon mozgott, mert egymás után döntötte meg a hatalmon levő osztályokat, hogy végül s a hatalmat a kispolgárságra, a parasztságra és munkásságra támaszkodó jakobinusoknak juttassa. A forradalom menetének megfelelően alakult az osztályok szövetsége is. A szövetség osztályalapja állandóan keskenyedett, a szélső szárnyon helyetfoglaló jakobinus párt fokozatosan szembefordult korábbi szövetségeseivel, és egymaga ragadta meg a hatalmat.

Marx és Engels 1848-ban a küszöbön álló forradalmat a francia forradalomhoz hasonlóan képzelték el, azzal a különbséggel, hogy szerintük ez a forradalom a társadalmi fejlődés magasabb szintjén játszódik le. Az új forradalomban a szélső szárnyat a munkásosztály alkotja, mely a forradalmi harcok során fokozatosan szembefordul korábbi polgári-kispolgári szövetségeseivel, s a nép óriási többségére támaszkodva megragadja a hatalmat. A permanens forradalom végső célja és eredménye tehát a proletariátus diktatúrája. A permanens forradalom szakaszait és menetét meghatározzák az adott országok társadalmi-gazdasági-politikai viszonyai. Így Németországban a forradalomnak elsősorban a polgári viszonyokat kell megteremtenie. E harcban, amelyet a burzsoázia vezet a feudális viszonyok ellen, a proletariátusnak az a feladata, hogy a burzsoáziát a feudális maradványok következetes fel-

számolására kényszerítse. A polgári forradalomban a társadalom minden demokratikus érzelmű eleme — így a munkásosztály is — támogatja a forradalom vezető osztályát, a burzsoáziát, mert ennek győzelme és politikai uralmának megvalósulása feltétele annak, hogy a néptömegek fokozatosan kiábránduljanak a burzsoázia által terjesztett illúziókból és csatlakozzanak ahhoz a harchoz, amely a demokratikus köztársaság megteremtéséért folyik a proletariátus vezetése alatt. A forradalomnak ebben a szakaszában létrejön a proletariátus, a parasztság, és a demokratikus kispolgárság szövetsége a burzsoázia ellen, s a proletariátus vezetése alatt a forradalom megteremti a munkásság és parasztság demokratikus diktatúráját. Ez a demokratikus államhatalom, a „demokratikus diktatúra”, közvetlen átmeneti forma a szocializmust megvalósító proletárdiktatúrába, amely nemcsak a politikai viszonyokat demokratizálja, hanem a tulajdonviszonyokat is radikálisan átalakítja.

A permanens forradalom elmélete szerint tehát a forradalom burzsoá és szocialista szakasza történelmileg közvetlenül összekapcsolódik. A kommunisták ebben a folyamatban — a *Kommunista Kiáltvány*-ban kifejtett gondolatok szerint — az adott viszonyoknak megfelelően mindig azt az osztályt támogatják, mindig azzal az osztállyal kötnek szövetséget, amely a forradalomban az előrelendülő szárnyat képviseli. Marx 1848 végén levonta következtetéseit a német forradalomról. Belátta, hogy a német burzsoázia inkább hajlandó vereséget szenvedni a feudális abszolutizmustól, minsem hogy vállalja a proletariátussal kötött szövetség kockázatait.

Ennek megfelelően Marx módosította elképzelését, rámutatva arra, hogy akkor, amikor a munkásosztály már önálló forradalmi erőként jelen van, a burzsoáziára mint antifeudális forradalmi erőre nem lehet számítani, s a forradalmat jelölte meg, mint amelynek feladata a szociális vagy szocialista-demokrata köztársaság megteremtése. A forradalom következő — szocialista — szakaszának létrejötte azonban szükségessé teszi az önálló munkáspárt megalakítását. Ezért kezd munkába Marx és Engels 1849-ben, hogy a korábban felbomlott Kommunista Szövetségét újjászervezze. Marx a Központi Vezetőség 1850-es *Üzenetében* részletesen foglalkozott a kispolgárság — a munkásosztály potenciális szövetségeseinek — értékelésével. Az 1848/49-es esztendő eseményeiből azt a következtetést vonta le, hogy a kispolgárság, mely közbülső helyet foglal el a burzsoázia és a proletariátus között, a fegyveres harcban tévova és határozatlan. Ezért

a munkáspártnak nem szabad alárendelnie magát a szövetséges kispolgári pártoknak, hanem a velük szemben gyakorolt bírálattal meg kell gyorsítani a munkások kiábrándulását a kispolgári illúziókból, és a fegyveres harc élére állva meg kell teremtenie a demokratikus köztársaságot.

Marx 1850 nyarán felismerte, hogy a tömegek forradalmi lendülete egész Európában megtört és a hatalomra került burzsoázia diktatórikus és féldiktatórikus eszközökkel elnyomta a proletariátust és a kispolgárságot. A francia forradalomhoz fűződött reményei sem váltak valóra, hiszen az 1852. december 2-i államcsíny, amely L. Bonapartot ültette hatalomra a forradalmi hullámvölgy legmélyebb pontja volt. Marx a „Brumaire”-ben ennek megfelelően értékelte a francia forradalmat, s kimutatta, hogy a permanens forradalom — amely az „Osztyárharcok” megírásakor lebegett szemé előtt — permanens ellenforradalom lett.

A háború kérdése

Marx és Engels forradalmi prognózisában az 1850-es évek elején — amikor a forradalmi hullám apadóban volt —, hasonlóan 1847-hez, jelentős szerepet játszottak a gazdasági válságok. A klasszikusok — mutatja ki Molnár Erik — forradalmi elméletüket összekapcsolták a válságok elméletével. A proletariátus megerősödését és éretté válását a szocialista forradalom kivívásához a válságok és a forradalmak egész sorozatától várták. Ebben az időszakban, ha ideiglenesen is, a permanens forradalom elmélete lekerült a napirendről. Később azonban, az 1857—60-as évek vizsgálatából, azt a következtetést vonták le, hogy a gazdasági válság nem vezet szükségszerűen és közvetlenül forradalomra. A másik erő, amelynek fokozatosan jelentős szerepet tulajdonítottak a forradalom megismétlődése szempontjából, a háború volt. Megállapították, hogy a háborús válságoknak a gazdasági válság háttere nélkül is, sőt a gazdasági élet prosperitása idején is forradalmi következményei lehetnek.

Miképpen változott a klasszikusok álláspontja a háború értékelésében. Összefoglalva elméleti fejlődésüket, megállapítható, hogy 1848-tól az I. Internacionálé megalakulásáig Marx és Engels a háborúban azt az erőt vélte felfedezni, amely képes a forradalmakat a holtpontra túllendíteni, és a forradalmi pangás idején az európai forradalom nyitánya lehet. Ezért követelték 1848-ban a forradalmi Németország háborúját Oroszország ellen, ezért pártolták 1853-ban az angol—orosz háború gon-

dotát, és ezért foglaltak állást 1859-ben amellest, hogy Poroszország bekapcsolódik a francia—olasz—osztrák háborúba.

Az I. Internacionálé megalakítása idején a tömegek antimilitarista állásfoglalásából kiindulva Marx és Engels megváltoztatta korábbi véleményét. A fenyegető francia—porosz háborút elítélték, mert dinasztikus érdekekért áldozza fel a munkásosztályt, és a proletariátust a háború elleni harcra hívták fel. Ugyanakkor továbbra is szem előtt tartották azt a lehetőséget, hogy a kapitalizmusban elkerülhetetlen háborúkat hogyan lehet a forradalmi proletariátus harca érdekében kiaknázni.

1866—70 között az európai politikát egyre erőteljesebben a francia—porosz ellentét határozta meg. A két ország közötti háború napirenden volt. A Németországi Szociáldemokrata Munkáspártban két ellentétes álláspont alakult ki, a háború jellegének meghatározásában. Az egyik álláspontot Liebknecht és Bebel képviselte, akik tiltakoztak a kibontakozóban levő háború és bármilyen dinasztikus háború ellen. Ezzel szemben a Bracke vezetése alatt álló braunschweigi bizottság elfogadta Bismarck nézetét, mely szerint a háború német részről védelmi jellegű, és ennek megfelelően a munkásosztályt a háború támogatására hívta fel.

Marx megállapította — fejti ki Molnár Erik —, hogy a háború a két szembenálló önkényuralmi rendszer természetéből következik, és így elkerülhetetlen. „Ez a felfogás, amely a háborút a kapitalizmusban, különösen az önkényuralmi rendszerek természeténél fogva, elkerülhetetlennek tekintette, előlegezte az *imperialista háború* elméletét. Az ilyen háborúban nincs szó sem támadásról, sem védekezésről, és a munkásosztálynak különbségtétel nélkül szemben kell fordulnia a háborút folytató kapitalista kormányokkal, ezek megdöntésére kell törekednie.” (195. o. — kiemelés *N. L. G.*) Marx tehát ebben az időben a két szembenálló nézet közül Liebknechtét és Bebelét támogatta. Engels érveinek hatására azonban az I. Internacionálé 1870-es *Üzenetében* már más álláspontot foglal el, és arra az általános következtetésre jut, hogy meghatározott körülmények között a kapitalizmusban is lehetséges nemzeti elnyomó és nemzeti felszabadító háborúról beszélni. Az utóbbi esetben a proletariátusnak támogatnia kell saját burzsoá kormányát. Engels nézete azon alapul — írja Molnár Erik —, hogy a háború Németország részéről a nemzeti létért, a német egység megteremtéséért folyik. Ha a háborúban a németek győznek, ez meggyorsítaná a proletariátus nemzeti méretű szervezkedését, és ugyanakkor Francia-

országban Bonaparte bukásához és forradalmi fellendüléshez vezetne. A munkásosztálynak Németországban tehát támogatnia kell saját burzsoá kormányát, hogy ezzel is meggyorsítsa a szocialista forradalom felé vezető folyamatot.

A Párizsi Kommün leverése után a munkásmozgalom egy időre megbénult. Az ötvenes évek sivár állapotainak megismétlődésével Marx is visszatért a forradalmi fejlődés szempontjából kívánatos háború gondolatához. A 70-es évek végén azonban, amikor Európában viszonylagosan konszolidálódtak a viszonyok, a munkásmozgalom új erőre kapott, és tevékenysége fellendülőben volt. Marx ekkor újra háborúellenes álláspontra helyezkedett, mert a háború ellentétes hatással számolt, mint a pangás idején. Véleménye szerint a háborúban a nemzeti nacionalizmus maga alá temetné a megerősödött munkáspártokat, amelyek a békés viszonyok között biztosan haladnak a győzelem felé.

Összegezve elmondható: a marxizmus klasszikusainak forradalmi elméletében a háború megítélésének legfőbb szempontja a forradalmi munkásmozgalom érdeke volt. Annak megfelelően, ahogyan a munkásmozgalom érdekei és a forradalmi stratégia megkívánta, támogatták vagy elítélték a háborút.

A Párizsi Kommün

Az I. Internacionálé Főtanácsának a francia—porosz háborúról szóló 1870. szept. 9-i üzenetében Marx és Engels kidolgozta azt a forradalmi taktikát, amelyet a francia proletariátusnak a háborús vereség után kellett volna folytatnia. Feltárták azt a formális lehetőséget, hogy a háborús váltságban a francia proletariátus megragadhatja a hatalmat s ezzel az európai szocialista forradalomnak lökést adhat. A katonai helyzet elemzéséből azonban arra következtettek, hogy a békekötés előtti hatalomátvétel súlyos hiba lenne, mert a porosz hadsereg nem a francia burzsoá köztársaságot, hanem a francia szocialista köztársaságot verné le. A munkásoknak ezért minden elhamarkodott lépéstől óvakodniuk kell, és csak a béke megkötése után, a köztársaság által nyújtott lehetőségeket kihasználva, osztályszervezetük és pártjuk megerősítése után kezdhetnek az önálló szocialista program megvalósításába. A párizsi munkás és kispolgári tömegek azonban éppen azt tették, amitől Marx és Engels óvta őket, és a Párizsi Kommünben egy olyan politikai hatalmat hoztak létre, amely az akkori viszonyok között egyedülálló volt.

Molnár Erik könyvének egyik legérdekesebb és bizonyára további vitákra alkalmas adó része a Párizsi Kommün elemzése. Molnár Erik a történelmi események és Marx szövegeinek elemzése alapján arra következtet, hogy az eddigi felfogással ellentétben a Kommün még nem a proletárfolytatott harcot vezetni tudja, és a maga oldalára állítja a társadalom legnépesebb dolgozó osztályát, a *parasztságot*.

A marxizmus klasszikusai a polgári társadalom osztályviszonyait analizálva különös súlyt helyeztek a parasztság társadalmi-politikai helyzetének elemzésére. A szövetségi politika konkrét kidolgozásának előfeltétele volt, hogy felmérjék: a proletariátus mikor és mennyiben tud a parasztságra mint szövetségesre támaszkodni a demokratikus köztársaság, majd a proletárdiktatúra megvalósításáért folytatott küzdelemben. Történelmileg nézve — ahogy Molnár Erik a kérdést tárgyalja — Marx és Engels a 48-as forradalmak ki-robbanásának idején a parasztságot a burzsoázia természetes szövetségeseinek tartotta a polgári viszonyok megteremtéséért folyó forradalomban. Engels rámutatott arra, hogy a parasztság — amelyben él a forradalmi erő — önálló forradalmi kezdeményezésre nem képes, és ezért a forradalom első — polgári — szakaszában a burzsoázia, második szakaszában, a burzsoellenes demokratikus diktatúráért folytatott harcban, a proletariátus vezetésére van utalva. Ekkor fogalmazták meg azt a gondolatukat, hogy a parasztság a permanens forradalomban csak a „kísérő kórus” szerepét játszhatja.

Marx és Engels véleményének alakulását jelentősen befolyásolta az 1848. dec. 10-i franciaországi választás és L. Bonaparte 1851. dec. 2-i államcsínye. Engels az eredményeket elemezve arra a következtetésre jutott, hogy a „parasztság . . . nyugodt, békés időben sohasem áll ki érdekeiért, és sohasem lép fel önálló osztályként, kivéve olyan országokban, ahol az általános választó jog van érvényben”. A parasztság tehát a burzsoá demokratikus forradalomban önálló, aktív politikai erővé válhat, s rendelkezik azokkal az eszközökkel, hogy saját erejéből a kormányrendet is megváltoztassa. Az *Osztályharcok*ban Marx is ennek alapján veti el a „kísérő kórus” gondolatát. A *Brumaire*-ben azonban újra találkozunk a „kórus-elmélettel”, de egészen újszerű megfogalmazásban. Marx itt kifejti, hogy bár a parasztság képtelen önálló politikai kezdeményezésekre, a proletárforradalomban mégis döntő szerepet játszik, sőt egyenesen a proletárforradalom feltételének tekintti, hogy a parcelatulajdonába vetett hitét elvesztő parasztság a

A parasztkérdés

Marx az I. Internacionálé kongresszusán a proletárdiktatúra kérdésével foglal

proletariátus szövetségese legyen. Ekkor tehát Marx a parasztságnak még csak azon részével képzelte el a szövetség megvalósítását, amely feladja magántulajdonosi hitét.

Engels a francia–porosz háború közvetlen kitörése előtt a forradalmi perspektíva szempontjából újra megvizsgálta a proletariátus lehetséges szövetségeseit. A parasztság rétegtagozódásának elemzéséből olyan következtetést vont le, amely a marxizmus parasztpolitikáját egy lépéssel előbbre vitte. Engels ekkor minden eddigien is jobban kiemelte a munkás-paraszt szövetség fontosságát, és arra az álláspontra helyezkedett, hogy a kistulajdonos parasztság is a munkásosztály szövetségese lehet a proletárdiktatúráért folytatott harcban. Elemzésében ugyanakkor rámutatott arra az erőre, amelyre a legjobban lehet számítani: a falusi proletariátusra.

A marxizmus parasztpolitikájának legérettebb és végső megfogalmazása Marx érvéhez fűződik. Marx 1874-ben megvizsgálva az európai forradalom lehetőségeit, arra a következtetésre jutott, hogy a parasztságokban a győztes proletárforradalom elengedhetetlen feltétele a munkás-paraszt szövetség. Franciaországban, ahol a népesség nagy többsége kis tulajdonnal rendelkező paraszt, a proletariátusnak olyan politikát kell folytatnia, hogy a parasztság támogassa őt harcában, tehát el kell ismerni a paraszti földmagántulajdont, és intézkedéseivel javítania kell a parasztság helyzetén. Intézkedéseiben azonban a proletárdiktatúra nem mehet el odáig, hogy a nagybirtokot átadja, a nagybirtokot kollektív tulajdonná kell változtatni, s ennek példájától kell várni, hogy a parasztsztrákernek erre az útra. Ezt az elméletet tette magáévá és fejlesztette tovább a későbbiekben politikai elméletében és gyakorlatában Lenin.

A nemzeti kérdés

Molnár Erik a marxizmus szövetségi politikájának elemzése során részletesen tárgyalja a klasszikusoknak a nemzeti kérdésben elfoglalt álláspontjait. Röviden megfogalmazva azt lehet mondani: a marxizmus klasszikusai nem önmagukban értékelték az egyes népek függetlenségi mozgalmait, hanem mindig az általános szociális forradalom, a társadalmi haladás szempontjából. Ebből következett, hogy nem ismerték el megkülönböztetés nélkül valamennyi nemzet jogát az önrendelkezésre. Csak azokat a nemzeteket támogatták, amelyek függetlenségi mozgalma összekapcsolódott a haladással és a demokráciával. A klasszikusok

gondolatmenete azonban — mutat rá Molnár Erik — nem volt problémamentes. A nemzeti kérdés és a társadalmi haladás összekapcsolása, az önrendelkezési jog alárendelése a demokrácia általános érdekeinek helyes gondolat volt, de Marx és Engels egyes nemzetek átmeneti, történelmi szerepéből végleges következtetést vontak le, és ennek megfelelően egyes nemzeteket életképteleneknek nyilvánítottak, s nem támogatták nemzeti törekvéseiket.

Ezt az elméletet, melyet a klasszikusok 1848–49-ben fogalmaztak meg, 1850-ben bizonyos mértékig továbbfejlesztették. Az életképes népek harcát a nemzeti egységért és a függetlenségért még abban az esetben is támogatták, ha nemzeti függetlenségét az adott nép nem tudta közvetlenül összekapcsolni a társadalmi haladással, mivel a nemzeti egység és a függetlenség megvalósításában a társadalmi haladás feltételét látták. Ebből a szempontból vizsgálták a nemzeti elnyomást is, és arra a következtetésre jutottak, hogy az elnyomott nemzeteknek fel kell szabadulniuk a nemzeti elnyomás alól, hogy a társadalmi haladás útjára lépjenek. Marx és Engels azonban ebben az időben sem ismerte el válogatás nélkül minden nép jogát a nemzeti függetlenségre. A lényeges változás a 80-as évek közepén következett be. „Az orosz forradalom győzelmébe és a pánszláv cárizmus bukásába vetett hit indította... Engelst arra, hogy állást foglaljon egyes közép és kelet-európai népek önrendelkezési joga mellett, s elejtse ezzel kapcsolatban az 'életképesség' kritériumát. Ha ugyanis a cárizmus megbukik, a szláv népek szabadságának jelszava többé nem a cári Oroszország hatalmi érdekét szolgálja, és nincs többé akadálya annak, hogy ezek a népek a valóságos nemzeti felszabadulás útjára lépjenek”. (306. o.) Az idézetekből is kitűnik, hogy Engels, miközben radikálisan elvetette az életképesség kritériumát, a nemzeti önrendelkezési jogot továbbra is a társadalmi haladás szempontjából ítélte meg.

A bonapartizmus lényege

A francia–porosz háború után Bismarck vezetésével létrejött az egységes Németország. Marx és Engels a politikai hatalom gyakorlásának azt a formáját, amelyet Bismarck képviselt, bonapartizmusnak nevezte. A bonapartizmust Molnár Erik *A gothai program kritikája* alapján a következőképpen jellemzi: „egy feudális eredetű kaszt bürokratikus-rendőri-katonai önkényuralma, amelyre a burzsoázia a parlamenti formák közvetítésével bizo-

nyos befolyást gyakorol. A burzsoázia parlamenti befolyását tekintve, ez az önkényuralom féldiktatúra . . .” (315. o.) Engels a bonapartizmus lényegét történelmileg elemezte. Fejlődését tekintve a bonapartizmus az abszolút monarchiából alakult ki. Az abszolút monarchiában a kormányhatalmat a nemesség és a burzsoázia egyensúlya következtében a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja. A társadalmi viszonyok változásával azonban a nemesség-burzsoázia egyensúly helyébe a burzsoázia-proletariátus egyensúlya lép. A hatalom ennek megfelelően átalakulóban van bonapartista monarchiává, ahol a kormányhatalmat továbbra is a hivatalnoki-tiszti kaszt gyakorolja, de hatalmának alapja a burzsoázia és a proletariátus egyensúlya. Marx ezt az állapotot úgy jellemezte, hogy a burzsoázia már, a proletariátus még nem elég erős ahhoz, hogy a hatalmat a kezébe vegye.

A burzsoázia-nemesség, a burzsoázia-proletariátus hatalmi egyensúlyának alapja az, hogy a burzsoázia nem képes a közvetlen politikai hatalmat megszerezni, mert ennek érdekében a munkásmozgalomra kellene támaszkodnia. Ehelyett a féldiktatúra olyan formáját támogatja, amely érvényesíti anyagi érdekeit, de a hatalomból nem részesíti. A burzsoázia tehát azért engedi át a hatalmat a hivatalnoki-tiszti kasztnak, hogy az megvédje őt a proletariátustól. Ez az államforma lényegében — Engels 1874-ben írt kifinomultabb elemzése alapján: burzsoá államforma. „Ennél fogva a porosz bonapartista monarchiának az a feladata, hogy valamennyi birtokos osztálynak, a földbirtokos osztálynak éppúgy, mint a burzsoáziának, védelmet nyújtson a proletariátussal szemben. A bonapartista monarchia azonban, mint burzsoá államforma, a kapitalizmus igényeinek megfelelően fokozatosan kiküszöböli a feudális maradványokat, és a mezőgazdaságban is megteremtí a burzsoá termelő mód jogi feltételeit. Ezzel egyúttal átalakítja a feudális junker osztályt a burzsoá társadalom földbirtokos osztályává. Ezek ellenében viszont a burzsoázia átengedi a politikai és kormányhatalmat a hivatalnoki és tiszti kasztnak.” (314. o.)

Az I. Internacionálé és az önálló munkáspárt kérdése

Molnár Erik nagy figyelmet szentel annak bemutatására, hogy miképpen alakul a marxizmus klasszikusainak nézete a önálló proletárpárt megteremtésének kérdésében. Könyvének elején utal arra, hogy Marx és Engels *A Kommunista Párt ki-*

áltványában „párton nemcsak az osztályok politikai szervezeteit értette, hanem a párt fogalma alá vonta azokat a mozgalmakat is, amelyek, habár szervezetlen formában, valamely osztály politikai törekvéseit fejezték ki. Marx szerint ugyanis nemcsak a párt képvisel mindig valamilyen osztályt (osztályfrakciót), hanem — akkori terminológiája értelmében — az osztály is párt alakjában jelenik meg, mihelyt meghatározott, sajátos politikai célokra törekszik.” (10. o.) Marx a későbbiek során szűkítette a párt fogalmát, és egy meghatározott osztály mozgalmá politikai szervezetének értelmezte. Ennek megfelelően értékelte a munkáosztály különböző politikai szervezeteinek tevékenységét és szövetségi politikáját is.

1863-ban alakult meg az Általános Német Munkásegylet. Marx és Engels — mutat rá elemzésében Molnár Erik — hasonlóan mint 1854-ben, amikor Angliában létrejött a Testvéri Demokraták Szövetsége, hibái ellenére is támogatták a Lassalle által vezetett szervezetet, mert benne a munkáosztály önálló politikai szervezetét látták. Marx és Engels döntő jelentőséget tulajdonítottak a többi osztályoktól független munkáspárt megalakulásának. Elképzelésük az volt, hogy ezt a szervezetet fokozatosan a marxizmus szellemével átítatva a proletárforradalom vezető pártjává fejlesztik. Hasonló indítékok játszottak szerepet abban, hogy Marx és Engels csatlakozott az I. Internacionáléhoz, mely az angol szakszervezeti bürokrácia vagy munkásarisztokrácia reformista képviselőinek és a francia mutualista proudhonistáknak a kezdeményezésére jött létre. Számítottak arra, hogy az angol és a francia munkásmozgalom, amely a trade-unionizmus és a kispolgári szocializmus hatása alatt állt, magáévá teszi a kommunista ideológiát és a közelgő proletárforradalomban az Internacionálé hatalmas nemzetközi szervezetként a proletárforradalom szolgálatába áll. Marx, taktikusan az *Alapító üzenet*et és az ideiglenes szervezeti szabályzatot is úgy fogalmazta meg, hogy azt a munkásmozgalom minden irányzata magáévá tudja tenni. Így nem foglalt állást a tökétes tulajdonban levő termelőeszközök kisajátítása mellett, az *Üzenet*ben nem szerepelt az osztályharc fogalma sem, s a politikai hatalom meghódítását ugyan kitűzte, de nem szólt a proletárdiktatúráról.

Az I. Internacionálé történetében fontos esemény az 1871-es londoni konferencia. Marx a Kommün leverése után felhagy korábbi óvatos taktikájával, mely arra irányult, hogy fokozatosan oldja fel a különböző szektákat a marxizmusban. A francia kispolgári demokratákkal, az angol szak-

szervezeti bürokráciával és Bakunyinnal történt szakítás után Marx határozottan megrajzolta a politikai koncepcióját: „a szocialista forradalom győzelmének előfeltétele a munkásosztály önálló politikai pártja. Egyúttal állást foglal a proletariátus fegyveres felkelése és a proletárdiktatúra mellett is.” (272. o.) Marx törekvése az volt, hogy az Internacionálé szervezetét a forradalmi harc vezetésére alkalmasabbá tegye. Célkitűzései azonban nem valósulhattak meg, mert — mint Leninre hivatkozva Molnár Erik kimutatja — „Marx *felülről* próbálta az egységet megteremteni. A nemzetközi egység feltétele azonban az, hogy előbb *lent* alakuljanak ki és erősödjenek meg az egyes országok szocialista pártjai. . . Más szóval Marx kísérlete azért hiúsult meg, mert a Párizsi Kommün hatása alatt felhagyott addigi, lépésről lépésre előrehaladó taktikájával, és egy csapásra akarta a fejlődés igen különböző fokán álló országok proletárszervezeit centralizált, egységes ideológiával rendelkező nemzetközi szervezetbe egyesíteni — olyan időpontban, amikor a reakció előretörése a munkásmozgalom belső ellentétét kiélezte, és végeredményben az Internacionálé működését is lehetetlenné tette.” (276. o.)

Az I. Internacionálé azonban hátrahagyta a Németországi Szociáldemokrata Pártot, mely a legális proletárpárt mintájává vált. Marx és Engels tevékenységének középpontjában a 70—80-as években az állt, hogy a pártvezetés politikáját helyes irányba tereljék. Ezért bírálták a Szociáldemokrata Párt és a lassalleánus Általános Munkásegylet egyesülését, és szükségesnek tartották a szakítást a kispolgári opportunisták irányzatokkal. A kispolgári opportunisták irányzatokhoz való viszonyt alapvetően az határozta meg, hogy milyen szervezetségi és ideológiai fejlettségű volt a párt. Marx és Engels a megerősödés, a kibontakozás idején még a szövetséget is megengedhetetlennek tartották a kispolgári pártokkal. A 80-as években határozottan elzárkóztak a kispolgári csoportokkal kötendő szövetségtől, mert a kibontakozó önálló munkáspárt tisztaságát féltették. A 90-es években azonban, amikor a munkáspárt megerősödött és jelentős választási sikereket ért el, már megengedhetőnek tartották a kapcsolatot, mert arra számítottak, hogy a marxista pártok feloldják magukban a különböző kispolgári áramlatokat. Ez a cél lebegett Engels szeme előtt, amikor a II. Internacionáléhoz csatlakozott. Célja az volt, hogy az Internacionálé a nemzetközi forradalom centralizált szervezetű és egységes ideológiájú harci szervezete legyen.

A szövetségi politika lenini továbbfejlesztése

Molnár Erik könyvének utolsó — befejezetlenül maradt — fejezete a II. Internacionálé korszakát tárgyalja. Elemzésünkben csak két pontot ragadunk ki: a leninizmus értelmezését és Lenin elképzelését a forradalmi pártról.

„1897 és 1902 között Lenin — írja Molnár Erik — az ökonomizmussal folytatott polémiában, de azonkívül is a korábban megtett első lépések után tovább fejlesztette azt, amit később leninizmusnak neveztek. A leninizmus, vagyis Lenin elméleti nézeteinek foglalatja ebben az időben Lenin saját szavai szerint nem volt más, mint a forradalmi marxizmus elméletének alkalmazása a különleges orosz viszonyokra, amelyeket Nyugat-Európával szemben a kapitalista fejlődés elmaradása és a feudális maradványok rendkívüli súlya, valamint a cárizmus barbár ázsiai formái jellemeztek, másként szólva a leninizmus ebben az időben a szocialista forradalom orosz útjának marxista elmélete volt.” (470—471. o.) Lenin az orosz munkásmozgalom konkrét tennivalóinak megfogalmazásakor a marxi gondolatokat nemcsak az adott orosz viszonyokra konkretizálta, hanem egyúttal tovább is fejlesztette. A klasszikus kapitalizmusból az imperializmusba való átmenet megkövetelte a szövetségi politika marxi-engelsi elméletének konfrontációját a valósággal. Lenin volt az, aki a nemzetközi és az orosz viszonyok elemzése során az imperializmus gazdasági-politikai elméletét kidolgozva megfogalmazta azoknak az osztályerőknek az elméletét, amelyek az új körülmények között jöttek létre és váltak hatékonyak. Tevékenysége során — hasonlóan Marxhoz — meglátta a kor alapproblémáját, a közeledő forradalmat, és ebből a szempontból kiindulva értékelte és magyarázta az orosz és a nemzetközi jelenségeket.

Elméleti és gyakorlati tevékenysége során Lenin tovább fejlesztette a marxi-engelsi szövetségi politikát. A narodnyikokkal folytatott polémiában jutott el a munkás-paraszt szövetségről szóló elmélet sokoldalú kifejtéséig, a munkás-paraszt demokratikus diktatúra gondolatának megfogalmazásával pedig a permanens forradalom elméletét mélyítette el. A forradalmi helyzetet vizsgálva szükségszerűnek tartotta a proletariátus forradalmi pártjának, forradalmi élcsapatának kialakulását. Molnár Erik Lenin és Bakunyin felfogásának összehasonlításával mutatott rá arra, hogy a lenini élcsapat a hivatásos forradalmárok pártja, mely az imperializmusban folyó osztályharc objektív menetére és az ebből

fakadó tömegmozgalomra, nem pedig a parasztság vélt ösztöneire támaszkodik.

Lenin alap gondolata és egyúttal az a pont, amely Marxszal és Engelsszel összekapcsolta, a forradalom aktualitása volt. A marxizmus klasszikusai minden egyes társadalmi-politikai kérdést a forradalom aktualitásának mércéjével mértek, ennek megfelelően alakították át saját korábbi állásfoglalásaikat. Molnár Erik könyvének legfőbb érdeme éppen az, hogy történetiségében követi a politikai elmélet változásait, hogy az adott társadalmi-politikai tényezőket gondos elemzésével párhuzamosan

vizsgálja a forradalmi elmélet alakulását és fejlődését. Könyvében a történetiség és a logikai elemzés szigorú egységben van, s csak ez az egység biztosíthatja, hogy a marxizmus klasszikusainak egységes forradalmi koncepcióját a fejlődés különböző etapjainak vizsgálata során fel tudja rajzolni. Célunk Molnár Erik posztumusz könyvének részletes ismertetése volt, s nem kritikai értékelése. A könyvben felmerülő számos probléma még bizonyára beható eszmecsere-t vált ki.

Nagy Lajos Géza

Tőkei Ferenc: A társadalmi formák elméletéhez¹

A társadalmi formák kérdése a marxista társadalomfelfogás egyik centrális kérdése, amely az utóbbi idők filozófiai vitáiban méltatlanul szorult háttérbe. Ismeretes, hogy a társadalmi formák felfedezése teremtette meg a társadalmi folyamatok tudományos megközelítésének lehetőségét, és egy meghatározott társadalmi forma — a kapitalizmus — sajátos törvényszerűségeinek az elemzése volt a tudományos próbaköve a materialista társadalomfelfogás helyességének. A társadalmi formák marxista elmélete tette lehetővé, hogy a tudomány a társadalom életét természet-történeti folyamatnak tekintse és a társadalmi fejlődést következetesen materialista módon értelmezze. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a társadalmi formák elmélete ma már csak elmélet-történeti kérdés, a marxista társadalomfelfogás minden szempontból kidolgozott és általánosan elfogadott evidens elméleti és módszertani kiindulópontja, s továbbfejlesztése, részletesebb kimunkálása, újbóli átgondolása és tudatos alkalmazása nem lenne a mai marxista társadalomtudományi munka és az antimarxista irányzatok elleni haro egyik alapvető feltétele. Ha sorra vesszük azokat a tendenciákat, amelyek napjainkban a marxista társadalomfelfogással nyíltan vagy burkoltan szembeállnak, attól eltérő világnézeti alapot kínálnak a társadalmi élet vizsgálatához és értelmezéséhez, azt találjuk, hogy közös vonásuk a társadalmi formák kérdésének megkerülése vagy teljes kiiktatása a társadalmi folyamatok vizsgálatából. Elég utalni a strukturalizmusra, amely a történetiségnek és a struktúrának a társadalmi formák marxista elméletében megvalósuló dialektikus felfo-

gásával szemben a struktúrát és a történetiséget szétválasztja és szembeállítja egymással, az egzisztencializmus absztrakt filozófiai antropológiájára, amely az embert megfosztja konkrét történeti meghatározottságától, a polgári növekedéseméletekre, az ipari társadalom elméleteire, amelynek képviselői a társadalmi folyamatokat mechanikusan egyetlen faktorról — a technikai fejlődéssel — jellemzik a társadalmi formák átfogó és összetett kritériumaival szemben. Nyilvánvaló, hogy a történelmi materializmus alapvető különbsége ezektől a tendenciáktól éppen a társadalmi formák marxista elméletéből következik, s így a társadalmi formák elméletének határozott kifejezése és a marxizmus eleven, fejlődő részeként való szemlélete elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a történelmi materializmus valóban visszaszorítsa az említett tendenciákat.

Ezért öröndetes és jelentős esemény Tőkei Ferenc munkája, amely kiélezett és polemikus kérdésfeltevéseivel, fejtegetéseinek logikai erejével a tudományos közvélemény figyelmét ismét a társadalmi formákra irányítva újabb végiggondolásokra s ennek során további vitákra ösztönöz. Tőkei munkájának „műfaja” és alapvető módszere Marx (és részben Engels) szövegeinek interpretálása. Ezzel egyben tudatosan le is szűkíti feladatát és témáját, lemond arról, hogy a probléma teljes marxista irodalmát áttekinthesse, elemezze, értékelje, esetleg polemikus kontextusokban vizsgálja különböző nem marxista irányzatokkal. Tőkei forrásanyagai között nem szerepelnek Lenin munkái sem, nyilván abból a megfontolásból, hogy Lenin nem ismerte azokat a marxista szövegeket, amelyek Tőkei elemzésének alapjául szolgálnak. (Ez az utóbbi körülmény azonban nem mond ellent annak, hogy Lenin

¹ Kossuth, 1968. 225 o.

munkáiban általános módszertani vonatkozásban és konkrét elemzésekben is jelentős helyet foglalt el a társadalmi formák kérdése, s ebben a kérdésben Marx alapvető gondolatait tudatosan alkalmazta, a társadalmi formák marxizmus elméletét sok ponton konkretizálta, tovább fejlesztette.) De nem törekszik teljességre Tőkei a marxizmus szövegek interpretálásában sem. Elsősorban azokat a marxizmus szövegeket veszi elő, amelyek elvontabb történetfilozófiai síkon tárgyalják a társadalmi formák kérdését — mindenekelőtt *A német ideológiát* és a *Grundrissét* —, s csak kisebb mértékben vonja be a Marx-interpretálásba azokat a konkrétabb marxizmus gazdasági, társadalmi, politikai elemzéseket, amelyekben közvetlenül realizálódott a társadalmi formák marxizmus elmélete. Tőkei itt nyilván az a cél vezette, hogy először az általánosabb elméleti és módszertani összefüggéseket tárja fel, vagyis Marx alapvető koncepcióját rekonstruálja. Ebben az értelemben Tőkeinek ezt a munkáját előkészületnek, elméleti és módszertani felkészülésnek foghatjuk fel a társadalmi formák fejlődésének történelmileg konkrétabb vizsgálatához. Erre utal a feudalizmusról készült és azóta megjelent újabb tanulmánya is.

Mi indokolta ezt a tudatosan leszűkített — Marx-interpretációra épülő — megközelítési módot? Tőkei abból indult ki, hogy a mai marxista irodalomban a társadalmi formák leegyszerűsített és vulgáris felfogása terjedt el, amely eltorzítja, illetve elfedi az eredeti marxizmus gondolatokat, s ezért az első feladat a marxizmus gondolatok helyreállítása, azaz helyes interpretálása. Ez valóban időszerű feladat, és az adott esetben indokolja is Tőkei módszerét. Más kérdés, hogy a leegyszerűsített felfogások kritikájában némileg megkönnyíti a saját dolgát azzal, hogy azokat egyedül Sztálinnak a dialektikus és történelmi materializmusról szóló brosúrája formájában vizsgálja, annak befolyására és tömeges hatására hivatkozva. Úgy gondolom, ennél mélyebb elemzést érdemelne a társadalmi formák értelmezésének fejlődése az elmúlt fél évszázadban, Sztálin brosúrájának megjelenése előtt és után, egészen napjainkig, s ezt nem kizárólag régebbi és újabb filozófiai kézikönyvek alapján kellene elvégezni, hanem a marxista társadalomtudományok teljes anyaga alapján — beleértve a közgazdaságtudomány és a történettudomány kutatásait is, amelyek sok pozitív eredményt is tartalmaznak a társadalmi formák marxista elméletének továbbfejlesztéséhez. Csak úgy kapnánk valóban hiteles képet arról, hogy a társadalmi formák kérdésében a mai marxista kutatások mennyiben épülnek valóban

Marx gondolataira, illetve milyen pontokon tértek el tőlük egy vulgarizált és eltorzított séma irányában. Ha ez a pontosabb és árnyaltabb elemzés el is maradt Tőkei munkájában, ez nem változtat azon, hogy egy következetesebben átgondolt Marx-interpretáció pozitív szembeállítására a leegyszerűsítő sémákkal feltétlenül időszerű és hasznos vállalkozás, s nem csökkenti annak az értékét sem, hogy Tőkei helyesen mutat rá a társadalmi formák leegyszerűsített felfogásának néhány tipikus módszertani forrására.

Az egyik ilyen módszertani forrás az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés azonosítása, illetve felcserélése. Ennek következménye, hogy a termelési mód tényezőinek elemzése helyébe az elvont munkafolyamat tényezőinek elemzése lép; a termelőerők nem mint társadalmi termelőerők szerepelnek, hanem mint mindenféle munkafolyamat állandó elemei, s ettől mereven elválnak a termelési viszonyok mint a társadalmiság hordozói. Az elvont munkafolyamat és a társadalmi termelés hamis azonosításának hibájára azért is érdemes rámutatni, mert ez nemcsak a már említett vonatkozásban — tehát a termelőerők par excellence társadalmi jellegének negligálása szempontjából — vezet hibás következtetésekhez, hanem más vonatkozásban is gyakran ismétlődő hiba, például ha közvetlenül az egyszerű munkafolyamatból próbálják levezetni a társadalmi törvényszerűségek sajátosságait vagy ezen a leszűkített és elvont alapon tárgyalják az elidegenedés problematikáját.

A társadalmi termelésnek mint kiindulópontnak az elvont munkafolyamattal való felcserélése Tőkei szerint oda vezet, hogy a valóságos termelőerők helyett csak az anyagi szubsztanciájukig jutunk el, és így a termelőerők és termelési viszonyok kapcsolatát a tartalom és forma egysége helyett öntudatlanul is csak mint anyag és forma viszonyát tudjuk megragadni. Tőkei Marx szövegeivel gazdagon alátámasztva bizonyítja, hogy a termelési módot olyan totalitásnak kell felfognunk, amelyben a termelőerők és a termelési viszonyok mint ugyanannak a totalitásnak a tartalma és formája elválaszthatatlanok egymástól. A termelőerők és a termelési viszonyok csak ezen a totalitáson belül értelmes absztrakciók. Tőkei szerint a termelési módnak mint konkrét totalitásnak a további felbontása elemeire, relatíve önálló mozzanataira nem lehetséges ezeknek az absztrakcióknak a nyomán — hiszen az ilyen felbontás elszakítaná egymástól a tartalmat és a formát, az elsőt forma nélküli anyaggá, az utóbbit pedig tartalmat-

lan formává tenné. Ez a felbontás tehát csak más úton, a tartalom és forma egységének közös mozzanatai alapján történhet meg. Ilyen közös mozzanatok a termelési mód totalitásának három fő mozzanata: az *egyének*, a mindenkori *közösségek* és a *termelési eszközök*. Ennek a három mozzanatnak a viszonyára, melynek változásait megpróbálja sematikus ábrával is illusztrálni, építi Tőkei egy-egy különös termelési mód (és társadalmi forma) alapmeghatározásait. Reménytelen vállalkozás, az eredeti gondolatmenet akaratlan leegyszerűsítése, tehát eltorzítása lenne, ha egy rövid recenzió keretében megpróbálnám ismertetni az alapmeghatározásokat, fokozatos finomításait és átmeneteiket. Tőkei kétségtelenül imponáló anyagismerettel és lenyűgöző logikával építi fel meghatározásait, amelyek sok finom elemzésre, bonyolult történelmi jelenségek dialektikus megközelítésére adnak alkalmat. Az öt alapforma meghatározása és dinamikájuk jellemzése problémagazdagságukkal és merész általánosítási törekvéseikkel minden bizonnyal sok vitát fognak még kiváltani, és feltehetően az egyes társadalmi formák mélyebb, aprólekosabb és árnyaltabb vizsgálatára ösztönöznek. Éppen ebben az inspiráló hatásban látom Tőkei munkájának fő érdemét és jelentőségét.

Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék és elébe vágnék a várható vitának, jelezni szeretnék néhány olyan pontot, ahol a szerző gondolatmenetét magam is elnagyoltan, egyoldalútnak és ezért vitathatónak tartom. Paradox módon ezek a gyengeségek a legtöbb esetben a szerző alapvető erényeivel, merész absztrakciós készségével és szigorú logikájával függenek össze. Abban a törekvésben, hogy a társadalmi formák specifikumát, leglényegesebb összefüggéseit az általánosítás legmagasabb szintjén, alapmeghatározásokban ragadja meg és ezek logikus kapcsolatával fejze ki a társadalmi fejlődés valóságos folyamatát, sokszor túlzott jelentőséget tulajdonít meghatározásainak, szinte önmagukban is elegendőnek tartja őket ahhoz, hogy belőlük logikailag levezesse a különböző társadalmi formák sajátosságait és dinamikáját, köztük azokat az összefüggéseket is, amelyek kívülesnek az alapmeghatározásokon. Ebből következik, hogy azt a megközelítést, amely az egyének, közösség, termelési eszközök sajátos egységének elemzéséből indul ki, szinte kizárólagosnak tartja, és háttérbe szorít minden más megközelítést, minden olyan fogalmat és meghatározást, amely más oldalról közelíti meg a társadalmi formák sajátosságait. Tőkei kétségtelenül Marx nyomán jellemzi a tulajdon öt alapformáját. De bizonyít-

ható az is, hogy Marxnál ez nem kizárólagos megközelítési mód, hanem ezzel egy időben más oldalról, más összefüggésben is jellemzi a társadalmi formákat. Tőkei is idézi Marx szavait arról, hogy „bármilyen is a termelés társadalmi formája, a termelés tényezői mindig a munkások és a termelési eszközök . . . Ahhoz, hogy egyáltalán termelni lehessen egyesülniük kell. A társadalmi szerkezet különböző gazdasági korszakait éppen az a sajátos mód különbözteti meg egymástól, ahogyan ez az egyesülés megvalósul.” Ebből a marxi gondolatból indul ki Tőkei is, de menet közben a munkások és termelési eszközök viszonyát a termelés szubjektív és objektív tényezőinek viszonyával cseréli fel, s a szubjektív tényezőt az egyének, közösség, termelési eszközök hármásából vett egyének képviselik. (72. o.) Mivel azonban az egyének, közösség, termelési eszközök hármásában az egyének a társadalmi formák egy részében csak a tulajdonosokat jelentik, nem pedig a közvetlen termelőket (rabszolgák és részben a jobbágyságok), nyilvánvaló, hogy az erre a hármásra épülő formula közvetlenül nem tud eleget tenni annak az igénynek, hogy vele közvetlenül és differenciáltan jellemezzük a munkások és a termelési eszközök egyesülésének azt a sajátos módját, amellyel Marx a társadalmi szerkezet különböző korszakait megkülönböztette.

A Tőkei által tárgyalt formulák első sorban a tulajdon oldaláról közelítik meg a társadalmi formák sajátosságait. A tulajdon természetesen végső soron és közvetve magába sűríti az adott termelési mód összes lényeges sajátosságait és alapvető ellentmondásait, s ezért erről a kiindulóponttól egy bizonyos fokig valóban feltárhatók és jellemezhetőek a különböző társadalmi formák lényegi sajátosságai. De azokban a társadalmi formákban, ahol a tulajdon és a munka közvetlen egysége megbomlott, ahol éppen a kettő ellentmondása és sajátos egyesítése szorult magyarázatra, ez a megközelítés önmagában nem elegendő, kiegészítésre szorult a munka felőli megközelítéssel. Természetesen mindkét megközelítés feltételezi és implicite magában foglalja egymást, közvetve elvezet a kettő ellentmondásának és egységének megértéséhez. Ez az ellentmondás és egység a maga totalitásában azonban csak akkor ragadható meg közvetlenül is, ha a kétféle megközelítés dialektikusan kiegészíti egymást. Ezért nem véletlen, hogy Marx a második és a harmadik társadalmi forma lényegének jellemzésére az antik és a feudális tulajdon mellett ezekkel egyenértékű specifikumul használja a rabszolga-, illetve a jobbágy munkán alapuló termelést,

mint ahogyan nem véletlen az sem, hogy bizonyos esetekben éppen ennek az oldalnak a kiemelését tartotta szükségesnek, mivel ezzel a specifikummal sokkal közvetlenebbül megragadható „az a sajátos gazdasági forma, amelyben a meg nem fizetett többletmunkát a közvetlen termelőkből kisajtolják”.

Igen magas absztrakciós szinten és ezért szükségszerűen sematizálva tárgyalja Tőkei a társadalmi formák dinamikáját. Arra törekszik, hogy az egyes formák önfejlődését mutassa be, azt a szigorúan törvényszerű folyamatot, amelyben az egyes formák saját létfeltételeiket szokatlanul újratermelve egyben bomlasztják is önmagukat és előkészítik a következő formát. Tőkei tudatában van annak is, hogy ez a szigorú belső meghatározottságon alapuló dinamika csak absztrakció, amely az emberiség történetének általános tendenciáját és fő irányát fejezi ki, s hogy a valóságos történelmi folyamatok ennél tarkább, esetlegesebb és szabálytalanabb képet mutatnak, számtalan „belső” és „külső” erő összejátszásának eredői. A társadalmi formák dinamikájának kiemelése, az egyes formák belső önfejlődésének és egymáshoz való kapcsolódásának tárgyalása azonban lehetővé teszi számára, hogy az emberiség történetének nagy fordulóit — „csodáit” — ne a véletlenek önkényes játékaiknak tekintse, hanem a társadalmi fejlődés törvényszerű csomópontjainak, megszabadítva őket a csodák misztikus és irracionális jellegétől. Ebből a pozícióból vizsgálva a „görög csodát”, a tulajdon első formájának önjelölését történő átcsapását a második formában, ebben az értelemben vizsgálja a világtörténelem másik három nagy kérdését, az antik termelési mód és társadalom felbomlását, azt a kérdést, hogy miért éppen feudalizmus emelkedett az antikvitás romjain, s végül, hogy miért csak a „germán forma” felbomlása torkollott a kapitalizmus fölemelkedésébe.

Ha a Tőkei által felvázolt dinamikát mégis túlságosan absztraktnak és kissé merevnek érzem, ez nem azért van, mert a figyelmet tudatosan és kielezhetően az egyes formák belső önfejlődésére és törvényszerű átmeneteire irányítja — ez az adott esetben értelmes és szükséges absztrakció —, nem is a tárgyalási mód bizonyos külsőségeiből ered — bár a képletek merev alkalmazása és főleg a hármasságok túlzó hangsúlyozása néha zavaróan hat —, hanem elsősorban azért, mert ebben a dinamikában nem kap elegendő helyet két olyan alapvető mozzanat, amely nélkül a társadalmi fejlődés sémája akaratlanul kissé levegőben lóg, a fogalmak immanens logikájának tűnik. Ez a két

mozzanat: a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásainak, konfliktusainak konkrétabb tárgyalása az egyes formákon belül és az osztályharc aktív szerepe az ellentmondásokban, konfliktusokban, megoldásukban, a társadalmi formák pusztulásában, átalakulásában. Nem lehet azt állítani, hogy ezek a mozzanatok teljesen hiányoznak Tőkei fejtegetéseiből. Csúpan arról van szó, hogy jelentőségükhöz képest viszonylag háttérbe szorulnak, elvontan és elnagyoltan szerepelnek.

Tőkei, miután megállapította, hogy a termelőerő és a termelési viszony mint tartalom és forma egymástól elválaszthatatlanok, és hogy ennek következtében a termelési módot nem lehet erre a két mozzanatra mint önálló oldalra bontani, viszonylagos önállóságukra és sajátos dialektikájukra sem fordít elegendő figyelmet, s ezt az egyének-közösség-termelési eszköz dialektikája lényegében háttérbe szorítja. Pedig Marxnál ez a viszonylagos önállóság és a belőle eredő ellentmondások, ezek konkrét megnyilvánulásai és feloldásai kimutathatóan nagyobb jelentőséget kaptak. Többek között a Tőkei által idézett szövegrészekben is. Tőkei helyesen mutat rá, hogy a termelőerőket nem lehet anyagi hordozókra redukálni, de el sem lehet szakítani ezektől az anyagi hordozóktól, s a termelési mód — ezen belül a termelőerők — e termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondásos egységén alapuló fejlődésének ábrázolása csak ezen a közvetlen anyagi bázison lehetséges. Elég utalni arra, hogy ott, ahol Marx egy konkrét társadalmi forma beható elemzésére vállalkozott — A tőkében a kapitalizmus elemzésére —, nem elégedett meg elvont formameghatározásokkal, hanem a termelőerők valóságos fejlődése alapján (ennek anyagi hordozóit is beleértve) tárta fel a termelőerők és termelési viszonyok ellentmondásainak konkrét természetét. Úgy gondolom, ha Tőkei ezt a fonalat is olyan határozottan ragadta volna meg Marxnál, mint az egyének-közösség-termelési eszközök hármasságát a tulajdon formameghatározásaiban, szilárdabban megalapozott lehetett volna a társadalmi formák fejlődésének sémája.

Nem kap elég súlyt Marxnak az a gondolata sem, hogy a termelőerők és termelési viszonyok konfliktusai osztályok harcában, ezek legkifejlettebb formájában, forradalmakban oldódnak meg. Enélkül pedig a társadalmi formák fejlődése, felbomlása, átalakulása, újjak keletkezése Tőkei ábrázolásában túlságosan is automatikusnak, egyértelműen meghatározottnak látszik, a fejlődés maga pedig valamiféle teleologikus jellegűt, mint amely nem aktív társadalmi harcok eredménye, hanem szín-

te a formameghatározások immanens logikájától hajtva halad a célja felé. Ezt a látszatot erősíti, hogy a kommunizmus mint a tulajdon ötödik alapformája és egyben az emberiség előtörténetének a végeredménye is csak elvont formameghatározásként szerepel, mint amelyet az első négy alapforma eddigi fejlődése előkészített és amely felé ez az egész fejlődés halad, de nem tárnak fel a maguk konkrétságában a kommunizmusra való átmenet reális feltételei, nincs kifejtve a munkásosztály történelmi szerepe a szocialista forradalomban, az átmenet fokozatai stb.

Tudom, mindazokkal az igényekkel — köztük a történelmi konkrétság követelményével —, amelyeket ezek a megjegyzések támasztanak, szembeállítható, hogy az itt tárgyalt munka nem törekedett teljességre és egy konkrétabb elemzés elméleti és módszertani előkészítéseként tu-

datosan a formameghatározásokra koncentrált, s a közfelfogásban elterjedt leegyszerűsítésekkel szemben szándékosan kiélezetten polemikus, vállalva az ezzel járó egyoldalúságokat is. A kritikai megjegyzések ebben a vonatkozásban nem is akarnak semmit levonni a könyv érdeméből. Csupán arra akarnak figyelmeztetni, hogy a korábbi egyoldalúságokat ne új egyoldalúságokkal, az egyik leegyszerűsítő sémát ne egy másik leegyszerűsítő sémával helyettesítsük. A társadalmi formák kérdésének sokoldalú és összetett marxista megközelítésére van szükség, mert csak így jöhet létre a társadalmi formák marxista elméletének megalapozott szintézise. Tőkei munkája jelentős lépés és értékes hozzájárulás ehhez a szintézishez, pozitív megoldásaival éppúgy, mint vitára serkentő kérdésfeltevéseivel.

Wirth Ádám

Roger Garaudy: A kínai kérdés¹

A kínai események, az úgynevezett „nagy proletár kulturális forradalom” immár évek óta foglalkoztatják a világ közvéleményét: Kína változatlanul korunk s a nemzetközi munkásmozgalom napirendjén van. Az egymást követő fejlemények napi-politikai számbavételén túlmenően, a kihatásaikkal és perspektíváikkal kapcsolatos kombinációk és elemzések mellett azonban megnőtt az igény a kínai helyzet egészének közeli és távoli összefüggéseire egyaránt kiterjedő, mélyebb, elméleti vizsgálata iránt is. Roger Garaudy nagylélekzetű tanulmányában ilyen igény kielégítésére vállalkozott. Munkája — úgy tűnik — a „kínai kérdés” egész komplexumának eleddig legátfogóbb marxista elméleti-politikai analízise.

Garaudy „a szocializmus kínai modellje sajátosságainak” objektív és szubjektív feltételeit kutatva mindenekelőtt a kínai történelmi fejlődés két fontos vonásának vizsgálatából indul ki. Nevezetesen abból, hogy Kínában egy prekapitalista jellegű társadalomból közvetlenül tértek át a szocializmusra, anélkül, hogy a kapitalista szakaszon áthaladtak volna, valamint abból, hogy e prekapitalista társadalom szerkezete „lényegében az ázsiai termelési mód maradványait megőrző félféudális és egyben félgaryarmati ország szerkezete” volt (55. o.). Ennek megfelelően előbb Marx nyomán az „ázsiai termelési mód” fogal-

mának mibenlétét tisztázza, majd — marxista Kína-kutatók feltérásai alapján — megvizsgálja e termelési mód kialakulását a régi Kínában, s maradványainak a kínai feudalizmus gazdasági-társadalmi struktúrájára mindvégig kiható sajátos funkcióját. Ezt követően a prekapitalista társadalomról a szocializmusra való közvetlen áttérés lehetőségének, illetve egyes szakaszok „átugrásának” kérdéseivel foglalkozik. Behatóan elemzi Marx, Engels és Lenin ezel kapcsolatos elméleti állásfoglalásait, s ismerteti azokat a vitákat, amelyeket e kérdések gyakorlati jelentkezése váltott ki a Szovjetunióban, fejlődésének első éveiben. A továbbiakban a nemzeti küzdelmek és a szocializmusért vívott harc kölcsönhatásának elvi problémáit taglalja. Sorra veszi konkrét megnyilvánulásait az utóbbi száz év kínai fejlődésében, s rámutat arra, hogy Kína függetlenségi harcainak szoros összefonódása a nép társadalmi küzdelmeivel „rányomta bélyegét a szocializmus építésének modelljére” is (68. o.). Ezután a Kínai Kommunista Párt múltbeli útját értékelve elsősorban azt vizsgálja, hogy a párt vonala és politikája mennyiben felelt meg a kínai társadalom sajátosságaiból következő objektív feltételeknek, milyen szerepe volt Sztálinnak és az Internacionálnak a kínai párt irányvonalának meghatározásában, s különösen Mao Ce-tungnak, aki ugyan a forradalmi mozgalmat 1927 után új, elméletileg már Lenin által is megjelölt útra vezette, de ugyanakkor „erősen túlmélt Lenin sugal-

¹ Kossuth, 1968. 218. o.

mazásain" (89. o.), s a marxizmus „kínai-asítására" vett irányt.

E „kínaiasítás" konkrét elméleti és gyakorlati megnyilvánulásaival könyve második részében foglalkozik a szerző. Sorra veszi a „nagy ugrás", a „népi kommunák" politikáját, valamint a „permanens forradalom" elméletét és a „kulturális forradalom" elvét, s kimutatja bennük azoknak a „szubjektív feltételeknek" a jelenlétét, amelyek végső soron a „szovjet modelltől" 1958-tól végbemenő eltávolodást, a torzulásokat s a jelenlegi helyzetet eredményezték Kínában. E fordulat okait vizsgálva Garaudy mindenekelőtt a voluntarizmusra utal, amely akkor és ott jelenik meg, „amikor a termelési viszonyok megelőzik a termelőerők állapotát és az ideológia megelőzi a termelési viszonyokat" (112. o.) — amint ez Kínában kezdettől fogva fenn is állott. A kínai vezetők ezen túlmenően az 1956. évi magyar ellenforradalmi eseményekből is olyan gyakorlati és politikai következtetéseket vontak le, amelyek eredményeként engedményeket tettek „a tömegekben megnyilatkozó ösztönösségnek, türelmetlenségnek és messianisztikus reménységeknek" (115. o.), s kétségbe vonták a „szovjet modell" egyetemességét. (E türelmetlenséget azután a „permanens forradalomról" vallott nézeteikben emelték „elméleti szintre".) A szubjektívizmus mozzanatait, valamint a velük helyvel-közzel összefonódó, újjáéledő konfucianus ideológiai elemeket (mint a mágiikus idealizmust vagy a kínai vezetők munkastílusára jellemző politikai moralizmust stb.). Garaudy más összefüggésekben is megvizsgálja. Külön figyelmet szentel a maói eszmerendszer és Mao dialektikája sajátos vonásai elemzésének, amelyek (mint pl. az ellentmondás „helycseréjének" vagy „az egységes kettéhasajdásának" tétele) a kínai párt gyakorlat politikájának eszmei kiindulópontjaivá váltak.

Tanulmánya befejező részében Garaudy azokkal az elméleti és gyakorlati következtetésekkel foglalkozik, amelyeket a kínaiak saját modelljük alapján szűrtek le, s azután általánosítva a nemzetközi munkásmozgalom, a szocializmus világstratégiájának principiális kérdéseire (mint pl. a békés egymás mellett élés, a háború és a forradalom, a szocializmusra való áttérés különböző útjai, a humanizmus és anti-humanizmus kérdései) vetítettek ki.

Garaudy könyve — amelyet a fentiekben csupán nagyon vázlatosan s csak főbb vonásaiban ismertethetünk — sokrétű, invenciózus elemzések, eredeti megállapítások és helytálló következtetések egész sorával győzi meg az olvasót a mai kínai

elmélet szubjektívizmusáról, antimarxista jellegéről, s a szerzőnek a kínai kérdésekben való kimerítő tájékozottságáról tanúsodik. Csupán egy-két probléma tárgyalásánál támadt olyan benyomásunk, mint ha a szerző a helyzetet nem ismerné kellő alapossgal, s ezért lemondana a kérdések részletesebb kifejtéséről és vizsgálatáról. Elsősorban az új (XX. sz.-i) kínai kultúra genezisére, funkciójának és helyzetének kérdésére gondolunk, amely jelentőségénél fogva behatóbb elemzést igényelt volna, hiszen „bonyolult", ellentmondásos volta Garaudy szerint is „súlyosan ránehezedik a kulturális forradalom jelenlegi problémáira" (53. o.).

Miről is van itt voltaképpen szó? Miért bonyolult és ellentmondásos jelenség az új kínai kultúra? Garaudy helyesen állítja fel a kérdést, amikor megállapítja: „A hagyományos kultúra a mandarinoké volt, és... szorosan kapcsolódott... az évezredes kizsákmányolást fenntartó osztályok értékeinek szentesítéséhez... A nem hagyományos Kína kultúrája viszont 'külföldi műveltség' volt" (157. o.), amely a kínai nép tömegeiben, vagyis a parasztságban „ösztönös ellenszenvet" váltott ki. A továbbiakban azonban nem ad választ arra, hogy végül is mivé lett ez a külföldi műveltség a kínai humuszban.

Garaudy azt látszik sugallni, hogy az új kínai kultúrában is közvetlen „áttérés" következett be, azaz a régi feudális kultúrát rögtön a szocialista kultúra váltotta fel: „A szellemi mozgás megfelel annak, ami politikai és társadalmi síkon ment végbe ott, ahol közvetlenül tértek át egy feudális típusú ázsiai társadalomról a marxista kollektívizmusra. A kapitalizmus szakaszát... átugrották" — írja a polgári individualizmus és a humanizmus kínai perspektíváiról szólóan (207. o.). Tény, hogy Kínában a burzsoázia „kettős természete", gyengesége miatt nem fejlődhetett ki a polgári kultúra tiszta, nyugati értelemben vett klasszikus formájában — jóllehet csírái megjelentek az új szellemiségnek abban a harcában, amelyet a modern nemzeti kultúra megteremtéséért vívtak az 1919. évi „május 4-e mozgalom" megelőző és követő években. Ez a harc, amely egy polgári-demokratikus kultúrforradalom funkcióját hivatott betölteni, s amelynek élvonalában a „városi értelmiségiek" új rétege állott, kezdeti szakaszában még nem a szocialista kultúráért folyt: inkább ahhoz az erjedéshez hasonlított, amely Nyugaton — s különösen a XIX. sz.-i Kelet-Európában — a polgári nemzeti kultúrák színre lépését megelőzte és eredményezte. (Az új szellemiség képviselői maguk is szívesen hasonlították mozgalmukat az

európai reneszánszhoz és a felvilágosodáshoz.) Míg azonban az európai nemzeti kultúrák kialakulásuk folyamán a latin nyelvűségben homogénná váló görög–római kultúreszményeket fokozatosan áthasonították s harmonikusan összeötvözték saját adottságaikkal és fejlődésük igényeivel, a kialakuló új kínai kultúrában ez az illeszkedés sem a hazai múlt hagyományaihoz, sem a világkultúrához nem volt egyértelmű és következetes. Egyfelől ugyanis a „május 4. mozgalom” időszakának kulturális megújodása a hazai hagyományok, a tradicionális Kína egész kulturális örökségével szembe fordult, hiszen az adott történelmi pillanatban annak még leginkább előremutató tendenciái is időszerűtlennek és felhasználhatatlannak bizonyultak a nyugati szellemiség vívmányaival való összetevés során. (Ez a kulturális megújodás nemcsak a „humanizmus” fogalmát írta zászlajára, amelyet — mint erre Garaudy is utal könyvében — a jelenlegi „kulturális forradalom” oly egyértelműen elutasít, hanem a régi kínai civilizációban hasonlóképpen ismeretlen „tudomány” és „demokrácia” fogalmait is.) Másfelől azonban a kialakuló új kultúra, amely tehát szükségképpen a nyugati szellemi struktúra elfogadását jelentette, s a „külföldi műveltségből” építkezett, nem tudott igazán meggyökeresedni és a régi kultúrához hasonló intenzitással s egyetemesség-igénnyel *össz-nemzeti* érvényű kultúraként kibontakozni. Ennek pedig többrendbeli oka is volt.

Mindenekelőtt: miként a kínai forradalmi mozgalom egészének, úgy e kulturális megújodásnak is csupán egy-két évtized adatott olyan történelmi feladatok végrehajtására, amelyre Nyugaton lényegesen hosszabb idő, esetleg évszázadok alatt került sor. Továbbá: a forradalmi mozgalom fejlődésének gyors üteme, majd irányvonalának, bázisának 1927 után bekövetkezett megváltozása kihatott az új kultúra funkciójának értelmezésére, tartalmának, jellegének alakulására is. Végül fontos, talán döntő szerepe volt annak a körülménynek, hogy az új kultúra kialakulásának kezdeti szakaszán látszólagos radikalizmusa és intenzitása ellenére sem tudott igazán mélyre hatolni: jelentős tömegeket — főleg a parasztságot — érintetlenül hagyott, s még számottevő városi rétegeket sem tudott gyökeresen átformálni. (Érdekes rámutatni ezzel kapcsolatban arra, hogy azokban a kelet-európai társadalmakban, amelyekben a tulajdonviszonyok, a parasztság helyzete, a fejlődés megkérdésége stb. sok tekintetben a XX. századi Kína első évtizedeire emlékeztetnek, a nemzeti kultúra kibontakoztatásában mi-

lyen nagy szerepe volt a *népiség-népiesség* motívumának. Ez a motívum Kínában csak a fejlődés későbbi szakaszában jelentkezett, s ekkor már más aspektust kapott.) A parasztság kívülrekedése az új kultúra hatáskörén egyebek között azzal a következménnyel járt, hogy tudatában a hagyományos mentalitás, a régi erkölcs, ízlés, szokások maradványaival úgyszólván sértetlenül vészeltte át a forradalom polgári-demokratikus időszakát s lépett a forradalom szocialista szakaszába. Ugyanakkor azonban annak következtében, hogy a parasztság a maga speciális igényeivel és saját kultúrájával nem vett részt a modern kínai kultúra nemzetivé formálásában, így az — nem tudván gyökeret verni a hazai humusz mélyebb rétegeiben — idegen oltvány-jellegét nem volt képes maradéktalanul megszüntetni.

Ezen a helyzeten átmenetileg még az a körülmény sem változtatható, hogy a kulturális megújodással egyidejűleg kibontakozott a kínai munkásmozgalom, színre lépett a Kommunista Párt is. Ennek következtében az új kultúra tartalmában megerősödtek ugyan a plebejus-demokratikus tendenciák, sőt a huszas évek végén a szocialista kultúrára való áttérés is megindult (a „proletár kultúra” napirendre tűzésével), s e tekintetben jelentős kezdeményezések is születtek pl. az új irodalomban — az új kultúrának a „proletár kultúra” jegyében történő átformálása és „kínáivá” alakítása márcsak a Koumintang-uralom ellenforradalmi viszonyai miatt sem mehetett végbe. Ezenkívül a forradalmi mozgalom menetében is döntő változás ment végbe akkor, amikor 1927 után súlypontja a városokból a falvakba tevődött át. De nemcsak a forradalom menetének, az új kultúrának is más aspektust adott Mao-Ce-tung azzal, hogy — mint Garaudy megállapítja — a parasztmozgalmat „*önálló* és a forradalmi mozgalomban *döntő* szerepet betöltő erőként” fogta fel (91. o., kiemelés — *G. E.*). Ha ugyanis a parasztság a forradalom döntő ereje, akkor az új kultúrának is csak a parasztság lehet a letéteményese — de legalábbis fontos szerepet kell kapnia az újrafarmálásában. Ez az igény a forradalmi parasztmozgalom erejének növekedésével hamarosan jelentkezett is, s amikor a japánellenes honvédő háború (1937–1945) nagy tömegmozgása révén a modern kínai kultúra első ízben került közvetlen érintkezésbe azokkal a paraszti tömegekkel, amelyek a tíz éves (1927–1936) forradalmi polgárháború során a kínai forradalom jövőjét eldöntő aktív tényezővé váltak, elodáztatlanul napirendre került az új kultúra alapvető problémája: nemzeti jellegének és a népi-

nemzeti szintézisnek a kérdése. Ezekről a kérdésekről 1939–40-ben a marxista kínai írók, művészek és kultúrpolitikusok széles körű vitát folytattak, amelyben két koncepció kristályosodott ki. Az egyik szerint az új kultúra nemzeti jellegének a már elért eredményekből kell kibontakoznia azáltal, hogy a továbbiakban a tradicionális múlt felhasználható hagyományait s az élő népi (paraszti) kultúrát egyaránt integrálja magában — anélkül, hogy megtagadná „külföldi” fogantatását, amelynek révén szerves részévé vált nemcsak az élő világkultúrának, hanem a nemzetközi proletariátus szocialista kultúrmozgalmának is. A másik koncepció az új kultúra nemzeti jellegét végső soron a forradalom paraszti bázisának igényeiből és érkeiből vezette le, s kritériumait olyan tulajdonságokban jelölte meg, amelyek a parasztság ízléséhez, szokásaihoz, művelődési formáihoz közel állanak, amelyeket „a nép örömmel lát és szívösen hall” (Mao Ce-tung).

Bár a szocialista kultúrforradalom elvileg e két koncepció szintézise jegyében bontakozott ki a „jenani” időszakban, s folytatódott a Kínai Népköztársaság megalakulását követő első évtizedben is, Mao Ce-tung 1942-ben mondott „jenani beszédekben” elméletileg az utóbbi mellett foglalt állást. Mint láttuk, az előbbi koncepció elismerte ugyan az új kultúra oltvány-jellegéből adódó problémákat (hogyi ti. nem integrálta magában a klasszikus örökség, a népi kultúra elemeit), e problémákat azonban az új kultúra tartalmi, szemléleti, jellegi sajátosságainak megtartásával, mintegy ezek szintjéről is megoldhatónak vélte. (Vagyis: hosszabb távon

az új kultúra meggyökeresedése, összné-pívé, s a szó teljes értelmében, nemzetivé válása ugyanúgy bekövetkezett volna, mint a városi szférából kiinduló vagy ott megújuló nemzeti kultúráké Európában, a polgárosulás korában.) Mao azonban a „népi” kultúra kizárólagos előtérbe állításával, s azzal, hogy az új kultúra jellegét, tartalmát, külső és belső formáit is a paraszti tömegek adott műveltségi szintjéről és ízléscsoporthoz vezette le, gyakorlatilag elutasította nemcsak az új kultúra idegen eredetű formanyelvét, hanem esztétikai normáit és értékrendjét is. Ebben a koncepcióban végeredményben a kínai parasztság „öszönös ellenszenvé” fogalmazódott meg mindenféle „külföldi műveltséggel” szemben. Mao a „jenani beszédek”-ben formálisan ugyan nem tagadta a világkultúra példamutató funkcióját, de a hazai kultúrát mintegy kiemelte annak kohéziós közegéből, s ezzel az izoláció veszélyének tette ki. Ez az izoláció napjainkra be is következett.

Az új kultúra fejlődésében, értelmezésének alakulásában — a strukturális problémákkal kapcsolatosan fentebb elmondottakon kívül — természetesen más, nem kevésbé fontos tényezők is hatottak, amelyekkel könyvének *A kulturális forradalom és a kultúra problémái* című fejezetében Garaudy kimerítően foglalkozik. Bár a modern kínai kultúra útja valóban bonyolult és ellentmondásos volt, a bekövetkezett torzulások mégsem tekinthetők szükségszerűeknek: nem természetéből, hanem önkényes elméleti manipulációkból fakadtak.

Galla Endre

Esszék és eszmék¹

Ungvári Tamás *Poétikájának* ismertetésekor az első szó mindenképpen öröm szava kell hogy legyen: a műfajelmélet problémáinak tisztázása régi adóssága nemcsak a hazai kutatásnak, hanem a marxista elmélet egészének. A nálunk hagyományos esztétikai munka által érintetlenül hagyott területet elsőként feltérképező Ungvári Tamás vállalkozását így a mű konkrét eredményeitől, igazságaitól függetlenül megilleti az elismerés, és erejéit s hibáit más mércével kell mérnünk, mint a kidolgozott okfejtéseket továbbfejlesztő vagy a részeredményeket szintetizáló munkák fény- és árnyoldalait.

¹ Gondolat, 1967. 632 o.

Nem kétséges az sem, hogy Ungvári Tamás személyében hivatott szerző vállalkozott arra, hogy szembenézzen az elméleti úttörés különleges nehézségeivel. Széles körű tájékozottsága, frappans ötletekben nem szűkölködő gondolkodói elmelele közismert a szakirodalom művelőinek körében, művészi igényű, rendkívül szemléletes stílusra pedig kellő garancia arra is, hogy eredményei ne csupán a legszűkebb szakma körében, hanem az irodalmi köztudat tágabb régióiban is visszhangot keltsenek, s ilyen módon hathatósabban segítsék elő a műfaji problémák sikeres megoldását, mint valamely ezoterikus okfejtés gondolatai.

Alapvetően a feladat különleges nehézségeire kell visszavezetnünk tehát azt,

ha közvetlenül a kezdeményezést megillető tiszteltetés szava után a mű ellentmondásaira vagyunk kénytelenek rámutatni. Ezek az ellentmondások mindjárt azzal kezdődnek, hogy első pillantásra tisztázatlannak tűnik, milyen célt tűzött ki maga elé a szerző.

A mű címe: *Poétika*: s a szerző monogramjával hitelesített fülszöveg szerint praktikus célja az, hogy „azt a több mint félszázada hiányzó kézikönyvet pótolja, ami a formák világában eligazít”, noha ez a cél „csak a munka közben valósult meg, s akaratlanul”; ugyanitt áll az az ígéret is, hogy e poétika — bár csak utalás formájában tartalmazza a mai kor formaproblémáit — „a hagyomány egészét tárgyalja összefoglalóan, körvonalazza mindazt, ami eddig tapasztalat és törvény volt a műfajokban”.

Aki ez után az egyértelműen megfogalmazott program után Ungvári előszavát is elolvassa, meglepetéssel tapasztalhatja, hogy itt „a hagyomány egészének tárgyalását” ígérő szerző egészen más meghatározást nyújt művéről: „Olyan történeti poétika kísérlete, amely a teljességre igazán nem törekedhetett. De figyelembe vette és felmérte a kérdések egész sorát, melyet a mai kutatás a történetből kibányászott” (9. o.). Végül így vall: „Könyvemet a legszívesebben esszék sorának nevezném a poétika tárgyköréből”.

Aligha szükséges itt részletezni, mi a különbség egy kézikönyv igényű „történeti poétika” és a poétika egyes problémáit tárgyaló esszé-csokor között — próbáljuk meg ehelyett most már magunk megállapítani, voltaképpen mit is tartalmaz Ungvári könyve.

Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a szerző túlzott szerénységből visszakozik fokozatosan a fülszövegtől az előszó végéig, hiszen a mű tagolása (*A költészet formái; A novella és a regény; A drámai költészet*) a hagyományos líra—epika—dráma felosztás mindegyikére kiterjed, sőt, bevezető részében (*A költészet elmélete*) Ungvári a művészet egészére vonatkozó általános törvényszerűségekből igyekezik levezetni az irodalom specifikumait, és a poétikai rendszerekről is bő történeti ismertetést nyújt. Formálisan tehát nemcsak, hogy megfelel a műfajelmélettel szemben támasztható teljességigénynek, de ezt a teljességet a szerző impozáns gesztusokkal a legtávolabbi összefüggések felmutatására is kiterjeszti (a művészet és a tudomány közötti különbségek elemzése, az irodalom és a többi művészeti ág szembesítése stb.).

Egészen más képet nyerünk azonban akkor, ha azt vesszük szemügyre, milyen műfajokat milyen részletezéssel tárgyal

szerzőnk. Mint említettük, a tudomány és a művészet határvonalai felkeltik érdeklődését, s ezt a nem műfajelméleti problémát részletesen, több alfejezetben visszavisszahozva boncolja, a két tükrözési mód határán elhelyezkedő irodalmi műfaj — saját művének választott műfaja —, az esszé azonban méltatlannak bizonyul erre. Hasonlóan jár a határterületek többi műfaja is (szónoklat, publicisztika, riportirodalom, dokumentum-irodalom stb.). Az eklogát Ungvári jelentős műfajnak tartja, és részletes történeti elemzéssel tárgyalja, felsorolva szerzőket Theokritosztól Vas Istvánig, a vele egyenrangú prózai és drámai műfajok közül azonban a pásztorregény *A regény kezdetei — az ókori regény c. alfejezetbe* rejtve, a *Daphnisz és Khloé* kapcsán nyer csak említést, a pásztorjáték pedig még ennyi figyelemre sem méltó. A szatirikus költészet — eléggé érthetetlen módon elválasztott — két alfejezetet kap (*A költői szatíra, Szatirikus formák a költészetben*), a szatirikus regény viszont semmit, sőt a színpadi szatíra sem méltó a megkülönböztetésre a komédiát tárgyaló alfejezetben (*A másik Dionüosz. A színpadi komikum formái*). A regény kezdeteit tárgyaló rész a hellenizmussal kezdődik, a következő alfejezet már *Az újkori regény születése*: ebben summázza Ungvári futólagosan a lovagregényt is, azt azonban, hogy a középkorban is volt színjáték, csupán onnan tudhatja meg az olvasó, hogy a komédiáról szóló részben felbukkan egy mondat, mely szerint a népi játék „a középkorban az első drámai forma” — tehát nyilván kellett másodiknak, harmadiknak is lennie. A hasonló aránytalanságokat hatalmas listává növeszthetnénk, ehelyett említsük meg azt, hogy Ungvárinál az is előfordul, hogy olyan műfaj sem tárgyal, amelyet pedig látszólag külön alfejezetre méltónak ítél: *A történelmi regény* című rész semmit nem mond „a” történelmi regényről, hanem különböző szerzők Walter Scotttól kialakított nézeteit gyűjti össze.

Ungvári *Poétikája* ezek szerint valóban nem poétika, csak poétikai vonatkozású írásk gyűjteménye — hogy mit és milyen mértékben tárgyal, nem függvénye semmiféle kitapintható koncepciónak, véletlenszerű. Ettől persze még kiváló munka is lehetne, kiindulópontja egy későbbi, teljességre törekvő rendszerezésnek — ha a kötetbe gyűjtött egyes írásk jök.

Ungvári könyvének jegyzetapparátusa az ábécében Adornótól Youngig, történetileg pedig Hérakleitosztól Rozsnyai Ervinig egy óriási könyvtárat megtöltő szakirodalomra utal. A szövegben mégis feltűnő hiányosságok, tárgyi tévedések buk-

kannak fel. A hiányok legkirívóbban a nem európai irodalmak területén mutatkoznak: Ungvári jóformán alig vesz tudomást arról, hogy a világirodalom nem azonos az európai irodalommal, és az általa tárgyalt műfajok jócskán virultak más kontinenseken is. Természetesen megtehetette volna, hogy az egzotikus irodalmakat kizárja vizsgálatának köréből, hiszen egy ilyen leszűkített tárgykör elemzése teljesen jogosult. Ungvári azonban nem ezt teszi: az elégiával kapcsolatban részletesen ismerteti Tőkai Ferenc kínai anyagra alapozott okfejtését, az eposzok között megemlíti, hosszasan idézi a *Királyok könyvét*, tehát alkalmasul túltekint az európai horizonton. Valójában azonban ezek a kitekintések teljesen esetlegesek: az eposzok sorából nem kisebb alkotásokat hagy figyelmen kívül, mint a *Gilgames*, a *Mahábhárat* és a *Rámájana*, pedig ezek elemzése annál is elengedhetetlenebb lett volna, mert sajátosságaik elütnek az Ungvári által egyetemesnek deklarált eposzi ismérvektől. (Ungvári szerint minden eposz alapvető kritériuma, hogy határozottan elkülönülő részei mind egy alapszeme szolgálatában rendeződnek művészi egésszé, ezzel szemben pl. a *Mahábhárat*ról köztudott, hogy részeiben igen eltérő világnézeti tendenciák kereszteződnek. Lehetséges megoldás, hogy ilyen alapon a *Mahábhárat*át ne tekintsük eposznak, de akkor ezt az álláspontot ki kell fejteni, vagy legalábbis le kell szögezni, de egy műfajelméleti munka nem teheti meg, hogy ne nézzen szembe a műfaj egyik reprezentánsaként számontartott alkotás problémáival.)

Sokkalta meglepőbbek azonban azok a hiányosságok, amelyek nem a távoli, Európán kívüli, hanem a nálunk közismert, szinte banális problémákkal kapcsolatosak Ungvári könyvében. A *poétika fejlesztése* c. alfejezetben a szerző az ókori görögöktől a XIX. századig tekinti át a műfaji rendszerek történeti fejlődését. Szerepel itt Tasso, Bernard de Chartres, Marco Girolamo Vida és Hobbes, hosszán ismerteti, mint mond Sainte-Beuve, és hogyan nevezi lázadó kötetébe gyűjtött verseit Wordsworth — de Lessing és Hegel műfajelméletét nem vizsgálja, noha a könyv más részeiben igencsak sűrűn hivatkozik rájuk. Hasonlóan meghökkentő, hogy a *Modern poétikák* című részből — s így az egész könyvből — teljességgel hiányoznak a marxista műfajelméleti kísérletek. Ungvári lépten-nyomon hivatkozik Lukács Györgyre, akinek még a *Theorie des Romans*ban kifejett szellemtörténeti koncepcióit is helveslően idézi, s nem egyszer citál *A történelmi regény*ből is. Joggal furcsálhatjuk hát, hogy ennek éppen azt a

részét nem ismerteti, melyben Lukács egy marxista igényű poétikai koncepciót vázol fel. Ugyanigy figyelmen kívül hagyja Ungvári *Az esztétikum sajátosságában* az egyenmű közegek elméletének műfaji vonatkozásait, noha ez a Lukács-mű is kedvelt idézetforrása.

Művészet és utánczás c. fejezetében a szerző azt állítja, hogy arra a kérdésre, mi a művészet, mindmáig „egyetlen érvényes válasz érkezett”, „Arisztotelész fogalmazta meg először, s ebben a varázsszóban foglalta össze: *mimészis*” (13. o.). A fogalom ilyen általános érvényére vonatkozó következtetést Ungvári minden bizonytalansággal abból vonta le, hogy a következő oldalakon idézett Lukács György szintén központi kategóriaként tárgyalja a mimézist, Lukácsot pedig azonosítja a „mai marxista esztétikával”. Aligha szükséges bővebben igazolni, hogy a mimézis kategóriájának lukácsi értelmezése nem az egyetlen marxista értelmezés, de Ungvári is tudhatná ezt, hiszen bibliográfiai jegyzékében szerepel jónéhány olyan mű, amely más fogalmat állít a minézis helyére, vagy más meghatározást nyújt róla (egyebek között Szigeti, Sztolovics, Borev, Todor Pavlov, Kagan).

Az ilyen és hasonló hiányosságoknál súlyosabbak a konkrét tévedések, melyek olykor egész szövevényt alkotnak a könyvben. Ungvári szerint „A ballada népi formájában az elnyomott rétegek keserűségének kifejezője volt.” (235. o.). A mai szakirodalom ezzel szemben vidám népballadákat is ismer; ezeket korábban románcoknak nevezték. Ungvári azonban nem azért deklarálja a népballadát egésszében tragikusnak, mert a vidám balladát, a korábbi terminológiát követve, a románc címszó alatt óhajta tárgyalni: a románcot ismertető részben a spanyol romanceiről beszél, amely szerinte csak „bizonyos formai elemekben különbözik a balladától” (238. o.), holott ez hős-ének, s mint ilyen, lényegében különbözik mindenféle balladától, formája pedig az *zaxa* rímképletű nyolcas nem redondilla, mint Ungvári hiszi, mert a redondilla rímképlete *abba*. Mindezt betetőzi aztán azzal, hogy összekeveri a balladát a ballade versformával is. Hasonló hibaszövevény fonja át az elégia tárgyalását: Ungvári szerint az antik irodalomban azért neveztek minden disztichont elégiának, mert „a hat lábából álló daktilus és a hiányos ötlábú versmérték elege a görög fülek azt a nyugodt, rezignált és bánatos hangzást adta” (209. o.), amely a panaszdalra utalt; holott köztudott hogy e „görög fülek” olyannyira nem érezték busongónak a disztichont, hogy a vihogó, nem egyszer obszcén epigrammák száza-

it írták e versformában, egyébként pedig — ez nyilván tollhiba — nem a daktilus áll hat lából, hanem a hexameter állhat daktilusból. Hogy e költészeti példák mellé más típusú hibákat is sorakoztassunk, elegendő lesz talán megemlíteni, hogy Ungvári szerint az explication de texte azonos a szemantikával (119. o.), Jaspersre hivatkozva pedig azt állítja, hogy az epikus és a drámai hős közötti legfőbb különbség az, hogy az eposzhősnek mindig végtelenül türelmesnek kell lennie, míg a drámai hős túrni képtelen egyéniség (51. o.): ez a tézis csak Akhilleusz és Hamlet figurájáról felel meg, ami annál furább, mert a szerző Akhilleuszt hat sorral feljebb emlegeti.

E fenti tévedések egy része abból ered, hogy Ungvári — forrásmegjelölés nélkül — régi, elavult, félreértéseken alapuló elméleteket adaptált. Nem egyszer azonban ő maga érti félre azokat a szerzőket, akikre hivatkozik. Mint említettük, a *Művészet és utánnás* c. részben Ungvári Arisztotelészre és Lukácsra támaszkodva a mimézist teszi a művészi tükrözés központi kategóriájává. Ugyanitt azt állítja azonban, hogy „A mimészis művészi eredménye — a szépség” (13. o.). Ez a megállapítás így még az arisztotelészi elmélettel sem vág egybe. Lukács vonatkozásában viszont (aki, mint köztudott, a szépséget az áléstétikumok közé sorolja) nyilvánvalóvá teszi, hogy Ungvári felületesen dolgozta fel azt az elméletet, melyre hivatkozik. De világosan kitűnik ez abból is, hogy a mimézissel a pavlovi második jelzőrendszer elméletét köti össze (14. o.), s a lukácsi egyvesszős jelzőrendszer létének itt nyoma sincsen.

Hasonlóképpen magyarazza félre Tőkei Ferenc elégia-elméletét. Tőkei szerint „az elégikus magatartásból akkor lesz műfajilag is elégia, ha az eszmény eltűntése feletti panasz az epikai ábrázolás igényével lép fel, mégpedig olyan módon, hogy túllépi a dal szubjektivitását, a himnusz és óda legfeljebb elégikus árnyalatú lelkesedését, de a másik oldalon nem éri el az eposz átfogó szemléletét és szélességét. Más szavakkal: az elégia az objektív folyamatokat közvetlenül is tükröző belső történések lehető legobjektívabb ábrázolásának önálló, epiko-lirai műfaja”. E meghatározás figyelmezből olvasása szükségtelenné teszi azt, hogy hosszú fejtegetésekbe bocsátkozunk, miért nevezzük félremagyarázásnak, amikor Ungvári azt állítja, hogy Tőkei „hajlik arra, hogy az elégia műfajból műnemmé emelje” (589. o.), tehát az epikával és lírával azonos hierarchiába sorolja.

Hogy harmadik példaként külföldi szer-

zővel folytassuk a sort, említsük Croce interpretációját. Ungvári szerint „A monista — így Croce — csupán a tartalom és a forma teljes azonosságát ismeri el. Ez az azonosság természetesen csak a költészet tiszta magasában érhető el. Mit kezdjen a filozófus a 'próza' nagyon is valóságára utaló, ezért tartalmi elemekkel is gazdag világgal? Elutasítja. Croce tehát a műfajokat illetően tagadó álláspontra helyezkedik.” (95. o.) Távol álljon tőlünk, hogy Croce esztétikai munkásságát túlzottan védelmezzük, de ez a naív, logikai bakugrással teli gondolatmenet igazán nem jellemző rá. Egyébként is köztudott, hogy Croce nem azért tagadja a műfaji megközelítések lehetőségét, mert nem tud „mit kezdeni” a prózával, hanem azért mert felfogása szerint a szellem megismerő tevékenységének művészi fokán az intuíciónak formája uralkodik, s ez az egyedi közvetlen megragadására irányul, olyan módon, hogy egyúttal mindjárt kifejezéssé is válik: így minden egyes műalkotás abszolút eredeti és individuális; azáltal, hogy Croce szerint az intuíciónak egybeesik a kifejezéssel, a költői nyelv is egybeesik a költészettel. Ungvári úgy ismerteti Croce esztétikai nézeteit, hogy közben egyetlen egyszer sem írja le azt a szót, hogy intuíciónak; ehelyett viszont nagyobb terjedelmet szentel egy korai, saját egyéni esztétikai rendszerének kialakítását megelőző, még dualista felfogást tükröző Croce-séma elemzésének — mindezt pedig a monista álláspont tisztázására hivatott fejezetbe veigyítve.

Úgy gondolhatjuk, a fenti példák kelően igazolhatják azt a megállapításunkat, hogy Ungvári *Poetikája* a tárgyi hitelesség szempontjából vizsgálva problematikus. A könyv nagyobbik részét kitevő ismertetések azonban tárgyi szempontból korrektek, s így önmagukban, kizakítva a kontextusból kifogástalanoknak tűnhetnek. Újabb, s az összes eddigi hibátfusnál súlyosabb hibákat találunk azonban akkor, ha az ismertetett nézeteket szembeesítjük egymással, s megvizsgáljuk, mit helyesel és mit utasít el Ungvári a forrásul felhasznált szakirodalomból.

Egy írásmű jó vagy rossz mivoltának alapvető kritériuma az, hogy a szerző megfelelően ismerje azt a témát, amelyről írni akar, de tegyük hozzá, hogy ugyanilyen fontos szempont: rendet tud-e teremteni ismeretei között. Aligha szükséges hosszabban bizonygatni, miért elengedhetetlen követelménye a tudományos munkának az, hogy a szerző a forrásul felhasznált irodalom egymásnak ellentmondó nézetei közül egyeseket elfogadjon, másokat elutasítson, cáfoljon vagy alátámasszon

okfejtéseket, vagy legalábbis rendszerezze ezeket, felismerje, hogy egymásnak ellentmondanak, és ennek megfelelő logikai összefüggésbe állítsa őket.

Ungvári név nélkül bár, de egyetértően idézi Lukácsot, mondván, hogy a művészet antropomorfi, emberközpontú, de ugyanígy helyesli Cserniköszkij definícióját, mely szerint a művészet tárgya „minden, ami az ember számára az életben érdekes” (17. o.), és nem vesz tudomást arról, hogy a két elmélet egymástól eltér, majd helyesli Roger Frynag is, mondván, hogy a művészet nem más tükröz, mint a hétköznapi megismerés, csak másként (19. o.). A 23. oldalon hosszú érveléssel levezeti, hogy „De vajon tárgya szerint különbözik-e a művészet a tudománytól? Nyilvánvalóan nem.”; a 26. oldalon viszont buzgón helyesli Rozsnyai Ervinnek, aki bebizonyítja, hogy a két tükrözési mód tárgya igenis különbözik, mert a művészet specifikus tárgya az emberi lényeg, és ugyanígy helyesli Garaudynak, hogy a művészet specifikuma az, hogy megteremt az ember és külvilág közötti kapcsolat modelljét. Egyetértően ismerteti Markiewicz álláspontját, miszerint az irodalmiságnak nincs egyértelmű kritériuma, majd Wolfgang Kayser nézetét, hogy igenis van, mégpedig a kiemelt tárgy és a hozzá simuló organikus szerkezet, majd pedig Caudwellt, aki szerint a költészet a külső világhoz való alkalmazkodás, mindezek betetőzéseként pedig önmagával is egyetért, mondván, hogy „A valóság társadalomtól birtokolt részének művészi kifejezése, ez a költészet és ez az irodalom”. S nehogy valaki azt higgye, hogy ezeket az ellentmondásokat más és más összefüggésben említve, a mű egymástól távolos lapjairól szedegettük össze: valamennyi sorban egymás után következnek a 13. és 33. oldal között.

A művet teljes egészében jellemző ilyen tárgyalásmód legszemészűróbb hibáiból Tamás Attilának az *Új Írás* hasábjain közölt cikke (1968/4. sz., 126–128. o.) jókora csokornyit ismertet, bizonyítva, hogy „Az ellentmondások a könyvben általában nem kerülnek egymás mellé, ráadásul Ungvári 'áthidaló' — sem ennek, sem annak határozottan ellent nem mondó, mindkettőhöz valahogyan kapcsolódó — mondatokkal foglal velük kapcsolatban futólag állást, ezek azonban — kevés kivételtől eltekintve — a legkevésbé nem vezetnek az ellentmondás feloldásáig, valamiféle szintézisig”, és ebből következően a könyvben „az esszé-szerű tárgyalásmódba rejtőzött eklekticizmus, elméleti tisztázatlanság” uralkodik. Tamás Attila cikkére hivatkozva s annak ítéletével egyetértve a magunk részéről a hibáknak ezt a csoport-

ját sem tárgyaljuk tovább, szükségesnek mutatkozik azonban egy formálisan ellentétes típusú, lényegében szintén eklekticista hibacsoport megemlítése.

Ezek azok az esetek, amikor a hiba nem abból adódik, hogy a szerző mindenkivel egyetért, hanem abból, hogy önmagával nem ért egyet. Művének 37. oldalán Ungvári kifejti, hogy az eposz világa homogén, s „Az eposz világának felbomlásával, ennek a harmóniának problematikussá válásával fel-feltűnnek a költői műfajok. A líra: az egyén különválásának, szubjektumának saját problémáit jelzi — azt, hogy az egyes ember léte közvetlenül már nem azonos a közösségével, a nemzetségével: ezt az utat a nemzetség, a 'többiek' tápláló közegéhez a költőnek már meg kell teremtenie”. Eszerint tehát a líra születésének időszaka a nemzetségi társadalom felbomlásának kora, a Homérosz utáni kor. Az 53–55. oldalon viszont megcáfolja önmagát, részletes elemzéssel bizonyítva, hogy a líra igenis létezett az ősközösségben is: „a kultikus, táncel-lanttal előadott daktól az egyéni költészetig: ez a líra útja”, amit peröntően igazol az is, hogy a líra tartalmi-formai sajátosságai mindmáig őrzik az „ősi-kollektív emlékeket és dallamokat”, „révületet” stb. A 69. oldalon mindkét előbbi álláspontját megcáfolja, mondván, nemhogy az ősközösség idején, de az egész ókorban nem volt líra, mert nem volt zenétől független költészet: „Ha a leszbeszi Alkaios és Szappho manapság 'lírának' tetszik, úgy azért, mert dalaik *egyetlen ének*es hangjaira születtek”. Ezért is nem szólt, nem szólhatott a líráról Arisztotelész Poétikája. Itt nem fejt ki Ungvári, hogy ezek szerint voltaképpen mikor is született meg a líra, de a 167–168. oldalon sor került erre: „A lírai műnem a legkésőbb társult önálló egységként az epikaihoz és a drámaihoz. S nemcsak a poétika tudományára késlekedett határokat vonni a lírának. Amíg a líra 'tárgyiasságának' pólusa uralkodott a versen (órában és himnuszban), addig önállósága csak viszonylagos lehetett. A líra szubjektívizálásával éri el függetlenségét. Amikor a világot a személyiségben tudja feloldani és kifejezni, s az egyéniség lesz tükré a valóságnak. Az újkor lírai formái (így a szonett) ezt a fordulópontot mutatják, egyéniség és világ, szubjektum és objektum összeolvadásának történeti pillanatát a lírai élményben. S ezt az egygyforrást, kölcsönösséget az átélésnek, mint önmegismerésnek, az önmegismerésnek, mint a világ feltárásának kifejezését végül a dal teremti meg.”

E részleteket pusztán azért idéztük, hogy szemléltessük, miként mond ellent önmagának Ungvári háromszor egymá-

után, s nem tartjuk feladatunknak, hogy eldöntsük, melyik álláspontja helyes vagy téves, illetve helyesnek tekinthető-e bármelyik álláspontja. Az utolsó idézetben azonban két olyan megállapítást is tesz, amely mellett lehetetlen szó nélkül elhaladni. Mert azt, hogy az ókorban és a középkorban nem volt líra, bármilyen nehezen is, de valamely sajátosan leszűkített fogalomértelmezés árán még csak lehet pozitív álláspontként kifejezni. De hogy e szűkítés pillanatán nem tartalmi, műfaji mozzanatok jeleznék, hanem versszerkezetek, mint a szonett, ezt már aligha lehet elfogadtatni másokkal, mint valamely extrém formalista koncepció híveivel. Hasonlóan helytelen az, hogy az igazi lírát az újkor és a szonett után jelentkező dal teremti meg végül, hiszen mindenki tudja, hogy a dal nem a líra fejlődésének végén, hanem kezdetén áll, maga Ungvári is tudja ezt, két oldallal odébb írja, hogy „A közösségi dalköltészet, mint ősforrás — ez tűnik fel tehát az első felfedezők terminológiájában. S részint joggal. A dal valóban a líra 'összejte'” (170. o.).

Az ilyen ellentmondások egyébként nem csak a nagyobb szövegrészeket, elméleti okfejtéseket teszik bizonytalanná Ungvári könyvében, de ellentmondásos, teljességgel bizonytalan a mű szóhasználat is. A költészet fogalmát pl. hol az irodalom egészére vonatkoztatja, hol a verses műfajokra, hol pedig a lírára. Eklatáns módon jelentkezik ez a fogalomzavar még a fejezetek címeiben is: *A költészet elmélete* cím alatt a műfajelméletek összességét tárgyalja, tehát itt a szó „szépirodalmat” jelent, *A költészet formái* című fejezetben viszont lírát és verses epikát, a prózai epikus műfajokat *A novella és regény* reprezentálja, s ez után *A drámai költészet* következik, magába foglalva versben és prózában írt drámát egyaránt. Köztudott, hogy a költészet fogalmának ilyen zavaros használata remcsak a köznapi szóhasználatban, de a szakirodalomban is meglehetősen elterjedt, ám éppen a poétika feladata, hogy rendszerezzen, rendet teremtsen, s így ez Ungvári fogalomhasználatának aligha lehet mentsége.

Annál is kevésbé, mert ugyanilyen körvonalazatlanul használ olyan fogalmakat is, amelyek tartalma pedig — legalábbis a korszerű marxista szakirodalomban — kellően tisztázott már. Ilyen pl. a totalitás fogalma, melynek extenzív és intenzív értelmezésével kapcsolatban, úgy hiszem, kellően szilárd álláspontok, megbízható, és általánosan elfogadott eredmények birtokában vagyunk. Ungvári is tudja ezt a 31. oldalon, ahol hangsúlyozza, hogy „A művészetek kiegészítik egymást, és mégis

függetlenek. Részai a megismerésnek, de a totalitás és a teljesség élményét adják”, s helyesen állapítja meg, hogy az egyik művészeti ágaknak nincs szüksége arra, hogy a másik művészet eszközeivel magyarázza, szemléltesse ábrázolásait. Itt a fogalmat láthatóan az intenzív totalitás értelmében használja Ungvári.

A szerző, aki az egyes művészeti ágak viszonylatában helyesen emelte ki, hogy ezekben a totalitás lehetősége más és más közegben valósul meg, az irodalmi műfajoknak már nem adja meg ezt az autonómiát, s azt állítja, hogy (43. o.) az eposz „örökre megszabta igényünket a poézissal szemben. Mind az epikától, mind pedig a drámától azt követeljük: hogy ábrázolásában a totalitás élményét keltsse fel bennünk. A teljesség és a rend képzete avatja műalkotássá az elbeszélések és összeütközések ábrázolását, — a nagy formák alapelve a zártság lekerekítettség: a teljes világ tükrözésének illúziója.” S mivel ebbe a totalitás-fogalomba a líra végsőképpen nem fér bele, az 56. oldalon kijelenti, hogy „a líra nem törekszik totalitásra; nem akarja se a tárgyi világ teljességének, se a mozgás függvényrendszerének illúzióját felkelteni”. Ebből az következne, hogy a lírát Ungvári kizárja a „poézis” köréből, hiszen annak kritériumát korábban az eposz örök totalitásnormáját jelölte meg. Ebből az ellentmondásból csak újabb önellentmondással lehetne kikerülni, Ungvári azonban ezúttal nem választja ezt a nála — mint korábban említettük — általános megoldást. Igaz, az 59. oldalon a líra problémáit elemezve megemlíti, hogy minden lírának „különös gondja”, hogyan valósítsa meg „egy szubjektív totalitást”, ezt azonban nem határozza meg közelebbről, csak azt a meghökkentő véleményét közli — Käthe Hamburgerre, Pernye Andrásra és Emil Staigerre hivatkozva —, hogy e „szubjektív totalitás” megvalósításának útja az, hogy a költő határtalanul tágitott szubjektumából kivett minden külsőt, majd e határtalan ént a ritmussal szorítja mégis partok közé. Ungvári fenti totalitás-értelmezéseinek tartalmi kritikáját itt mellőznünk kell, hiszen fogalomhasználatának labilis voltát kívántuk csak szemléltetni, annyit azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy értelmezéseinek egyike sem felel meg a marxista elmélet idevágó eredményeinek.

Anélkül, hogy a mű pontatlan fogalomhasználatának hibajegyzékét megkísérelnénk teljessé tenni, hadd idézzünk még két jellemző példát. A 29. oldalon Ungvári azonosnak tekinti a szépség és a fenséges fogalmát, s ebben, úgy hiszem, egyedülálló az esztétika világtörténetében, mint aho-

gyan a közhiedelem szerint mértéktelen fenségesről tudomásom szerint rajta kívül senki nem állította azt, hogy jellemzője a „rend, arány, összefogott erő”. Az 543. oldalon a komikumról azt modja, hogy az „esztétikai tárgy”; szakirodalmunk eltérő fogalomhasználata ilyen értelemben egyaránt beszél ugyan esztétikai minőségéről, esztétikai kategóriáról stb., de az esztétikai tárgy megjelölést ilyen összefüggésben senki nem alkalmazza, ez más jelenségkörre foglalt.

Nem folytatjuk sem a legutóbbi típusba sorolható hibák katalógusát, sem az egyéb hibatípusok sorolását, a műnegatívumainak jelzésére a fentiek, úgy hiszem, elegendők. Ugyancsak a fentiekre hivatkozva könnyen megérthető az is, miért szentelünk kisebb terjedelmet a pozitívumoknak. A gyakori félremagyarázások, az eklektikus tárgyalásmód ellenére ugyanis vitathatatlanul pozitív Ungvári könyvében az, hogy gazdagon és részletesen ismerteti a legkülönbözőbb külföldi és hazai, régi és új poétikai rendszerezések eredményeit, s ezek között nem olyan igen figyelemreméltó elmélet is akad, amelyik nálunk eddig nem keltett fontosságának megfelelő visszhangot, elsőként — vagy legalábbis az első között — Ungvári köny-

ve teszi tehát a hazai szakirodalomban méltó helyére. Itt mindenekelőtt a *Modern poétikák* és az *Egyszerű formák* c. fejezetek ismeretanyagára gondolunk.

Amennyire el kellett ítélnünk Ungvári könyvének pejoratív értelemben vett „esz-széisztikus” logikai önkényét, olyan meleg szavakkal kell szólóunk esszéistulásának fontos erényeiről. Döntő bizonyíték ez a könyv arra, hogy a legelvontabb, legbonyolultabb elméleti problémák sem teszik szükségesszerűvé annak a félelmetes bikkfanyelvnek a használatát, amely esztétikai irodalmunk nagyrészében sajnálatos módon uralkodik.

Mint a bevezetőben említettük, marxista műfajelmélet mindmáig nem született, sőt ilyen vonatkozásban tájékozódásunk is rendkívül gyér volt eddig — mindenképpen Ungvári könyve mellett szól tehát az úttörés vállalkozását megillető elismerés. Összegezésül egyet kell értenünk Tamás Attila hivatkozott kritikájának azzal a megállapításával, hogy „erőteljesen kritikus kontroll” mellett Ungvári könyve „haszonnal forgatható”, akár úgy, hogy a benne ismertett nézeteknek behatóbban utánanézzünk, akár úgy, hogy okfejtései vitára serkentenek.

Szerdahelyi István

Ádám András: Igazságfüggvények és kétpólusú gráfokkal való realizálásuk problémája¹

„Az igazságfüggvény fogalma elsőnek a matematikai logikában alakult ki. E területen főleg a legegyszerűbb függvényeket vizsgálták (negáció, diszjunkció, konjunkció, ekvivalencia), mivel a logikai formulák 'durva' szerkezete ezen operációk használatával épül föl. A szóban forgó függvényeket gyakran Boole-függvényeknek is nevezik, mert G. Boole logikus tanulmányozta őket először. E függvények műszaki és kibernetikai alkalmazhatóságának fölfedezése egy önálló elmélet kifejlődését eredményezte... A jelen munka kísérlet az igazságfüggvények elmélete fő irányainak rendszeres matematikai áttekintésére.”

E mondatokkal kezdődik Ádám András könyvének előszava. Az idézet a matematikus számára elég világosan megjelöli a munka tárgyát. Ismertetésünk célja, hogy a könyvben kifejtett elmélet né-

hány vonatkozását a nem-matematikus olvasó számára is érzékeltessük.

Az „igazságérték” fogalmát a formális logika matematikai elméletében vezették be az „igaz” és a „hamis” tulajdonságok gyűjtőneveként. (A magyar szaknyelv inkább a „logikai érték” kifejezéssel jelöli e fogalmat.) Az igazságfüggvények olyan függvények, amelyek igazságértékekhez igazságértékeket rendelnek. Közülük a legegyszerűbbeknek közvetlen logikai jelentésük van. Igy pl. a negáció függvénye az „igaz” értékhez a „hamis”-at, a „hamis”-hoz pedig az „igazat” rendeli hozzá, annak megfelelően, hogy igaz kijelentés tagadása hamis, hamis kijelentés tagadása pedig igaz kijelentést eredményez. A konjunkció kétváltozós függvénye két igazságértékhez rendel egy harmadikat, éspedig az „igaz, igaz” értékpárhoz az „igaz”-at, az „igaz, hamis”, a „hamis, igaz” és a „hamis, hamis” párhoz pedig a „hamis”-at, teljes összhangban azzal, hogy két kijelentésnek az „és” kötőszóval való összekapcsolása (konjunkciója) akkor és csak akkor ered-

¹ András Ádám: *Truth Functions and the Problem of their Realization by Two-terminal Graphs*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1968. 206 o.

ményez igaz kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense igaz. Harmadik példának a *diszjunkció* kétváltozós függvényét említjük: ez a függvény a „hamis, hamis” értékpárhoz a „hamis”, minden más igazságérték-párhoz pedig az „igaz” értéket rendeli, annak megfelelően, hogy két kijelentésnek a megengedő értelmű „vagy” kötőszóval való összekapcsolása (diszjunkciója) abban az egyetlen esetben eredményez hamis kijelentést, ha a kapcsolat mindkét komponense hamis. A példaként említett függvényeket áttekinthetően ábrázolhatjuk az alábbi értéktáblázatban, ha bevezetjük a következő jelöléseket:

↑ = igaz, ↓ = hamis

\bar{x} = x negációja, $x \& y$ = x és y konjunkciója,

$x \vee y$ = x és y diszjunkciója.

x	\bar{x}
↑	↓
↓	↑

x	$\&$	y
↑	↑	↑
↑	↓	↓
↓	↑	↓
↓	↓	↓

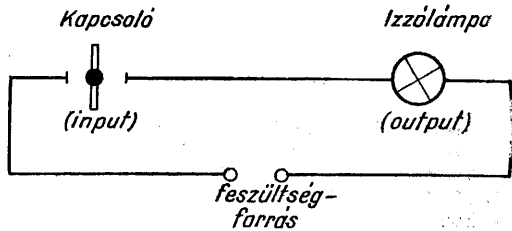
x	\vee	y
↑	↑	↑
↑	↓	↑
↓	↑	↓
↓	↓	↓

Elég általánosan ismert, hogy az igazságfüggvények alapvető szerepet játszanak a helyes *következtetés* formális fogalmának szabatos megalapozásában. Ez azon a feltevésen alapul, hogy az „igaz” és a „hamis” tulajdonságok a kijelentések számára *alternatívát* képeznek: minden kijelentés vagy igaz, vagy hamis (a „vagy” *kizáró* értelmében: nem lehet egyszerre igaz is, hamis is, és az sem lehet, hogy sem nem igaz, sem nem hamis). Ez a feltevés precízen fogalmazott kijelentésekre általában alkalmazható.

Az igazságfüggvények *logikai* alkalmazhatósága nem azon múlik, hogy mi a jelentése az „igaz” és a „hamis” szavaknak, hanem pusztán azon, hogy az igaz és a hamis *alternatívát* képeznek. Ebből következik, hogy *bármilyen* alternatíva jellemzésére alkalmazhatók — és ez a fölismerés képezi alapját a technikai és kibernetikai alkalmazhatóságuknak.

Képzeljünk el valamilyen „készüléket” (lehet ez akár egy élő organizmus is), amelynek egy vagy több bemenő csatornája (*inputja*) és egy kimenő csatornája (*outputja*) van. Tegyük fel, hogy a bemeneteknek és a kimeneteknek egyaránt két-két *alternatív* állapotuk lehetséges, továbbá, hogy a kimenet mindenkor állapotát a bemenetek állapota egyértelműen meghatározza. Ez esetben készülékünk működését egy igazságfüggvénnyel írhatjuk le.

A legegyszerűbb példa ilyen „készülékre”: az elektromos hálózatba bekötött kapcsoló és izzólámpa. A kapcsolónak két alternatív állapota van: vezet vagy megszakít; az izzólámpának szintén: ég vagy nem ég. A kapcsoló állapota egyértelműen meghatározza az izzólámpa állapotát (feltéve, hogy a „készülék” egészében hibátlan, beleértve ebbe azt is, hogy a hálózat feszültség alatt van). A kapcsolót tekintethetjük bemenetnek, az izzólámpát kimenetnek. (1. ábra)



1. ábra

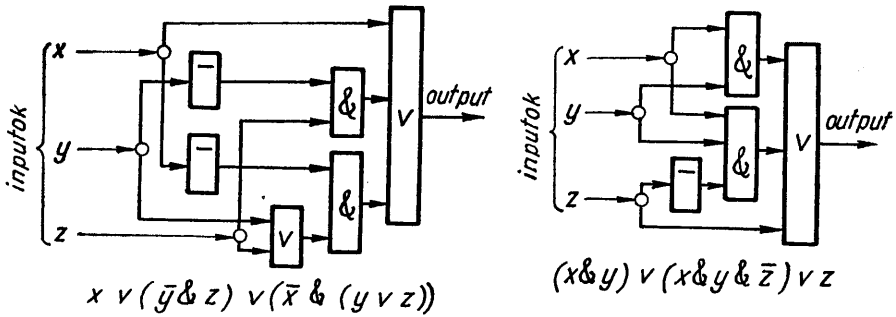
Az elektronikus számológépekben és egyéb elektronikus automatákban az input-output csatonak alternatíváját elektromos áramlökések, impulzusok jelenléte és hiánya alkotja (a „van impulzus — nincs impulzus” alternatívája). Az ilyen automaták gyakran három „alapkészülék” bonyolult kombinációjából épülnek föl. Ezek az alapkészülékek a következők:

Az *invertáló* egy-bemenetes készülék. Ha bemenetére impulzus érkezik, akkor kimenetén impulzushiány jelenik meg, és viszont. Működését a *negáció* függvénye írja le.

Az „*és*-kapu” több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor jelenik meg impulzus, ha valamennyi bemenetére érkezik impulzus. Működését a *konjunkció* függvénye írja le (ez a függvény kettőnél több változóra is kiterjeszthető).

A „*vagy*-kapu” ugyancsak több bemenetes készülék. Kimenetén akkor és csak akkor kapunk impulzushiányt, ha valamennyi bemenetére impulzushiányt vezetünk. Működését a *diszjunkció* függvénye írja le (a diszjunkció is kiterjeszthető kettőnél több változóra).

A 2. ábrán két olyan összetett készülék sémáját mutatjuk be, amelyek a felsorolt alapkészülékek kombinálásával épülnek föl. Az ábrák alatt a készülék működését leíró igazságfüggvény látható. Az alapkészülékeket a nekik megfelelő függvények jelével jelöltük, pl. az „ $\&$ ” jel „és-kaput” jelöl. Az ábrát Adám András könyvéből vettük át.



2. ábra

Az említett alapkészülékeket elektroncsövekből vagy félvezetőkből építik meg. Kérdés, hogy e három alapkészülék kombinációból felépíthető-e bármely elektronikus alternáló automata (azaz olyan automata, amelyben az input- és output-jeleket az impulzus jelenléte, ill. hiánya képezi). E kérdés matematikai megfogalmazása: kifejezhető-e a negáció, a konjunkció és a diszjunkció függvényével *bármely* elképzelhető igazságfüggvény? A válasz a kérdésre igenlő. E pozitív válasznak megvan a maga jelentősége az igazságfüggvények *logikai* alkalmazása terén is, és az olyan *technikai* alkalmazások területén is, amilyen iménti példánkban szerepelt. Az igazságfüggvények *matematikai* elmélete ilyen és ehhez hasonló problémák vizsgálatával foglalkozik, függetlenül attól, hogy a problémának az elmélet logikái vagy műszaki-kibernetikai (esetleg egyéb) alkalmazásában van-e jelentősége.

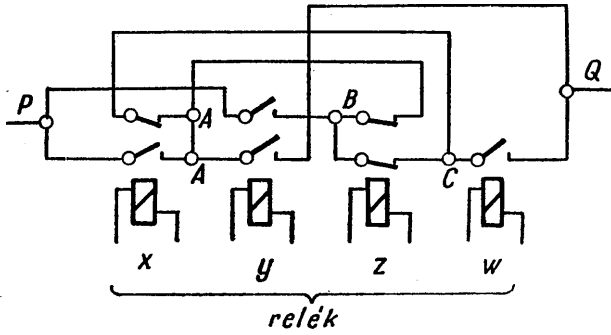
Az előbbi kérdést a következő módon általánosíthatjuk: *a)* melyek azok az igazságfüggvények, amelyek adott függvények ismételt alkalmazásaival kifejezhetők? *b)* lehet-e még találni igazságfüggvényeknek olyan kis számosságú összességét, hogy az összességbe tartozó függvényekkel *minden* igazságfüggvény kifejezhető legyen (ahogyan ez lehetséges volt negációval, konjunkcióval és diszjunkcióval)?

Ádám András könyvében megtalálhatjuk e kérdések beható elemzését és a rájuk vonatkozó (ma ismert) válaszokat is. A könyv első (nagyobbik) része az igazságfüggvények elméletének (a realizálástól függetlenül) általános kérdéseivel foglalkozik (de persze ez a rész is számos olyan eredményt tartalmaz, amely az alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű). Matematikus számára külön „csemegett” jelentenek az 5. §-ban és a 6. fejezetben található számelméleti, kombinatorikai és csoportelméleti vonatkozások.

A kapcsolókból álló áramkörök matematikai leírására ugyancsak alkalmazhatjuk az igazságfüggvényeket. Ebben az esetben célszerű a „vezet-szigetel” tulajdonságpárt tekinteni alternatívának. Egy ilyen áramkör input-csatornái a kapcsolók, amelyekre pl. elektromágneses relékkel vihetjük rá a „vezet”, ill. a „szigetel” jelet — magyarul: relékkel nyithatjuk-zárhatjuk a kapcsolókat. A kapcsolók nyitott-zárt állapota egyértelműen meghatározza, hogy a hálózat két végpontja között van-e szabad útja az áramnak. Így outputként a hálózat *vezetési állapotát* kapjuk.

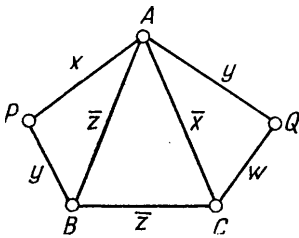
Példaként tekintünk a 3. ábrát, amelyet ugyancsak Ádám András könyvéből vettünk át. Gondoljunk el, hogy az ábra azt a szituációt mutatja, amikor a négy relé egyike sem működik. Bekapcsolva valamelyik relét, az „mehúzza” a fölötte levő kapcsolókat, ezáltal a nyitott kapcsoló záródik, a zárt kapcsoló kinyílik. A *P* és a *Q* pont közötti vezetési állapot attól függ, hogy a négy relé (*x, y, z és w*) közül melyiket (melyeket) működtetjük. Megfigyelhetjük, hogy az *x, y, z* relék két-két kapcsolót mozgatnak. Az *x* fölötti kapcsolók ellentétes helyzetűek: egyikük nyitott, másikuk zárt. Ha *x* működik, akkor a nyitott kapcsoló zárul, a zárt kapcsoló kinyílik: a két kapcsoló ellentétes helyzete akkor is megmarad. E két kapcsoló ún. *váltóállású párt* alkot. Az *y* és a *z* fölötti kapcsolópárok két-két tagja viszont *egyező helyzetű* (egyező helyzetű a relé működése esetén is megmarad): ezek ún. *egyállású párokat* alkotnak.

Ezt a hálózatot elég nehéz áttekinteni; ezért nagyon hasznos a 4. ábra, amely hálózatunk absztrakt megfelelője. Ez az ábra pusztán élékből és csúcsokból áll; a matematikában *gráfnak* nevezik. A hálózat elágazási pontjainak a gráf csúcsai felelnek meg, az elágazási pontok között elhelyezkedő kapcsolóknak pedig a gráf



3. ábra

élei. (A 3. ábra hálózatán az A betűt két elágazási pont jelölésére is használtuk, de e két pont között nincs kapcsoló, ezért e két pontot az absztrakt gráfon összevonhattuk egyetlen pontba.) Az x relé fölötti két kapcsolónak megfelelő éleket x -szel és \bar{x} -sal jelöltük: a nyitott kapcsolónak megfelelő élt x -szel, a zártnak megfelelőt pedig \bar{x} -sal (x negációjával). Hasonló módon járunk el a többi él jelölésében is.



4. ábra

Az absztrakt gráfról már könnyű leolvasni, hogy eredeti hálózatunk milyen feltételek esetén vezet. E feltételeket világosan kifejezi a hálózatot leíró igazságfüggvény is:

$$(x \& y) \vee (x \& \bar{z} \& w) \vee (y \& \bar{z} \& w).$$

Szavakban: hálózatunk akkor és csak akkor vezet, ha (a) az x, y relék működnek, vagy (b) x és w működik, de z nem működik, vagy (c) y és w működik, de z nem működik. (Ha a három feltétel valamelyike teljesül, akkor az áramkör az adott feltételben *nem* szereplő relék működésétől függetlenül vezet. Pl. ha x és y működik, akkor az áramkör az (a) feltétel szerint vezet, *függetlenül attól, hogy z és w működik-e vagy sem.*)

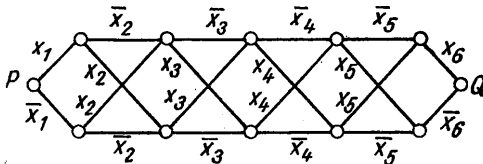
A 4. ábra grábján a P és a Q csúcsnak kiüntetett szerepe van: ezek az eredeti hálózat két pólusának (végpontjának) felelnek meg. A két kiüntetett csúccsal bíró gráfokat *kétpólusú gráfoknak* nevezik. A kétpólusú áramkörök absztrakt megfelelői bizonyos kétpólusú gráfok.

Az igazságfüggvények kétpólusú gráfokkal reprezentálhatók, és ez a reprezentálhatóság közvetítő láncszem az igazságfüggvényeknek konkrét hálózatok leírására vonatkozó alkalmazásában.

A gráfelmélet és az igazságfüggvények elmélete közötti kapcsolat számos olyan problémát vet föl, amely a technikai alkalmazások szempontjából is nagyjelentőségű. Egy ilyen probléma a következő: ha megadunk egy igazságfüggvényt, akkor általában nem egy, hanem *több* olyan kétpólusú gráf is létezik, amely e függvényt reprezentálja. Ez megfelel a következő technikai szituációnak: ha megadjuk, hogy egy tervezett áramkörnek mi a funkciója, akkor rendszerint több olyan áramkör is létezik, amely az előírt funkciót képes el látni. Előfordulhat, hogy az adott funkció tekintetében ekvivalens áramkörök közül egyik vagy másik valamilyen szempontból előnyösebb a többinél (pl. üzembiztosabb vagy olcsóbb). A legelőnyösebb áramkör kiválasztásához ismerni kellene az adott funkció ellátására alkalmas összes lehetséges áramköröket. E problémák absztrakt megfogalmazásával jutunk a következő kérdésekhez: létezik-e olyan algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja” az őt reprezentáló összes gráfot? Létezik-e olyan további algoritmus, amely adott igazságfüggvényhez „kiszámítja” az őt reprezentáló legkisebb élszámú gráfot? (A legkisebb élszámú gráfnak a legkevesebb kapcsolót tartalmazó konkrét hálózat felel meg; így ennek megtalálása egy optimizálási feladat megoldását jelenti.)

Erre a kérdésre jelenleg csak bizonyos

speciális esetekben ismerjük a választ. Egy példa arra az esetre, amikor a válasz pozitív: szerkesztendő egy 6 relé vezérelte áramkör, amely pontosan akkor vezet, amikor párosszámú relé (tehát a 6 közül 0, 2, 4, vagy 6) működik. A feladat optimális (legkevesebb kapcsolót tartalmazó) megoldását az 5. ábra gráfja szemlélteti. A jelölések hasonlóak a 4. ábra jelöléséhez. A 6 relé rendre az $x_1, \bar{x}_1; x_2, \bar{x}_2; \dots; x_6, \bar{x}_6$ jelzésű élekkel reprezentáltak kapcsolókat működteti. (A köröcskével *nem* jelölt kereszteződésekben a vezetékek nem érintkeznek egymással.)



5. ábra

Ádám András könyvének második része az igazságfüggvényeknek kétpólusú gráfokkal való realizálásához kapcsolódó problémákat tárgyalja. Ennek keretében megtaláljuk az imént fölvetett kérdések (és más rokon kérdések) részletes elemzését, a már kivizsgált problémák megoldásával, és kitekintéssel a még megoldatlan problémák felé.

A könyv kiemelkedő értéke, hogy tárgyának szinte teljes, összefoglaló jellegű monográfiája. A tartalmazott eredmények többsége korábban csak cikkek alakjában jelent meg, így a könyv tanulmányozása néhány tucat, a legkülönfélébb (és gyakran nehezen hozzáférhető) folyóiratokban megjelent cikk felkutatása alól mentesíti az olvasót. Ezért Ádám András könyve nagy jelentőségű mindazok számára, akik az igazságfüggvények elméletével foglalkoznak, vagy meg akarnak ismerkedni. Értékét csak növeli rendszeres, áttekinthető

tárgyalásmódja, továbbá az, hogy mind a fogalmak bevezetése, mind a tételek bizonyítása terén általában nagyobb részletességgel jár el, mint a művében idézett cikkek szerzői. Ezzel biztosítja munkájának „olvasmányosabb”, könnyebben követhető karakterét, anélkül, hogy ezzel a matematikában megkövetelt precizitás rovására engedményt tenne.

Az igazságfüggvények elméletének kidolgozásával kiemelkedő matematikusok foglalkoztak és foglalkoznak ma is. A szerző maga is az elmélet kiváló művelői közé tartozik, ezt bizonyítja az is, hogy az elmélet számos problémájának megoldása tőle származik. Könyvében több saját eredményét is megtaláljuk, köztük egy eddig publikálatlan tételt is.

Noha Ádám András munkája számos olyan eredményt is tartalmaz, amely a műszaki-kibernetikai alkalmazások szempontjából nagyjelentőségű, téves volna könyvét, teszem azt, „a logikai áramkörök tankönyvének” tekinteni. Arra vonatkozóan, hogy a könyv *kiknek szól*, leghelyesebb magát a szerzőt idézni:

„Ez a könyv mindenekelőtt azokhoz az elméletileg képzett matematikusokhoz szól, akik vagy az igazságfüggvények elmélete terén kívánnak kutatómunkát végezni, vagy e terület leglényesebb eredményeivel óhajtanak alaposan megismerkedni. Valószínűleg hasznos lehet egyes, a gyakorlati alkalmazások terén működő matematikusoknak is, továbbá olyan tudósoknak, akik bár nem matematikusok, de járatosak a matematikában, és munkájukban alkalmazni kívánják az igazságfüggvények elméletét.”

Ádám András könyve komoly nyeresége a nemzetközi matematikai szakirodalomnak, és értékes hozzájárulást jelent a magyar matematika nemzetközi tekintélyének növeléséhez is. A könyv izléses kiállítása és gondos technikai kivitelezése (le számítva a 24. ábra bosszantó „fejreállítást”) az Akadémiai Kiadót dicséri.

Ruzsa Imre

Egy marxista nyelvfilozófia körvonalai¹

A nyelv témája nem véletlenül került napjainkban a filozófia és egy sor szaktudomány érdeklődésének homlokterébe: olyan lényeges tudományelméleti problémák koncentrálnak benne, melyek megoldása elengedhetetlen a tudományos-

technikai forradalom korszakában. A nyelv filozófiai szempontból való kutatását — mint közismert — a bécsi kör tagjai kezdeményezték, s tekintették nemcsak a maguk, hanem általában a filozófia főfeladatának. Ma már elmondható, hogy — természetesen távolról sem abban az értelemben, ahogy pl. a logikai pozitívizmus vagy a „Linguistic Philosophy” képviselőinél

¹ Erhard Albrecht: *Sprache und Erkenntnis*. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1967. 328 o.

megfigyelhető — a nyelv-problematika — nyelv és gondolkodás logikai-ismeretelméleti összefüggése, a nyelvnek a megismerési folyamatban játszott aktív szerepe stb. — a marxista filozófiai kutatások elméletileg legjelentősebb témái közé tartozik. A Schaff, G. Klaus stb. művei után a nyelv ilyen szempontból történeti marxista vizsgálatahoz jelentős mértékben járul hozzá E. Albrecht munkája.

Albrecht mindenekelőtt egy marxista „nyelvfilozófia” feladatait igyekszik felvázolni, magán a „nyelvfilozófia” kifejezésen „a nyelv legáltalánosabb értelemben vett filozófiai problematikáját” értve. A filozófia e szakdiszciplinájának a nyelvészet fogalmaival és elméletével, illetve metodológiájával van dolga, tehát — mint mondja — „hasonlít valamennyi filozófiai speciáldiszciplinához, azokhoz, melyek a matematika, a fizika, a pszichológia stb. filozófiai problémáit kutatják”. (24. o.)

Az ilyen értelemben vett marxista nyelvfilozófia aktuális feladatait az Otto Friedrich Bollnow *Aspekte der gegenwärtigen deutschen Philosophie (Universität)*, 8/1965) c. cikkében kifejtett gondolatokkal polemizálva a következőkben összegezi a szerző: először meg kell vizsgálni azt a humboldti tételt, hogy „az ember nyelve határai közé van zárva”; másodsor: bírálni kell az olyan elképzeléseket, mint a Whorf-féle lingvisztikai relativitáselmélet. Itt merül fel nyelv és valóság viszonyának problémája, az a kérdés, hogy mennyiben alkalmazható a visszatükrözési elmélet a nyelvre, illetve tekinthető-e a nyelv a valóság „leképezésének”. Albrecht Schaffra támaszkodva rámutat, hogy a kérdés megoldása különös nehézségekbe ütközik: a szójel hangalakja — mint mondja — nem tükröz vissza semmit, de a „visszatükrözés tartalmával” kapcsolatos kérdés akkor is nyitott marad, ha „a szójelet olyan egységnek fogjuk fel, amely az anyagi hordozóból és a jelentésből áll”. (22. o.) Harmadszor a nyelvnek világképünkre gyakorolt hatásával, negyedszer azzal a fontos pragmatikai problémával kell foglalkozni, melyet „a szó hatalma” kifejezés jelöl, s mely Bollnow szerint egy általános antropológia keretei között vizsgálható. Az ötödik pont is pragmatikai jellegű: Bollnow szerint a szónak nemcsak a külső valóság, hanem önmagunk, saját emberi fejlődésünk fölött is van hatalma. Albrecht felhívja a figyelmet arra, hogy a történelmi materializmus régen rámutatott az emberről való és a nyelvfejlődés összefüggéseire, de egyben hangsúlyozza a nyelvfejlődésnek a társadalmi fejlődéstől való függőségét is. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata szintén a marxista nyelvfilozófia fontos feladata.

Mielőtt az így vázolt aktuális feladatokat részletesen tárgyalná, illetve kifejtené saját álláspontját, a szerző filozófiatörténetileg áttekinti a nyelv és a logika közötti kapcsolatról alkotott felfogásokat, bemutatva az antikvitás, a középkor, majd Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl, Frege, Russell idevágó nézeteit. Egy külön fejezetet — *Nyelvfilozófia és nyelvpszichológia* — szentel annak megvilágítására, hogy a lingvisztika mellett mely szaktudományokra támaszkodhat a nyelvfilozófiai kutatása. Nem tagadja az emócionális tényező fontos szerepét a nyelvben, de elvet minden olyan próbálkozást, mely a nyelv kutatásának súlypontját a logikai oldalról a pszichológiára vagy az esztétikaira helyezi, ahogy ez misztikus formában Meister Eckhartnál, J. G. Hamannnál vagy, szekularizált változatban, Cassirernél, Sapirnál, Heideggernél, S. K. Langernél látható, illetve korábban a főleg életfilozófiai beállítottságú gondolkodóknál (Bergson, Bally, Delacroix, Dilthey stb.) megnyilvánult. E felfogásokkal szemben a pszichológiai, szemészeti stb. kutatások adataira hivatkozik, melyek megmutatják, hogy a gondolkodás és nyelv fejlődése szorosan összekapcsolódik, elválaszthatatlan egymástól. A nyelv és gondolkodás e szoros összefüggéséről való gondolat fényében bírálja a szerző Vigotszkijnek azt az elképzelését, hogy az intelligencia fejlődésében mind az onto-, mind a filogenezis esetében kimutatható egy nyelv előtti fázis, a nyelv fejlődésében pedig egy intelligencia előtti fázis. Vigotszkij tézise szerint azokban a nehézségekben leli magyarázatát, melyek a gondolkodás lényegének felfogásával függnek össze: a mindennapi nyelvhasználatban a gondolkodás szóval gyakran a tudati folyamatok egészét jelölik. De gondolkodás a szó tulajdonképpeni értelmében csak fogalmak és ítéletek (kijelentések) segítségével mehet végbe, az utóbbiak pedig előfeltételezik a nyelvet.

Albrecht hasonló alapon bírálja H. Lauenernek *Die Sprache der Philosophie Hegels mit besonderer Berücksichtigung der Ästhetik* c. könyvében kifejtett azon gondolatát, hogy a művészet nem mindennek a kifejezésére alkalmas, mert „ott vannak a határai, ahol a nyelv elkezdődik”. Művészet és tudomány e szembeállítását, mely Kant és Hegel esztétikájából származik, Albrecht tarthatatlannak véli, mert nem különíthető el egymástól érzelem és értelem. Az intellektuális tükrözés és kifejezés nem tagadható meg a művésztől, még a zenétől sem, ahogy ezt pl. — mint rámutat — Vanszlov is bizonyítja. Ugyanakkor persze Albrecht hangoztatja, hogy feltétlenül vizsgálni

kell a nyelvhasználatnak azt a különbségét, mely a tudományos művekben és a művészi alkotásokban fellelhető: „Tagadhatatlan — mondja erről többek közt —, hogy a költészet nyelve a szavak többértelműségén alapszik”. (33. o.) Álláspontja e tekintetben nem különbözik attól, amit Galvano della Volpe fejt ki (vö. *Critica del Gusto*, 2^a edizione, Feltrinelli, Milano 1964).

A pszichologizmust, esztétizmust stb. végül a nyelv keletkezése kérdésében is elveti. Hangsúlyozza, hogy a nyelv semmiképpen sem az emocionális élmények kifejezésének szükségletéből, hanem csakis a kollektív tevékenységként lehetséges társadalmi termelőtevékenység szükségleteiből, a valóság objektív összefüggéseinek megjelölésének és kommunikálásának céljából keletkezett.

A továbbiakban a nyelvnek az absztrakciós folyamatban betöltött szerepét, az absztrakciós folyamat kibernetikai, információelméleti aspektusait, majd nyelv, logika és valóság összefüggéseit, ezen belül a szó-jel és a visszatükrözés, a logika és a nyelvstruktúra, a szemantikai és szintaktikai nyelvanalízis problémáit elemzi. Különös figyelmet érdemel a szó-jel és a visszatükrözés problémáinak szentelt rész, ebben vállalkozik ugyanis a bevezetőben a marxista nyelvfilozófiának tulajdonított egyik feladat pozitív megoldására.

Albrecht — helyesen — a visszatükrözési funkcióban látja a nyelv ismeretelméleti jelentőségét: „A jel mint leképezés (Abbild, Model) az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban”. (162. o.) A visszatükrözési funkcióban ilyen értelmezése azonban már problematikus, végső soron nem különbözik a megszokott pozitivistá állásponttól. Albrecht úgy szeretné áthidalni az nehézséget, hogy rámutat: a pozitívizmus valóságon nem az objektív anyagi valóságot, hanem az érzetkomplexumok összességét érti. Ez a különbség valóban fennáll, de a valóságnak — a leképezés tárgyának fenti — meghatározása a jelzett problémán nem segít, ami különösen kitetszik a következőkből: „ha a nyelvbeli jel visszatükröző funkciójáról beszélünk — mondja a szerző —, ez csak a mondat esetében ismerhető el... A mondat mint jel az objektív valóság struktúráinak visszatükrözése nyelvi struktúrákban”. (166. o.) Itt szembevetendő, hogy Albrecht a visszatükrözési funkciót a gondolkodástól elszakított nyelvről állítja, még akkor is, ha így ír: „A nyelv és a gondolkodás struktúrái szorosan összefüggnek és a visszatükrözött valóság struktúrájával szemben függő viszonyban vannak” (165. o.), ti. ebben az utóbbi esetben is a nyelv és

gondolkodás formái oldalainak összefüggéséről beszél, s ezekről állapítja meg, hogy tükrözik a valóságot, holott a valóság visszatükrözését a gondolatok (fogalmak, ítéletek) tartalma jelenti. Az, hogy a gondolkodás *struktúrája*, aminek kétségtelven megfelel a nyelvi szerkezet, tükrözi a valóságot, előfeltételezi egyébként a gondolkodási törvények nem egyértelműen elfogadott képmás-konceptióját, amire épp ezért nem lehet még elméletet építeni (vö. Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában, Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.)

Úgy tűnik, a visszatükrözési elmélet e vonatkozásai kérdésében Albrecht nem tudja meghaladni A. Schaff álláspontját, aki szerint „A visszatükrözési elmélet elveti mindkét szélsőséges megoldást: azt is, amely a nyelvet pusztán konvención alapuló terméknek, a nyelven kívüli tényezők hatásától függetlennek tartja, s azt is, amely a nyelv struktúrájában a valóság struktúrájának képét látja”. (*Bevezetés a szemantikába*, Bp. 1968. 234. o.) Érdemes idézni Schaffnak a mondat szerepével kapcsolatos véleményét is, amihez Albrecht adott kérdéssel való véleményének megítélésében nincs mit hozzátennünk: „A valóságnak a nyelvben jelentkező visszatükrözése nem abban áll, hogy a mondat részeinek viszonyai megfelelnek a valóság elemei közti viszonyoknak (kiemelés — K. J.). A valóság különböző elemekre bontása mesterséges, és az absztrakció terméke. A részekre bontás ezenkívül különbözőképpen fest a különböző nyelvekben, ami nem akadályozza sem a valóság megismerését, sem az erről való kommunikációt”. (*Id. mű* 235. o.) Schaff nem egyszerűen a nyelv, hanem a *nyelv-gondolkodás*, a nyelvben, *csak a nyelv által létező gondolkodás* visszatükröző funkciójáról beszél. Ennek értelmében nemcsak a mondat által létező ítélet (Albrechtnél *a mondat maga*), hanem a szóban, a szó által létező *fogalom* is tükrözi a valóságot.

Ez átvezet a szorosan a visszatükrözés-problematikával kapcsolatos következő kérdéshez, a szemantika központi fogalmának, a jelentésnek a kérdéséhez. Tulajdonképpen a jelentés meghatározásától függ a nyelv visszatükrözés-funkciójával kapcsolatos minden álláspont, így Albrecht álláspontja is.

Albrecht elveti a több logikus és filozófus, többek közt Schaff és Klaus által képviselt álláspontot, amely szerint nincs külön szó-jelentés és fogalom, hanem jelentés és fogalom egybeesik. A szó vagy a morféma mint nyelvi egység a *nyelvi jelentés* hordozója, s ehhez csatlakozik egy *logikai-ismeretelméleti értelemben vett jelentés*.

Az előbbi a szó strukturális oldalaként fogható fel, s arra a szerepre korlátozódik, melyet az illető szó egy adott nyelvben tölt be, az utóbbi pedig a szó gnoszológiai aspektusát képviseli. E megkülönböztetés egybeesik a nyelvi jelek Marty által auto-szemantikus és szinsemantikus jelekre való felosztásával. A szerző idézi a fogalom és jelentés azonossága ellen Galkina-Pedoruk által felsorakoztatott érveket, pl. azt, hogy a jelentés a nyelvtörténet, a fogalom az ontogenezis során alakul ki; a jelentés lehet, a fogalom nem lehet poliszemantikus; a jelentésnek van voluntatív-émocionális komponense, a fogalom tisztán racionális; a szó-faj-jelentés kapcsolat nyelvről-nyelvre más, a fogalom minden nyelvben azonos; az egyik a lingvisztika, a másik a logika és ismeretelmélet tárgya stb. (ld. 170. o.); majd bírálja Schafföt, amiért jelentés és fogalom külön tényezőként való elismerését objektív idealista felfogásnak tartja. Az itt felsorakoztatott gondolatok végeredményben azokat a hagyományos érveket képviselik, melyeket Schaff úgy bírált, hogy azon álláspont hívei, „akik vagy a fogalmat vagy a jelentést eigenpsychisch-ként kezelik, s ennek megfelelően a „fogalom-jelentés” pár másik tagját interszubjektíve adottnak alakítják át, ténylegesen más viszonyt tartanak szem előtt: a konkrét... pszichikus aktus viszonyát a... számos tényezőből elvonatkoztató megismerő reflexió olyan alkotásaihoz, mint a fogalom vagy a jelentés”. (209. o.) Úgy tűnik, Schaffnak igen nyomós az az érve, hogy „nincs külön gondolkodási folyamat és a nyelvi folyamatok átélésének külön folyamata” (206. o.), az ellenkezőnek az állításával ugyanis a fogalom önálló entitásként való tételezésének hibájába esnénk. Másfelől viszont Albrecht jogosan mutat rá, hogy Schaff pozíciójának mindenképpen van gyenge pontja, nem tudja ugyanis kikerülni ő sem autoszemantika és szinsemantika objektíve fennálló különbségét, s ennek megfelelően kénytelen felvenni egy ún. grammatikai jelentést, amely viszont semmiképpen sem eshet egybe a fogalommal. Az ebből adódó dilemmát Schaff csak úgy oldhatja fel, hogy a grammatikai jelentést abszolúte elválasztja a jelentéstől, vagyis nem sorolja egyáltalán a jelentés fogalma alá. Ez pedig kétségtelenül a különböző nyelvek történetéből vett egyszerű példákkal is könnyen cáfolható, merő szétválasztás. A lengyel filozófus tézisei e pontjának gyengesége viszont nem jelenti azt, hogy a jelentés és fogalom azonosságára vonatkozó elgondolásait az általa már figyelembe vett, sok tekintetben jogosan bírált hagyományos érveléssel megnyugtató módon el lehet utasítani.

(A grammatikai jelentés és az általában vett, a fogalommal azonosított jelentés Schaffnál meglevő szétválasztása még mindig kevesebb problémát vet fel, mint a jelentés és fogalom merev szembeállításása. Ez utóbbi felfogásból a fogalom hiposztázálása, interszubjektíve adottként való elfogadása következik, s ez objektív idealizmus.)

Könyve utolsó fejezetében — *Nyelv-analízis és Linguistic Philosophy* — a neopozitívizmus (főleg Carnap és Wittgenstein), illetve az újabb polgári nyelvtéóriák (Katz, Chomsky stb.) nézeteit értékeli a szerző. Bírálja a neopozitívizmus igazságfogalmát, az ítéleteknek ezen igazságfogalomból adódóan tudományos kijelentésekre és értékítéletekre való felosztását, tudomány és világnézet szembeállítását. Részletesebben elemzi az értékítéletek természetét, elismerve, hogy „vannak különbségek az értékítéletek és a tiszta megismerési ítéletek között”, pl. „a fa szép” és „a fa zöld” kijelentés között. (223. o.) Az előbbihez hasonlók főleg a művészet és a morál területén fordulnak elő. A művészi kijelentések esetében, pl. egy irodalmi alkotásban, nem valódi kijelentésekkel van dolgunk, de — mint mondja — „a művész vagy író eszméit mint egészet konfrontálni lehet a valósággal, és ebből le lehet vezetni a művészet igazság-funkcióját” (uo.). A kétféle ítélet típus között nincs ellentét, csupán a valóság összefüggéseinek és tárgyainak megragadásában különböznek: a morál és művészet kategóriáit ugyanis a szubjektum és objektum elválaszthatatlan egysége jellemzi. Abból a tényből, hogy a kétféle ítélet típus nem ellentétes egymással, következik művészet és tudomány szembeállításának a lehetősége is (ugyanakkor, amikor természetesen elismerjük a köztük fennálló tényleges különbségeket). „Tudomány és művészet vonatkozási rendszere — írja Albrecht — a valóság, vagyis a reális külvilág. Ami a művészetet és a tudományt összeköti, nem más, mint a megismerés-probléma.” Ebből következett arra, hogy „csak a marxista ismeretelmélet, a materialista visszatükrözés-elmélet alapján lehetséges a szocialista realizmus kritériumait, értékeit megalapozni és a szubjektívizmust a művészetben túlhaladni”. (224. o.)

Albrecht — mint látható — nem mulasztja el, hogy megtalálja azokat a kapcsolódási pontokat, melyek a nyelvfilozófiai problematikát a valóság más területeit leíró tudományokkal, illetve egyéb visszatükrözési formákkal összeköti. Ezt az ismeretelméleti megalapozottság, a polgári nyelvfilozófiák (a két legbefolyásosabb áramlat: a neopozitívista és az analitikus

irányzat) árnyalt értékelése, a marxista filozófia előtt álló aktuális feladatok felismerése mellett műve legfőbb értékének tekinthetjük. Ugyanakkor — mint a mondatokból talán kitűnik — e mű is bizonyítja, hogy a marxista nyelvfilozófiában

a legfőbb szemantikai probléma (az egyéb területek, pl. a pragmatika kidolgozatlan-sága mellett) nincs megnyugtatóan megoldva: gondolunk elsősorban a nyelv visszatükrözési funkciójának és a jelentésnek a kérdésére.

Kelemen János

C. Ginét: Az érzetszavak jelentéséről¹

Néha úgy tűnhet — és a hagyományos filozófiában többen expliciten ki is mondták —, hogy azt, hogy mi egy érzéklet, csak az tudhatja, aki éppen rendelkezik vele. Ebben az esetben azonban el kellene fogadnunk azt, hogy nem tudhatjuk, hogy az az érzettípus, amelyet pl. a „viszketés” szón értünk, azonos-e azzal a típussal, amelyet mások értenek ugyanezen a szón. Mivel mi nem tudjuk másoknak, és mások sem tudják nekünk megmutatni, hogy mit értünk, illetve mit értenek a „viszketés” szón, ezért úgy tűnhet, hogy sohasem tudhatjuk más emberek érzetszavainak jelentését és mások sem a mieinkét; azaz érzetszavaink jelentése szükségképpen privát, személyes kellene hogy legyen.

A fenti érvelés — mondja Ginét —, bár szépen hangzik, de alapvetően elhibázott. Ugyanis többek között az következne belőle, hogy abban a szituációban — és vagyük észre, hogy ez a szituáció két részből tevődik össze: egyrészt egy természetes viselkedési reakcióból, másrészt a nyelvi reakcióból, a mondatból —, amelyben egy ember büzgön dörzsöli az orrát, és kijelenti, hogy „úgy látszik, nem tudok megszabadulni ettől az átkozott viszketéstől!” és egy másik ember ugyanezt teszi, az egyik nem tudhatja, hogy mit érez a másik, miért és mire alkalmazza a mondott kifejezést. Egy ilyen következményt azonban nem lehet elfogadni, s így nem lehet elfogadni azt sem, amiből ez következne.

A fenti hagyományos filozófiai probléma — amely az ún. privátnyelv-probléma egyik része — megoldásának kulcsa a következő kérdésben rejlik: mi teszi lehetővé, hogy a nyelv egy részlete (egy szó vagy egy hosszabb kifejezés) az érzéklet egy típusát jelentse. A mindennapos nyelv egy-egy szava, pl. „viszketés”, „fájdalom”, valamint a különleges érzéklet leírására szolgáló hosszabb kifejezések pl. „úgy érzem, mintha ólomból lett volna a lábam” stb. alkotják az érzéklet vagy érzetek szótárát. A hosszabb kifejezések esetében egy dolog minden további elemzés nélkül

világos: szavaiknak van egy elsődleges, olyan használatuk, melynek során nem érzetekkel kapcsoljuk össze őket, hanem a külvilág tárgyaival vagy ezek észlelhető tulajdonságaival. A másodlagos, az érzetekkel kapcsolatos használatban természetesen nem szó szerint értjük e szavakat; bizonyos esetekben valamilyen homályos hasonlóság miatt használjuk őket érzetek leírására, mint az előző példában, más esetekben pedig azért, mert elsődleges használatuk azt írja le, mi okozná normális esetben vagy mit jelezne előre a leírt érzet (pl. „sós ízt érzek a számban”, „hányingerem van”).

Ahhoz, hogy tudjuk, miként jelentenek ezek a kifejezések érzettípusokat, nem pedig egy individuum privát érzeteit, meg kell válaszolnunk azt az általános nyelvfilozófiai kérdést, hogy miként jelentenek a szavak valamilyen tárgytípust. Ennek megválaszolásához először azt kell megvizsgálunk, miként lehetséges az, hogy egy szó bizonyos típusú tárgyakra korrekten alkalmazható, másokra pedig nem. A válasz minden bizonnyal tartalmazza azt, hogy ehhez tudnunk kell, milyen evidencia elégséges a szó alkalmazásához, milyen procedurák vannak lefektetve az adott nyelvi gyakorlatban az illető tárgy megítéléséhez. Általában ahhoz, hogy egy terminus jelentését tudjuk, ismernünk kell azokat a szabályokat, amelyek előírják, hogyan nyerjük a szó alkalmazása mellett vagy ellen szóló evidenciát. Néhány — de nem szükségképpen az összes — ilyen szabály minden bizonnyal definiálja is az illető tárgytípust. Ha a definiáló szabályok vagy procedurák közül valamelyik alkalmazása sikerrel jár, akkor ez a procedura vagy szabály az illető nyelvi kifejezés kritériuma lesz.

Ha ezeket az általános megfontolásokat az érzetnyelvre alkalmazzuk, akkor azt találjuk, hogy annak tudása, hogy az érzetnyelv egy kifejezése mit jelent, semmiképpen sem lehet privát és közölhetetlen dolog. *Ugyanis világosan kell látni, hogy ha egyáltalán van valamilyen procedura annak meghatározására, hogy egy érzéklet milyen típusú, akkor ennek tartalmaznia kell az*

¹ *Philosophical Review* Vol. LXXVII. 1. sz. 3—25. o.

érzékletekkel összekapcsolt „külső” tényekre való hivatkozást; olyan tényekre, amelyek az érzéklet alanyán kívüli személyek számára is elérhetők.

Ha a kritériumalkotó procedura, amelylyel a szubjektum megítéli érzékleteit, mindig csak valami privát és csak általa használható lenne, akkor ez a privátosság a legvilágosabban ott lenne látható, ahol a szubjektum érzetpárok típusazonosságáról beszél (pl. „ma pont úgy fáj a fejem, mint tegnap”), de nincs olyan külső testi feltétel, természetes viselkedési reakció, amely a típusazonosság kritériumául szolgálhatna. Ilyen esetekben (pl. a színérezeteknél) a típusazonosság kritériuma a szubjektum nyelvi gondolkodása vagy hajlandósága a nyelvi gondolkodásra; az, hogy gondolkodása segítségével helyesnek tartja azt mondani, hogy érzékletei azonosak. Az „azonostípust, azonosféle” kifejezések csak akkor alkalmazhatók az érzetekre, ha alkalmazásuk a mondott kritériummal rendelkezik. Ez a kritérium csak akkor töltheti be funkcióját, ha az érzetekkel összekapcsolt bizonyosféle külső tények azonoságkritériumokként szerepelnek más esetekben.

Az érzetek típusazonosságának kritériuma nem elégséges az érzettípusok megkülönböztetésére, másszóval: a típusazonosság kritériuma nem azonos a típuskritériumával, de nem is független tőle. Azt lehet mondani, hogy az érzetek típusainak

—legalábbis a mi nyelvi gyakorlatunkban — az érzetekhez csatlakozó nyelvi és természetes reakciók az elsődleges kritériumai. A nyelvi reakciók, úgy látszik, minden nyelvi gyakorlat szükséges összetevői; míg a természetes reakciók nem látszanak azoknak. A mi nyelvi gyakorlatunkban azonban a természetes reakciók elsődlegesen fontosak, bár szám szerint nincs sok belőlük; ugyanis sokkal több egymástól különböző érzékletet lehet a nyelvvel leírni, mint ahányra különböző, szignifikáns módon reagálni lehet; általában mindannyian csak úgy válunk képessé kijelenteni, hogy bizonyos típusú érzetekkel rendelkezünk, hogy használjuk az illető érzettípushoz csatlakozó természetes reakcióinkat (pl. először vakarózunk, ha viszketést érzünk; sírunk vagy kiáltunk, ha fáj valami stb.).

Összegezve tehát: az érzékletek típusait definiáló szabályok között található az érzetszavak alkalmazási kritériumai (verbális és természetes reakciók az érzetekre), ezeket nemcsak az érzéklet alánya, hanem más emberek is tudhatják, vagy tudják is. Ezzel természetesen megalapozást nyer az az állítás, hogy az érzéklettípusok specifikálásra használt szavak jelentését nemcsak a szubjektum tudhatja, hanem az adott nyelvi gyakorlatban résztvevő más személyek is.

(l. m.)

Filozófiai bibliográfia

(A magyarországi könyvtárak új szerzeményei 1968. első félévében az Országos Széchényi Könyvtár Külföldi Könyvek Gyarapodási Jegyzéke alapján)

I.

Összefoglaló művek, enciklopédiák, kézikönyvek, lexikonok, szótárak, bibliográfiák

The American Philosophical Society. Yearbook 1966. Philadelphia. 1967. 863 p. B 3

A modern introduction to philosophy. Readings from classical and contemporary sources. Ed. P. Edwards etc. New York—London. The Free Pr., Macmillan. 1966. XV, 797 p. (The Free Pr. textbooks in philosophy.) P 1

Bibliographia antiqua. Philosophia naturalis. Ed. R. J. Forbes. Suppl. 2. 1950—1960. Nos. 13241—15234. Leiden. Nederlands Inst. voor het Nabije Oosten. 1963. 72. p. B 2

Ferrater Mora, J.: Diccionario de filosofía. 5. ed. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.

1965. 2 db. Tom. 1. A—K. Tom. L—Z. B 2

Filoszofszkaja énciklopedija. Red. F. V. Konsztantinov. Moszkva. Szov. Énciklopedija. 1960—1967. 4 db. Tom 1. A—Didro. Tom 2. Diz”junkeija-Komicseszko. Tom 3. Kommunizm-Nauka. Tom 4. Nauka logiki-Szigeti. (Énciklopedii, szlovvari, szpravocsniki.) B 503, D 1, G 1

Julia, D.: Dictionnaire de la philosophie. Paris. Larousse. 1964. 320 p. (Les dictionnaires de l’homme du XX. siècle.) D 1

Mourre, M.: Dictionnaire des idées contemporaines. 2. nouv. éd. mise à jour. Paris. Univ. 1966. 712 p. B 10, D 1

Nord-Sud Colloque, tenu les 16 et 17 septembre 1965 à Copenhague à l’occasion de la 8. Assemblée Générale du Con-

seil International de la Philosophie et des Sciences Humaines. Copenhague. Munksgaard. 1967. 82 p. B 965

II.

Dialektikus és történelmi materializmus

- Baumgarten, A.*: Vom Liberalismus und Sozialismus. Berlin. Akad.-Verl. 1967. 127 p. B 2
- Bosnjak, B.*—*Dantine, W.*—*Calvez, J. Y.*: Marxistisches und christliches Weltverständnis. Freiburg etc. Herder. 1966. 168 p. (Weltgespräch. Selbstkritik des 20. Jahrhunderts. Schriften 2. No. 1.) B 2
- Disputation* zwischen Christen und Marxisten. Hrg. M. Stöhr. München. Kaiser. 1966. 271 p. B 2
- Filoszofija esztesztvoznania*. Vűp. 1. Avtorű: L. B. Bazsenov, K. E. Morozov, M. Sz. Szluckij. Moszkva. Politizdat. 1966. 412 p. B 11
- Fiűer, Z.*: Otűzky byti a existence. Praha. Svobodne Slovo. 1967. 174 p. (Zivű myűlenky 12.) B 2
- Fiűer, Z.*: Utűcha z ontologie. Substanűni a nesubstanűni model v ontologii. Praha. űSAV. 1967. 270 p. Nűmet kiv. B 2, B 3
- Gembala, R.*: Prűce a kultura k dialektice objektivních a subjektivních strűnek vyvoje spoleűnosti. Praha. űSAV. 1965. 226 p. B 2
- Glezerman, G. E.*: Isztorieszskij materializm i razvitie szocialiszticeszkogo obcseszstva. Moszkva. Politizdat. 1967. 302 p. B 2, B 3, B 12, Sz 1
- Goffensefer, V. C.*: Iz isztorii marksziszt-szkaj kritiki. Pol' Lafarg i bor'ba za realizm. Moszkva. Szov. Piszatel'. 1967. 449 p. B 3
- Gramsci, A.*: Quaderni del carcere. 4. Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno. 5. ed. Torino. Einaudi. 1964. XXII, 371 p. B 36
- Gricenko, I. I.*: Logiceszskoe i isztorieszskoe; — kategorii materialiszticeszkaj dialektiki. Moszkva. Izdat. Műszl'. 1967. 94 p. B 2
- Gulanjan, H. G.*: Marksziszt-szkaja műszl' v Armenii (v konce XIX—nacsale XX veka.) Erevan. Izdat. Ajasztan. 1967. 159 p. B 2
- Gulian, C. I.*: Problematica omului. (Eseu de antropologie filozoficű.) Bucureűti. Ed. Politicű. 1966. 243. p. (Biblioteca de filozofie űi sociologie.) B 2
- Hűndel, A.*: Wahrheit — ein Problem? Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1964. 132 p. (Taschenbuchreihe unser Weltbild 28.) P 1
- Haszacsin, F. I.*: Voproszű teorii poznanija dialekticeszkogo materializma. Moszkva. Vűszsaja Skola. 1967. 325 p. B 2, B14
- Heintel, P.*: System und Ideologie. Der Austromarxismus im Spiegel der Philosophie Max Adlers. Wien—Műnchen. Oldenbourg. 1967. 412 p. (űberlieferung und Aufgabe 5.) B 2
- Holz, H. H.*—*Kofler, L.*—*Abendroth, W.*: Gesprűche mit Georg Lukács. Reinbek b. Hamburg. Rowohlt. 1967. 133 p. B 1
- Hűrz, H.*: Werner Heisenberg und die Philosophie. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1966. 229 p. P 1
- Kommunizim* i formirovanie naucsnoego mirovozzrenija maszsz. Red. E. M. Babozova etc. Minszk. Vűsejsaja Skola. 1966. 298 p. B 2
- Kosing, A.*: Wissenschaftstheorie als Aufgabe der marxistischen Philosophie. Berlin. 1967. 31 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1967. No. 1.) B 2
- Kraszin, Ju. A.*: Lenin, revolucija, szovremennoszť. Problemű leninszkaj teorii szocialiszticeszkaj revolucii. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 562 p. B 2
- Lekovic, D.*: Marksizam i filozofija. Beograd Inst. za Izuű. Radnickog Pokreta. 1967. 479 p. (Razvoj socijalistieke misli. Studije i monografije.) B 3
- [*Li Cu-peng*] *Li Tsou-peng*: Un contre dix sur le plan stratűgique, dix surcontre un sur le plan tactique. A propos des idűes du camarade Mao Tsű-toung sur la stratűgie et la tactique de la guerre populaire. Peking. Ed. en Langues űtrangűres. 1966. 45 p. B 8
- Lukács [Gy.] G.*: Lenin. Studie űber den Zusammenhang seiner Gedanken. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 99 p. (Soziologische Essays.) B 1
- Lukács Gy.*: Metafizyka tragűdie. Praha. űsl. Spisovatel. 1967. 187 p. (Dilna 27.) B 1
- Lukács [Gy.] G.*: Realism in our time. Literature and the class struggle. New York—Evanston. Harper and Row. 1964. 135 p. (World perspectives 33.) B 1
- Makarov, A. D.*: Isztoriko-filozofszkoe vvedenie k kurszű marksziszt-szko-leninszkaj filozofii. 2. izd. Moszkva. Izdat. Műszl'. 1967. 421 p. B 3
- Markov, N. V.*: Cselovek i proizvodstvű. Filozofszkű—űkonomiceszkij ocserk. Moszkva. Szov. Roszszija. 1965. 158 p. B 4
- Műrkus Gy.*: Der Begriff des „menschlichen Wesens“ in der Philosophie

- des jungen Marx. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 156—194. p. B 1
- Materialism istoric*. Manual. Red. C. Borgeanu etc. Bucureşti. Ed. Politică. 1967. 391 p. B 2
- Metodiceszkoe* poszobie po filozofii. Dlja skolnoznov marksizma—leninizma. Red. A. A. Szudarikova. Moszkva. Politizdat. 1967. 301 p. B 2
- Musolino, R.*: Marxismo ed estetica in Italia. Palermo. Ed. Riuniti. 1963. 150p. (Enciclopedia tascabile 73.) Sz 1
- L'oeuvre de jeunesse de Marx et Engels* dans les études publiées de 1945 à 1963/1964. Collab. I. Mészáros, A. Oltványi. — Milano. Ist. G. Feltrinelli. Annali. 7. Milano. 1965. 215—351. p. B 1
- Planty—Bonjour, G.*: Les categories du materialisme dialectique. L'ontologie soviétique contemporaine. Dordrecht. Reidel. 1965. VI. 206 p. (Sovietica. Monographies de l'Institut de l'Europe Orientale à l'Université de Fribourg/Fribourg/Suisse.) Sz 1
- Protiv fal'szifikatorov marksizmsztsztko-leninszskoj filozofii. Red. V. A. Vazjulín etc. Moszkva. Univ. 1967. 158. p. B 2
- Sztruktura* i formü materii. Red. M. E. Omel'janovszkij. Moszkva. Izdat. Nauka 1967. 646 p. (Dialekticeszkij materializm i szovremennoe esztesztvoznanie.) P 1
- Teziszü* dokladov kafedr filozofii i naucnogo kommunizma k 19. Universzitet-szskoj Naucnoj Konferencii (maj 1965 goda). Red. V. A. Masz'ko. Uzshorod. Zakarpatszkaia Oblasztnaja Tip. 1965. 133 p. B 2
- Urbanski, R.*: Menschenbild der unwandelbaren Selbstentfremdung. Zum Versuch, die Entfremdung in eine metaphysische Kategorie umzuwandeln. Halle/Saale. 1966. 53 p. (Wissenschaftliche Beiträge der Martin—Luther-Universität. 1966/8. A. 1.) Ksz 2
- Wetter, G. A.*: Soviet ideology today. New York—Washington. Praeger. 1966. XII, 334 p. B 3
- Bd. 1—2. Berlin. De Gruyter. 1967. 2 db. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 5—6.) B 2
- Descartes, R.*: Oeuvres philosophiques. Paris. Garnier. 1963—1967. 2 db. Tom. 1. 1618—1637. Tom. 2. 1638—1642. B 10
- Diogenes, O.*: Fragmenta. Lipsiae. 1967. XVIII, 106 p. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana.) B 3
- Empédocle, ou Le philosophe de l'amour et de la haine*. Red. J. Brun. Paris. Seghers. 1966. 207 p. (Philosophes de tous les temps. 27.) B 2
- [*Feuerbach*] *Fejérbah, L.*: Isztorija filozofii. Szobranie proizvedenij v 3 tomah. Tom 1—3. Moszkva. Izdat. Muzs'l'. 1967. 3 db. B 12
- Feuerbach, L.*: Kleine Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 256 p. (Theorie 1/2.) B 2
- Hegel, G. W. F.*: Phänomenologie des Geistes. Berlin. Akad. Verl. 1967. 598 p. (Philosophische Studentexte 114.) P 1
- Hegel, G. W. F.*: Politische Schriften. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1966. 374 p. (Theorie 1/1.) B 2
- Kristeller, P. O.*: Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance. — Pièces justificatives. 1. [Spagnoli, G. B.] Baptista Carmelita: Opus aureum in Thomistas. — 2. Bandellus, V. de Castronovo: Opusculum de beatitudinem. Montréal—Paris. Inst. d'Études Médiévales, Vrin. 1967. 287 p. (Conférence Albert-le-Grand 1965.) B 3
- Mill, J. S.*: — — essays on literature and society. New York—London. Collier, Collier—Macmillan. 1965. 414 p. (Collier classics in the history of thought 6642.) B 3
- Nietzsche*. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten. Hrsg. F. Würzbach. München. 1966. 403 p. (Goldmanns gelbe Taschenbücher. 1753—54.) B 14
- Nietzsche, F.*: Werke in drei Bänden. Bd. 1—3. München. Hanser. 1966. 3 db. B 1050
- (*Plotinus*) *Plotin*: Über Ewigkeit und Zeit. (Enneade III. 7.) Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. 319 p. (Quellen der Philosophie. Texte und Probleme 3.) B 3
- Schlechte, K.*: Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden. München. Hanser. 1965. 517. p. B 1050
- [*Thomas v. Aquino*]: Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Bd. 17. Buch. 2. T. Frage 34—56. Die Liebe. T. 2. Klugheit. Heidelberg, etc. Kerle etc. 1966. 616 p. B 2
- Wittgenstein, L.*: Schriften. Bd. 3. Wais-

III.

A filozófiatörténet klasszikusai

- Campanella, T.*: Theologicorum liber..., Libr. 26. De Antichristo. Roma. Ed. Rinascimento. 1965. 166 p. (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano. Ser. 2. No. 18.) B 2
- [*Cusanus, Nicolaus*] *Nikolaus von Kues*: Werke. Neuausgabe der Strassburger Drucks von 1488. Hrsg. P. Wilpert.

mann, F.: Wittgenstein und der Wiener Kreis. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 265. p. B 3

IV.

Filozófiatörténet

- A history of philosophy.* Ed. E. Gilson etc. Vol. 3. Moder philosophy. Descartes to Kant. By E. Gilson, Th. Langan. New York. Random House. 1965. XVII, 570 p. B 2
- Adam, A.:* Le mouvement philosophique dans la première moitié du XVIII. siècle. Paris. Éd. d'Enseignement Supérieur. 1967. 285 p. B 3
- Albrecht, E.:* Vom Nutzen des Studiums der griechischen Philosophie. Berlin. Akad.-Verl. 1966. 35 p. (Sitzungsberichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Kl. f. Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- u. Wirtschaftswissenschaften. Jg. 1966. No. 5.) B 2
- Bertram, E.:* Nietzsche. Versuch einer Mythologie. 8. um einen Anhang erw. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 418 p. B 3
- Bettoni, E.:* Duns Scoto filosofo. Milano. Ed. Vita e Pensiero. 1966. VII, 290 p. B 2
- Bohatec, J.:* Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und Scholastik. Hildesheim. Olms. 1966. 158 p. B 2
- De Beer, G. - Rousseau, A. M.:* Voltaire's British visitors. Genève. 1967. 201 p. (Publications de l'Inst. et Musée Voltaire. Studies on Voltaire and the eighteenth century. Vol. 49.) B 2
- Dilthey, W.:* Leben Schleiermachers. Bd. 2. Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Berlin. De Gruyter. 1966. 2 db. Halbbd. 1. Schleiermachers System als Philosophie. — Halbbd. 2. Schleiermachers System als Theologie. B 2
- Ehlers, B.:* Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des Sokratikers Aischines. München. Beck. 1966. 150 p. (Zetemata 41.) B 3
- Ess, J. van.:* Die Erkenntnislehre des Adu-daddin al-Ici. Wiesbaden. Steiner. 1966. XV, 510 p.) Akademie d. Wissenschaften u. d. Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission 22.) B 3
- Forni, G.:* La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain. Bologna. Patron. 1965. XX. 242 p. (Scienze filosofiche.) B 2
- Furley, D. J.:* Two studies in the Greek atomists. Study 1. Indivisible magnitudes. Study 2. Aristotle and Epicurus on voluntary action. Princeton. Univ. Pr. 1967. 256 p. B 3
- Garaudy, R.:* La pensée de Hegel. Paris. Bordas. 1966. 207 p. (Pour connaître la pensée.) B 2, B 3
- Garin, E.:* Storia della filosofia italiana. Vol. 1-3. Torino. 1966. 3 db. (Piccola biblioteca Einaudi 80.) B 3
- Hondt, J. d'.:* Hegel, philosophe de l'histoire vivante. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 486 p. (Epiméthée. Essais philosophiques.) B 2
- Huch, K. J.:* Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie. Frankfurt a. M. Europäische Verlagsanst. 1967. 71 p. (Kritische Studien zur Philosophie.) B 2
- Humbert, J.:* Socrate et les petits socratiques. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 293 p. (Les grandes penseurs.) B 3
- Johnson, J. W.:* The formation of English neo-classical thought. Princeton. Univ. Pr. 1967. XXI, 358 p. B 3
- Kasomenakés, I. S.:* Zeit und Geschichte bei Origenes. Diss. Univ. München. Schön. 1967. 318. p. B 2
- Kolakowski, L.:* Filozofia pozytywistyczna. Od Hume' a do Kola Wiedenskiego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1966. 238 p. (Omega 50.) B 2
- Krieger, L.:* The politics of discretion. Pufendorf and the acceptance of natural law. Chicago — London. The Univ. of Chicago Pr. 1965. XII, 311 p. B 2
- Kurtz, P.:* American thought before 1900. A sourcebook from Puritanism to Darwinism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1966. 448. p. (Classics in the history of thought.) B 2
- Lavelle, L.:* Chroniques philosophiques. Tom. ? Panorama des doctrines philosophiques. Paris. Michel. 1967. 228 p. B 2
- Lehner, F.:* Freiheit in Wirtschaft, Staat und Religion. Die Philosophie der Gesellschaft von Charles Secrétan (1815—1895). Zürich. Orell Füssli. 1967. 207 p. (Schriften zur Philosophie.) B 2
- Loneragan, B.:* La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin. Paris. Beauchesne. 1967. 255 p. (Bibliothèque des archives de philosophie. N. S. 5.) B 3
- Löwith, K.:* Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik, von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 252 p. B 2, B 3
- M[a]cNeill, J. J.:* The Blondelian synthesis. A study of the influence of German philosophical sources on the formation

- of Blondel's method and thought. Leiden. Brill. 1966. XVIII, 324 p. (Studies in the history of Christian thought. Vol. 1.) B 2
- Makkai L.*: Maschine, Mechanik und mechanistische Naturphilosophie. Über den Ursprung der wissenschaftlichen und philosophischen Revolution des 17. Jahrhunderts. — Ost und West in der Geschichte des Denkens. Berlin. 1966. 129–143. p. B 1
- Makovel'szkij, A. O.*: Isztorija logiki. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 501 p. B 3. M 1
- Marszkij, I. Sz.*: Filozofija Davida Juma. Moszkva. Univ. 1967. 335 p. Sz 1
- Machard-Quantin, P.*: La psychologie de l'activité chez Albert le Grand. Diss. Univ. Paris. Vrin. 1966. 266 p. B 3
- Milo, R. D.*: Aristotle on practical knowledge and weakness of will. The Hague—Paris. Mouton. 1966. 113 p. (Studies in philosophy 6.) B 2
- Moralistes français du XVII siècle.* Pascal, La Rochéfoucauld, La Bruyère. Ed. [T. G. Hatiszova] Khatissova. Moscou. Éd. du Progrès. 1967. 390 p. Sz 1
- Murilio Zamora, R.*: Communication y lenguaje en la filosofía de Bergson Costa Rica. Ciudad Univ. R. Facio. 1965. 129 p. (Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.) B 3
- Müller, K.*: Leibniz-Bibliographie. Die Literatur über Leibniz. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XX, 478 p. (Veröffentlichungen des Leibniz-Archivs. 1.) B 2
- New studies in Berkeley's philosophy.* Ed. W. S. Steinkraus. New York etc. Holt, Rinehart and Winston. 1966. XIV. 199 p. B 2
- [*Nur'Ali-sah*] *Nur Ali-shah Elahi*: L'ésotérisme kurde. Paris. Michel. 1966. 242 p. (Spiritualités vivantes. Ser.: Islam.) B 2
- Palacz, R.*: Abelard. Warszawa. Wiedza Powszechna. 1966. 189 p. (Myśli i ludzie. 1. Filozofia starożytna i średniowieczna.) B 2
- Pohl, K.*: Fichtes Bildungslehre in seinen Schriften über die Bestimmung des Gelehrten. Meisenheim a. Glan. Hain. 1966. VIII. 79 p. (Beihefte zur Zeitschrift f. Philosophische Forschung. H. 16.) B 2
- Pomeau, R.*: Diderot. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 123 p. (Philosophes.) B 2
- Portmann, S.*: Das Böse — die Ohnmacht der Vernunft. Das Böse und die Erlösung als Grundprobleme in Schellings philosophischer Entwicklung. Diss. Bern. Univ. Meisenheim. Hain. 1966. X, 168 p. B 2
- Rescher, N.*: The philosophy of Leibniz. Englewood Cliffs, N. J. Prentice Hall. 1967. VIII, 168 p. B 3
- Rodis-Lewis, G.*: Descartes et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 128 p. (Que sais-je? 1150.) B 10, B 12, Sz 1
- Scharwath, A. G.*: Tradition, Aufbau und Fortbildung der Tugendlehre Franz Brentanos, innerhalb seines gesamten philosophischen Schaffens. Meisenheim a. Glan. Hain. 1967. 6, 124 p. (Monographien zur philosophischen Forschung. Bd. 47.) B 2
- Siegfried, H.*: Wahrheit und Metaphysik bei Suarez. Bonn. Bouvier. 1967. VII, 195 p. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik. Bd. 32.) B 2
- Stern, P. v.*: Das Leib — Seele-Problem bei Immanuel Hermann Fichte. Diss. Univ. München. Frankfurt. Offsetdruck. Vogt. 1967. 226 p. B 2
- Stockum, Th. C. van*: Zwischen Jakob Böhme und Johann Scheffler: Abraham von Frankenberg (1593—1652) und Daniel Czepko von Reigersfeld (1605—1660). Amsterdam. Nord Holl. Uitg. Maatsch. 1967. 27 p. (Mededelingen der Koninklijke Akad. van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. N. R. 30. Deel. 1.) B 3
- Studi sull'illuminismo.* Ed. G. Solinas etc. Firenze. La Nuova Italia. 1966. 182 p. (Quaderni critici di storia della filozofia 1.) B 2
- Tenkku, J.*: Are single moral rules absolute in Kant's ethics? Jyväskylä. Jyväskylän Yliop. 1967. 31 p. (Jyväskylän studies in education, psychology and social research 14.) B 3
- Tugendhat, E.*: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. Berlin. De Gruyter. 1967. XII. 415 p. B 2, Sz 1
- Vancourt, R.*: Kant. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 126 p. (Philosophes.) B 2
- Vereker, Ch.*: Eighteenth-century optimism. A study of the interrelations of moral and social theory in English and French thought between 1689 and 1789. Liverpool. Univ. Pr. 1967. VIII, 317 p. B 3
- Vodzimskij, E. I.*: Ruszszkoe neokantiansztvo konca XIX.-nacsala XX vekov. Marksizsztszko-leninszskaja kritika ontologii i gnoszeologii. Leningrad. Univ. 1966. 77 p. B 2, P 1
- Volke, G. W.*: Sein als Beziehung zum Absoluten, nach Thomas von Aquin. Würzburg. Tritsch. 1964. XIV, 218, 60 p. (Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. N. F. 15.) B 2
- Walch, J.*: Bibliographie du saint-simonisme. Avec 3 textes inédits. Paris.

- Vrin. 1967. 132 p. (Bibliothèque d'histoire de la philosophie.) B 3
- Watt, W. M.*: Islamic philosophy and theology. Edinburgh. Univ. Pr. 1964. (Islamic surveys.) B 3
- Watt, W. M.*: Muslim intellectual. A study of al-Ghazali. Edinburgh. Univ. Pr. 1963. VIII, 215 p. B 3
- Weier, R.*: Das Thema von verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther. Münster. Aschendorff. 1967. XV. 237 p. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 2.) B 3
- Wittgenstein* and the problem of other minds. Ed. H. Morick. New York etc. McGraw-Hill. 1967. XXIV. 231 p. B 2
- V.
- Mai burzsoá filozófia**
- Barion, J.*: Ideologie, Wissenschaft, Philosophie. Bonn. Bouvier. 1966. 245 p. M 1.
- Brandenstein, B. Freiherr v.*: Grundlegung der Philosophie. Bd. 5. Tatlehre. Pragmatik. Wissenschaftslehre. Theoretik. München—Salzburg. Pustet. 1967. 219 p. B 2, B 3
- Chiodi, P.*: Sartre e il marxismo. Milano. Feltrinelli. 1965. 215 p. (I fatti e le idee. Saggi e biografie 136.) Sz 1
- Current* philosophical issues. Essays in honor of Curt John Ducasse. Compil. by F. C. Dommeyer. Springfield, Ill. Thomas. 1966. XXV, 3, 262 p. (American lecture series. American lectures in philosophy. Bannerstone div. No. 657.) B 2
- Derrida, J.*: L'écriture et la différence. Paris. Ed. du Seuil. 1967. 439 p. B 3
- Eberz, O.*: Sophia und Logos oder die Philosophie der Wiederherstellung. München—Basel. Reinhardt. 1967. 615 p. B 3
- Gadamer, H. G.*: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. erw. Aufl. Tübingen. Mohr, Siebeck. 1965. XXIX, 524 p. Sz 1
- Glockner, H.*: Gesammelte Schriften. Bonn. Bouvier. 1966. 2 db. Bd. 1—2. Gegenständlichkeit und Freiheit [Metaphysische Meditationen zur philosophischen Anthropologie. Bd. 3. Die ästhetische Sphäre. Studien zur systematischen Grundlegung und Ausgestaltung der philosophischen Ästhetik. B 2
- Gottschalk, H.*: Karl Jaspers. Berlin. Colloquium Verl. 1966. 189 p. (Köpfe des XX. Jahrhunderts. 43.) B 2
- Interdisciplinary* perspectives of time. Ed. E. M. Weyer. New York. 1967. 369—915 p. (Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 138. No. 2.) B 3
- Jaspers, K.*: Philosophische Aufsätze. München. 1967. 249 p. (Fischer Büchere 803.) B 2
- Kurtz, P.* American philosophy in the twentieth century. A sourcebook from pragmatism to philosophical analysis. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. 573 p. (Classics in the history of thought.) B 2
- Landmann, M.*: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. 2. durchges. Aufl. Berlin. De Gruyter. 1964. 224 p. (Sammlung Göschen 156—156 a.) B 3
- Marcel, G.*: Essai de philosophie concrète. Paris. Gallimard. 1967. 376 p. (Collection Idées 119.) B 2
- Moser, E.*: Vom geistmenschlichen Sein. Chur. Verl. Aristarch. 1967. 300 p. B 2, B 3, D 1
- Mueller, G. E.*: Origins and dimensions of philosophy. Some correlations. New York N. Y. Pageant Pr. 1965. 633 p. B 2
- Nicolas, J. H.*: Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique. Paris. Desclée de Brouwer. 1966. 431 p. (Bibliothèque française de philosophie.) B 2
- The quest for the absolute.* Ed. J. Frederick etc. Chestnut Hill—The Hague. Boston College, Nijhoff. 1966. XX, 207 p. (Boston College studies in philosophy. Vol. 1.) B 2
- Rothacker, E.*: Probleme der Kulturanthropologie. 2. Aufl. Bonn. Bouvier. 1965. 144 p. B 14
- Seidel, G. J.*: The crisis of creativity. Notre Dame—London. Univ. of Notre Dame Pr. 1966. IX, 182 p. B 3
- Stern, A.*: Geschichtsphilosophie und Wertproblem. München—Basel. Reinhardt. 1967. 300 p. B 2
- Teilhard de Chardin, P.*: Az ember jövője. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 146 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Az emberi energia. São Paulo. „Ahogy lehet”. 1966. 110 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Az emberi zoológiai csoport vagy az Ember helye a természetben. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 52 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Írások a háború idejéből (1916—1919). São Paulo. A fordító soksz. 1966. 211 lev. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: Mozgósított energiák. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 186 p. B 1
- Teilhard de Chardin, P.*: A múlt szemlélete. São Paulo. A fordító soksz. 1966. 141 lev. B 1
- Vershofen, W.*: Philosophische Schriften. München. List. 1966. 712 p. B 2
- Vycinas, V.*: Greatness and philosophy.

- An inquiry into Western thought. The Hague. Nijhoff. 1966. XII, 294 p. B 2
- Weischedel, W.: Philosophische Grenzgänge. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1967. 190 p. B 2
- Weiss, P.: Philosophy in process. Vol. 1. 1955—1960. Carbondale, Ill. Southern Illinois Univ. Pr. 1966. VIII, 792 p. B 2
- White, A. R.: The philosophy of mind. New York. 1967. VIII, 178 p. (Random House studies in philosophy 9.) B 2

VI.

Ismeretelmélet, logika, tudományfilozófia

- Ackermann, R.: An introduction to many-valued logics. London—New York. Routledge and Kegan Paul, Dover Publ. 1967. V, 89 p. (Monographs in modern logic.) B 3
- Ambrose, A.: Essays in analysis. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. 262 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2
- Armstrong, D. M.: A materialist theory of the mind. London. Routledge and Kegan Paul. 1968. XII, 372 p. (International library of philosophy and scientific method.) B 36
- Bense, M.: Semiotik. Allgemeine Theorie der Zeichen. Baden-Baden. Agis Verl. 1967. 79 p. (Internationale Reihe Kybernetik und Information 4.) B 3
- Blanché, R.: La science actuelle et le rationalisme. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 122 p. (Initiation philosophique 78.) B 3
- Bochenski, I. M. J.: Die zeitgenössischen Denkmethode. 3. Aufl. Bern—München Francke. 1965. 150 p. (Dalp-Taschenbücher 304.) Sz 1
- Borsari, R.: Logica concreta. 2. ed. Firenze. Sansoni. 1965. 243 p. B 2
- Bunge, M.: Foundations of physics. Berlin etc. 1967. XII, 311 p. (Springer tracts in natural philosophy 10.) B 4
- Carnap, R.: Philosophical foundations of physics. An introduction to the philosophy of science. New York—London. Basic Books. 1966. X, 300 p. B 2
- Chase, S.: Il potere delle parole. Milano. Bompiani. 1966. 329 p. (Cose d'oggi. Vol. 40.) B 313
- Christensen, N. E.: On the nature of meanings. A philosophical analysis. 2. ed. Copenhagen. Munksgaard. 1965. 210 p. B 2
- Dertouzos, M.: Porogovaja logika. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 343 p. B 307, B 315
- Dickoff, J.—James, P.: Symbolic logic and language. A programmed text. New York etc. McGraw-Hill. 1965. VI, 390 p. B 7, B 11
- Dufrenne, M.: Jalons. La Haye. Nijhoff. 1966. 221 p. (Phaenomenologica 20.) B 3
- Dürr, K.: Metaphysik und wissenschaftliche Philosophie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1967. 48 p. (Erfahrung u. Denken. Bd. 24.) B 2
- Enescu, Gh.: Logică și adevăr. București. Ed. Politică. 1967. 279 p. (Biblioteca de filozofie și sociologie.) B 2
- Epistemology. New essays in the theory of knowledge. Ed. A. Stroll. New York etc. Harper and Row. 1967. VII, 252 p. (Sources in contemporary philosophy.) B 2
- D'Espagnat, B.: Conceptions de la physique contemporaine. Les interprétations de la mécanique quantique et de la mesure. Paris. Hermann. 1965. 154 p. (Actualités scientifiques et industrielles 1320.) B 11
- Étiemble, R.: Le jargon des sciences. Paris. Hermann. 1966. 178 p. (L'esprit et la main.) B 10
- Faris, J. A.: Quantification theory. London. Routledge and Kegan Paul. 1964. VII, 147 p. (Monographs in modern logic.) B 2
- Frontiers of modern scientific philosophy and humanism. The Athens meeting 1964. Organised by the Royal National Foundation, Athens. Amsterdam etc. Elsevier. 1966. IX, 91 p. G 1
- Golovanov, V. N.: Gnoszeologiceszkaja priroda zakonov nauki. Moszkva. Izdat. Müszl'. 1967. 94 p. B 2, B 12, B 14, B 36, M 1
- Graneri, L.: Scienza filosofia e conoscenza. Bari. Ed. Nerio. 1966. 356 p. B 2
- Juhos, B.: Die erkenntnislogischen Grundlagen der modernen Physik. Berlin. Dunker u. Humblot. 1967. 247 p. (Erfahrung u. Denken 20.) B 1, B 2
- Kemeny, J. G.: A philosopher looks at science. Princeton, N. J. Van Nostrand. 1966. XII, 272 p. B 11
- Keyserling, A.: Der Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein. Graz—Wien. 1965. 123 p. (Stiasny-Bücherei. Bd. 1006.)
- Kiszeleva, N. A.: Matematika i dejsztvitel'noszt'. Moszkva. Univ. 1967. 124 p. B 11
- Kneebone, G. T.: Mathematical logic and the foundations of mathematics. And introduction survey. London etc. Van Nostrand. 1965. XIV, 435 p. V 1
- Knowledge and belief. Ed. A. P. Griffiths. London. Oxford Univ. Pr. 1967. 169 p. (Oxford readings in philosophy.) B 36
- Küng, G.: Ontology and the logistic analysis of language. An enquiry into the contemporary views on universals. Rev. ed. Dordrecht. Reidel. 1967. XI, 210 p. (Synthese library.) B 3

- Logicseszakaja szemantika i modal'naja logika.* Red. P. V. Tavanec. Moszkva. Izdat. Nauka. 1967. 276 p. B 2, B 307, M 1
- Logik, Automaten, Algorithmen.* Von M. A. Aisermann, L. A. Gussev etc. Berlin. Akad. Verl. 1967. X, 431 p. (Elektronisches Rechnen und Regeln. Sonderbd. 3.) M 2
- Logika i metodologija nauki.* 4. Vseszojuznų Szimpozium. Kiev. Ijun' 1965 g. Red. M. Ė. Omel'janovszkij. Moszkva. Izdat. Mir. 1967. 339 p. B 3
- Moore, G. E.:* Lectures on philosophy. London—New York. Allen and Unwin, Humanities Pr. 1966. X, 197 p. (Muirhead library of philosophy.) B 2
- [*Narszkij*] *Narski, I. Sz.:* Positivismus in Vergangenheit und Gegenwart. Berlin. Dietz. 1967. 625 p. B 2, B 12, Sz 1
- Picht, G.:* Der Gott der Philosophen und die Wissenschaft der Neuzeit. Stuttgart. Klett. 1966. 106 p. (Versuche 6.) B 2
- Pitcher, G.:* Truth. New Jersey. Prentice Hall. 1964. VIII, 2, 118 p. (Contemporary perspectives in philosophy series.) B 2
- Pitrat, J.:* Réalisation de programmes de démonstration de théorèmes utilisant des méthodes heuristiques. Diss. 1966? 163 p. (Thèses présentées à la Faculté des Sciences de l'Université de Paris.) B 3
- Ponjatje isztinü i kritika neopozitivistszkoj koncepcii Karnapa.* Red. A. Tejtel'baum. Riga. Izdat. Zinatne. 1966. 48 p. B 12
- Power, H.:* Experimental philosophy. In 3 books. Containing: New experiments: microscopical, mercurial, magnetical. A repr. of the 1664 ed., with the addition of —'s notes, corrections and emendations. New York—London. Johnson. 1966. XXVII, 207 p. (The sources of science 21.) B 3
- Readings in the history of philosophy.* Ed. P. Edwards etc. 8. Twentieth-century philosophy. The analytic tradition. Ed. M. Weitz. New York—London. The Free Pr., Collier-Macmillan. 1966. VI, 393 p. B 2
- Reenpaa, X.:* Wahrnehmen, Beobachten, Konstituieren. Phänomenologie und Begriffsbestimmung der ersten Erkenntnisakte. Frankfurt a. M. Klostermann. 1967. XII, 170 p. B 3
- Reitman, W. R.:* Cognition and thought. An information-processing approach. New York etc. Wiley. 1966. XIII, 312 p. B 2200
- Risse, W.:* Bibliographia logica. Verzeichnis der Druckschriften zur Logik mit Angabe ihrer Fundorte. Bd. 1. 1472—1800. Hildesheim. Olm. 1965. 293 p. (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 1.) P 1
- Risse, W.:* Die Logik der Neuzeit. Bd. 1. 1500—1640. Stuttgart—Bad Cannstatt. Fromann. 1964. 573 p. (Geschichte der Logik.) Sz 1
- Specht, E. K.:* Sprache und Sein. Untersuchungen zur sprachanalytischen Grundlegung der Ontologie. Berlin. De Gruyter. 1967. VIII, 155 p. B 2, Sz 1
- Stepien, A. B.:* O metodzie teorii poznania. Rozwazania wstepne. Lublin. 1966. 149 p. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Univ. Lubelskiego. Rozprawy Wydzialu Filozoficznego 17.) B 2
- Struktur und Funktion der experimentellen Methode.* Beiträge von einer Tagung des Arbeitskreises „Philosophische Probleme der Naturwissenschaften und technischen Wissenschaften“ der Fachrichtung Philosophie des Instituts für Marxismus—Leninismus der Universität Rostock am 3. und 4. März 1965. Hrg. H. Parhey etc. Rostock. Univ. 1965. 215 p. (Rostocker philosophische Manuskripte. 2.) B 3
- Sullivan, M. W.:* Apuleian logic. The nature sources, and influence of Apuleius's Peri Hermeneias. Amsterdam. North-Holland Publ. 1967. 265 p. (Studies in logic and the foundations of mathematics.) B 3
- Toulmin, S. E.:* The uses of arguments. New ed. London. Cambridge Univ. Pr. 1964. VI, 264 p. B 10
- Weippert, G.:* Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Bd. 2. Wirtschaftslehre als Kulturtheorie. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1967. 388 p. B 3

VII.

Etika

- Dupréel, Eu.:* Traité de morale. Tom. 1—2. Bruxelles. 1967. 2 db. (Univ. Libre de Bruxelles. Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres. 33.) B 3
- Fuller, L. L.:* The morality of law. New Haven—London. Yale Univ. Pr. 1964. VIII, 202 p. (Storrs Lectures on Jurisprudence, Yale Law School 1963.) Sz 1
- Ghise, D.:* Existentialismul francez și problemele eticii (privire critică). București. Ed. Științifică. 1967. 155 p. (Mica bibliotecă etică.) B 2
- Henriot, J.:* Existence et obligations. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 428 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine.) B 3
- Jankélévitch, V.:* Le pardon. Paris. Aubier, Moutaigne. 1967. 216 p. (Les grands problèmes moraux 2.) B 2

Madinier, G.: La conscience morale. 5. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 120 p. (Initiation Philosophique 14.) Sz 1

Marnell, W. H.: Man-made morals. Four philosophies that shaped America. Garden City, N. Y. Doubleday. 1966. XIII, 412 p. B 2

Metzger, W.: Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus. Neudruck der Ausgabe Heidelberg 1917. Aalen. Scientia Verl. 1966. VI, 345 p. B 2

Problemi na marksizistkata étika. Red. Sz. Angelov etc. Szofija. Izdat. BKP. 1967. 358 p. B 2

VIII.

Esztétika

Fischer, E.: Von der Notwendigkeit der Kunst. Hamburg. 1967. 250 p. (Claassen Cargo.) B 3

Gehrig, H.: Die aesthetische Erziehung im humanistischen Bildungsideal. Versuch über die Wesen einer grundlegenden Geistesbeschäftigung. Diss. Zürich. Juris-Verl. 1964. 174 p. Sz 1

Hegel, G. W. F.: Ästhetik. Bd. 1—2. 2. durchges. Aufl. Berlin—Weimar. Aufbau Verl. 1965. 2 db. P 1

Isztorija esztetiki. Pamjatniki mirovoj eszteticeszkaj müszli. Red. M. F. Ovszjannikov etc. Tom 2. Észteticeszkie ucšenija 17—18. vekov. Red. V. P. Sesztakov. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1964. 834 p. B 301

Kesting, M.: Vermessung des Labyrinths. Studien zur modernen Ästhetik. Frankfurt a. M. 1965. 181 p. (Fischer Doppelpunkt 20.) Sz 1

Kucserenko, G. A.: Észteticeszkie mnogobrazje iszkuszsztva szocialszticseskogo realizma. Manera, sztil', metod. Moszkva. Szov. Hudoznik. 1966. 232 p. B 14

Kudin, V. O.: Esztetika. 2. dop. i pererob. vüd. Kùjiv. Univ. 1967. 330 p. B 3

Loszev, A. F.—Sesztakov, V. P.: Isztorija eszteticeszkij kategorij. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1965. 372 p. B 3

Malugin, V. A.: O vozvüsennom v mire esztetiki. Leningrad. Lenizdat. 1966. 157 p. B 301

Mütry, J.: Esthétique et psychologie du cinéma. 2. Les formes. Paris. Univ. 1965. 446 p. (Encyclopédie universitaire 8.) B 560

Zisz', A. Ja.: Iszkuszsztvo i esztetika. Vvedenie v iszkuszsztvovedenie. Moszkva. Izdat. Iszkuszsztvo. 1967. 439 p. B 301

IX.

Szociológia

Abendroth, W.: Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie. Aufsätze zur politischen Soziologie. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 578 p. (Soziologische Texte 47.) B 36

Anderson, W. A.: Society. Its organization and operation. Princeton, N. J. etc. 1964. XVI, 446 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11

Anderski, S.: The uses of comparative sociology. Berkeley—Los Angeles. Univ. of California Pr. 1965. 383 p. B 10

Ansart, P.: Sociologie de Proudhon. Paris. Pr. Univ. de France. 1967. 223 p. (Le sociologue 9.) B 3

Aron, R.: Les étapes de la pensée sociologique. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto, Weber. Paris. Gallimard. 1967. 659 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 2, B 9, B 10

Aron, R.: La philosophie critique de l'histoire. Essai sur un théorie allemande de l'histoire. 3. éd. Paris. Vrin. 1964. 324 p. (Bibliothèque de l'histoire de la philosophie.) B 3

Battegay, R.: Der Mensch in der Gruppe. Bd. 1. Sozialpsychologische und dynamische Aspekte. Bern—Stuttgart. Huber. 1967. 72 p. B 2

Beauvoir, S. de: Le deuxième sexe. Paris. Gallimard. 1964. 2 db. Vol. 1. Les faits et les mythes. Vol. 2. L'expérience vécue. B 2

Beiträge der Sozialwissenschaft. Bd. 1. Krieg und Frieden im industriellen Zeitalter. Hrsg. U. Nerlich. Gütersloh. Bertelsmann. 1966. 480 p. (Krieg und Frieden 6.) B 3

Benda, E.: Industrielle Herrschaft und sozialer Staat. Wirtschaftsmacht von Grossunternehmen als gesellschaftspolitisches Problem. Göttingen. Vandenhoeck u. Ruprecht. 1966. 622 p. B 12

Bennis, W. G.: Changing organizations. Essay on the development and evolution of human organization. New York etc. 1966. XI, 223 p. (McGraw-Hill series in management.) B 4, B 2200

Berelson, B. R.—Lazarsfeld, P. F.—Mac Phee, W. N.: Voting. A study of opinion formation in a presidential campaign. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XX, 395 p. (Phoenix books 244.) B 2, B 3, P 1

Black, C. E.: The dynamics of modernization. A study in comparative history. New York etc. Harper and Row. 1966. X, 207 p. B 2

Bollhagen, P.: Gesetzmässigkeit und Gesell-

- schaft. Zur Theorie gesellschaftlicher Gesetze. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 274 p. B 3, B 10
- Bollhagen, P.*: Interesse und Gesellschaft. Berlin. Dtsch. Verl. d. Wissenschaften. 1967. 109 p. (Taschenbuchreihe Unser Weltbild. Bd. 47.) B 2, B 10, B 12
- Boudon, R.*: L'analyse mathématique des faits sociaux. Paris. Plon. 1967. 464 p. (Recherches en sciences humaines 21.) B 3
- Bourdieu, P.*—*Passeron, J. C.*: Les héritiers. Les étudiants et la culture. Paris. Les Ed. de Minut. 1966. 189 p. (Le sens commun.) B 10
- Burrow, J. W.*: Evolution and society. A study in Victorian social theory. Cambridge. Univ. Pr. 1966. XVII, 295 p. B 2
- Capell, A.*: Studies in socio-linguistics. London etc. Mouton. 1966. 167 p. (Janua linguarum. Ser. minor. 46.) Sz 1
- Cohen, A. K.*: Deviance and control. Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall. 1966. VII, 120 p. (Foundations of modern sociology series.) B 585
- Dumont, L.*: Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris. Gallimard. 1966. 445 p. (Bibliothèque des sciences humaines.) B 3
- Duric, M.*: Sociologija Maksa Vebera. Zagreb. 1964. 382 p. (Matica Hrvatska. Socioloska hrestomatija 6.) B 11
- Durkheim, E.*: Textes choisis. Bruxelles. Labor. 1967. 102 p. (Problèmes 1.) B 10
- Duverger, M.*: Méthodes des sciences sociales. 3. éd. Paris. Pr. Univ. de France. 1964. VII, 501 p. (Thémis.) D 1
- Empirical sociology in Poland.* Prep. J. Szczepanski. Warsaw. Polish Sciences Publ. 1966. 150 p. B 9
- Formalisierte Modelle in der Soziologie* Hrsg. R. Mayntz. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1967. 260 p. (Soziologische Texte 39.) B 10
- Friedmann, G.*: Sept études sur l'homme et la technique. Paris. Gonthier. 1966. 214 p. (Bibliothèque Méditations 52.) B 2
- Galtung, J.*: Theory and methods of social research. Oslo etc. Universitetsforl. 1967. 534 p. B 2200
- Game theory and related approaches to social behavior.* Ed. M. Shubik. New York etc. Wiley. 1964. XI, 390 p. B 2200
- Goodman, M. E.*: The individual and culture. Homewood. 1967. XI, 265 p. (The Dorsey series in anthropology and sociology.) B 2
- Grazia, A. de.*: The elements of political science. Vol. 1. Political behavior. New rev. ed. New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1966. 388 p. (Free Press paperbacks.) Sz 1
- Gurvitch, G.*: Les cadres sociaux de la connaissance. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. VIII, 313 p. (Bibliothèque de sociologie contemporaine.) B 9, B 301
- Habermas, J.*: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. 2. durchges. Aufl. Neuwied a. Rhein—Berlin. Luchterhand. 1965. 310 p. (Politica. Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft. Bd. 4.) B 675
- Halbwachs, M.*: Das kollektive Gedächtnis. Stuttgart. Enke. 1967. XII, 163 p. B 9, P 1
- Hall, D. M.*: Dynamics of group action. 3. ed. Danville, Ill. The Interstate Pr. 1964. 243 p. B 7
- Handbook of modern sociology.* Ed. R. L. Faris. Chicago. 1964. VIII, 1088 p. (Rand McNally sociology series.) B 2200
- Hofstaetter, P. R.*: Einführung in die Sozialpsychologie. 4. neubearb. Aufl. Stuttgart. 1966. 511 p. (Kröners Taschenausgabe. 295.) B 2, P 1/1
- Homans, G. C.*: Theorie der sozialen Gruppe 3. Aufl. Köln—Opladen. Westdtsch. Verl. 1968. 450 p. B 675
- Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie.* Hrsg. K. Lenk. 3. Aufl. Neuwied—Berlin. Luchterhand. 1967. 464 p. (Soziologische Texte. Bd. 4.) B 11
- Illuminati, A.*: Sociologia e classi sociali. Torino. Einaudi. 1967. 140 p. (Saggi 399.) B 10
- Jugend in der modernen Gesellschaft.* Hrsg. L. v. Friedeburg. 2. Aufl. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1965. 564 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek. 5. Soziologie.) B 14
- Klages, H.*: Rationalität und Spontaneität. Innovationswege der modernen Grossforschung. Gütersloh. Bertelsmann. 1967. 156 p. (Wissenschaftstheorie. Wissenschaftspolitik. Wissenschaftsgeschichte 4.) B 3
- Kohout, J.*: Sociologie a řízení ekonomiky. Praha. Vyd. Práce. 1967. 153 p. (Člověk a práce 1.) B 10
- Kulturanthropologie.* Hrsg. W. E. Mühlmann etc. Köln—Berlin. Kiepenheuer u. Witsch. 1966. 434 p. (Neue wissenschaftliche Bibliothek 9. Soziologie.) B 3, B 14, B 36
- Lemert, E. M.*: Human deviance, social problems, and social control. Englewood Cliffs, N. J. 1967. VIII, 211 p. (Prentice-Hall sociology series.) B 585
- Lerner, D.*: The passing of traditional society. Modernizing the Middle East. New York—London. The Free Pr., Collier—Macmillan. 1965. XIII, 466 p. B 3
- Lévi-Strauss, C.*: The savage mind. Chicago.

- Univ. Pr. 1966. XII, 290 p. (The nature of human society series.) B 36
- Lévy, A.*: Psychologie sociale. Tom. 1—2. Paris. Dunod. 1965. 2 db. (Organisation et sciences humaines 5.) B 12
- Lewin, K.*: Field theory in social science. Ed. D. Cartwright. London. Tavistock. 1963. XX, 346 p. D 1
- Loewenstein, R. M.*: Psychoanalyse des Antisemitismus. Frankfurt a. M. Suhrkamp. 1967. 173 p. E 1
- Loomis, Ch. P.—Loomis, Z. K.*: Modern social theories. Selected American writers. 2. repr. ed. Princeton, N. J. etc. 1967. XXIV, 800 p. (The Van Nostrand series in sociology.) B 11
- Luhmann, N.*: Grundrechte als Institutionen. Ein Beitrag zur politischen Soziologie. Berlin. Duncker u. Humblot. 1965. 233 p. (Schriften zum öffentlichen Recht. Bd. 24.) B 2/89
- MacClelland, D. C.*: Die Leistungsgesellschaft. Psychologische Analyse der Voraussetzungen wirtschaftlicher Entwicklung. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1966. 405 p. B 751
- MacIver, R. M.—Page, Ch. H.*: Society. An introductory analysis. London etc. Macmillan. 1965. XVII. 697 p. (Paperback 6.) B 10, P 1
- Malewska, H.*: Kulturowe i psychospoleczne determinanty zycia seksualnego. Warszawa. Wyd. Nauk. 1967. 257 p. B 3
- Mann, J.*: Changing human behavior. (The 1. comprehensive account of modern scientific explorations into the alteration and enhancement of human behavior.) New York. Scribner. 1965. XI, 235 p. V 1
- Mannheim, K.*: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Berlin—Neuwied. Luchterhand. 1964. 750 p. (Soziologische Texte. Bd. 28.) B 11
- Mayz Vallenilla, E.*: Del hombre y su alienacion. Caracas. Inst. Nacional de Cultura y Bellas Artes. 1966. 121 p. (Pensamiento y verdad.) B 2
- Michel, A.—Texier, G.*: La condition de la Française d'aujourd'hui. Genève. Gonthier. 1964. 2 db. Tom. 1. Mythes et réalités. Tom. 2. Les groupes de pression. Perspectives nouvelles. (Collection femme 1—2.) B 10
- Moore, B. jr.*: Political power and social theory. New York. Harper and Row. 1965. XII, 243 p. (Harper torchbooks. 1221. The academy library.) B 2/89
- Moore, B.*: Zur Geschichte der politischen Gewalt. Drei Studien. Frankfurt a. M. 1966. 122 p. (Edition Suhrkamp 187.) B 10
- Murphy, G.*: Personality. A biosocial approach to origins and structure. New York—London. 1966. XIV, 999 p. B 2
- Mühlmann, W. E.*: Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen. Mohr. 1966. 60 p. (Heidelberger Sociologica 3.) B 2/89, B 3, B 12
- Neisser, H.*: On the sociology of knowledge. An essay. New York. Heineman. 1965. 151 p. B 2
- Pareto, V.*: Scritti sociologici. Torino. Unione Tip., Ed. Torinese. 1966. 1233 p. (Classici della sociologia.) B 3
- Le partage des bénéfiques. Expansion et inégalités en France.* Par Darras etc. Paris. Les Éd. de Minuit. 1966. 444 p. (Les sens commun.) B 10
- Perrin, G.*: Sociologie de Pareto. Diss. Univ. Lausanne. Paris. Pr. Univ. de France. 1966. 248 p. B 2
- Plamenatz, J.*: Man and society. A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx. Vol. 1—2. London. Longmans. 1966. 2 db. Sz 1
- Political sociology.* Selected essays. Ed. L. A. Coser. New York etc. Harper and Row. 1967. V, 274 p. (Harper torchbooks.) (The contemporary essays series.) B 8, B 12, B 301
- Political systems and the distribution of power.* (This volume derives from material presented at a Conference on „New Approaches in Social Anthropology”, held at Cambridge, 24—30 June 1963.) London. Tavistock Publ. 1965. XLII, 142 p. (Association of Social Anthropologists monographs 2.) B 2/89
- Preston, N. S.*: Politics, economics and power. Ideology and practice under capitalism, socialism, communism, and fascism. New York—London. Macmillan, Collier—Macmillan. 1967. XIV, 242 p. B 655
- Problems in social psychology.* Ed. C. W. Backman etc. New York etc. McGraw-Hill. 1966. XII, 481 p. B 2200
- Radcliffe-Brown, A. R.*: Method in social anthropology. Chicago—London. Univ. of Chicago Pr. 1966. XXI, 188 p. Sz 1
- Read, H.*: Art and alienation. The role of the artist in society. London. Thames and Hudson. 1967. 176 p. B 194
- Readings in mathematical social science.* Ed. P. F. Lazarsfeld etc. Chicago. Science Research Assoc. 1966. 371 p. B 3
- Religionssoziologie.* Hrsg. F. Fürstenberg. Neuwied a. Rh. — Berlin. Luchterhand. 1964. 463 p. (Soziologische Texte 19.) B 11
- Ritchie, O. W.—Koller, M. R.*: Sociology of childhood. New York. Appleton. 1964. X, 333 p. (Sociology series.) B 7
- Social structure and mobility in economic*

development. Ed. N. J. Smelser etc. Chicago. Aldine. 1966. IX, 399 p. B 9
La sociologie en URSS. Rapports des membres de la délégation soviétique au VI. Congrès internat. de sociologie. Moscou. Ed. du Progrès. 1966. 319 p. B 10
Sorm, F.: Science in a socialist society. Notes on the social function of science and on scientific and research policy. Prague. CSAV. 1967. 94 p. B 3
Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages 20–24. Mai 1959 in Berlin. Deutsche Gesellschaft für Soziologie 1909–1959. Red. A. Busch. 2. Aufl. Stuttgart. Enke. 1966. VIII, 249 p. Sz 1
Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen. 3. Aufl. Frankfurt a. M. Europäische Verl. 1967. 181 p. (Frankfurter Beiträge zur Soziologie. 4.) B 323

Touraine, A.: La conscience ouvrière. Paris. Éd. du Seuil. 1966. 397 p. B 10
Weber, M.: Rechtssoziologie. 2. überarb. Aufl. Neuwied a. Rh.—Berlin. Luchterhand. 1967. 451 p. (Soziologische Texte. Bd. 2.) B 323
Wiatr, J. J.: Społeczenstwo. Wstep do socjologii systematycznej. Warszawa. Wyd. Nauk. 1965. 517 p. B 9
Wiseman, H. V.: Political systems. Some sociological approaches. London. Routledge and Kegan Paul. 1966. X, 254 p. B 2/89
Wittkower, R.—Wittkower, M.: Künstler, Aussenseiter der Gesellschaft. Stuttgart etc. Kohlhammer. 1965. XII, 320 p. B 11
Zalesnik, A.—Moment, D.: The dynamics of interpersonal behavior. New York etc. Wiley. 1967. IX, 520 p. B 2200

Csillag Lászlóné

A bibliográfiában előforduló kódjelek feloldása

BUDAPEST

- B 1 Országos Széchényi Könyvtár, VIII. Múzeum krt. 14–16.
 B 2 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Egyetemi Könyvtár. V. Károlyi Mihály u. 10
 B 2/89 Eötvös Loránd Tudományegyetem. Jogi Kari Könyvtár. V. Egyetem tér 1–3.
 B 3 Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára. V. Akadémia u. 2.
 B 4 Országos Műszaki Könyvtár és Dokumentációs Központ. VIII. Múzeum u. 17.
 B 7 Országos Pedagógia Könyvtár. V. Szalay u. 10–14.
 B 8 Országgyűlési Könyvtár. V. Kossuth Lajos tér 1–3.
 B 9 Központi Statisztikai Hivatal Könyvtára. II. Keleti Károly u. 5–7.
 B 10 Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár. VIII. Szabó Ervin tér 1.
 B 11 Budapesti Műszaki Egyetem Központi Könyvtára. XI. Budafoki út 4.
 B 12 Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Központi Könyvtára. IX. Dimitrov tér 8.
 B 14 Gorkij Könyvtár. V. Molnár u. 11.
 B 36 Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete. V. Nádor u. 18.
 B 194 Corvina Kiadó. V. Váci u. 12.
 B 301 Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézet Eötvös Könyvtár. XI. Ménesi út 11–13.
 B 307 Magyar Tudományos Akadémia Matematikai Kutató Intézet. V. Reáltanoda u. 13–15.
 B 313 Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézet. V. Szalay u. 10–14.
 B 315 Magyar Tudományos Akadémia Számítástechnikai Központja. I. Uri u. 49.
 B 323 Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Kutató Csoport. I. Uri u. 49.
 B 503 Kertészeti és Szőlészeti Főiskola. XI. Ménesi út 44.
 B 560 Magyar Filmtudományi Intézet és Filmarchívum. XIV. Népstadion út 97.
 B 585 Országos Kriminálisztikai Intézet. XII. Maros u. 6/a.
 B 655 Konjunktúra és Piackutató Intézet. V. Rosenberg hp. u. 17.
 B 675 MSZMP Központi Pártfőiskola Könyvtára. XIV. Ajtósi Dürer sor 21.
 B 751 Pénzügyminisztérium. V. József nádor tér 2–4.
 B 965 Szépművészeti Múzeum. XIV. Dózsa György út 41.
 B 1050 Gondolat Könyvkiadó. VIII. Bródy Sándor u. 16.
 B 2200 Országos Vezetőképző Központi Tudományos Tájékoztató Szolgálat. VIII. Könyves Kálmán krt. 48–52.

VIDÉK

- D 1 Kossuth Lajos Tudományegyetem Könyvtára. Debrecen.
D 1/10 Kossuth Lajos Tudományegyetem. Romanisztikai Tanszék. Debrecen.
E 1 Megyei Könyvtár. Eger. Kossuth Lajos u. 16.
G 1 Agrártudományi Egyetem Központi Könyvtára. Gödöllő.
Ksz 2 Agrártudományi Főiskola. Keszthely. Deák Ferenc u. 16.
M 1 Nehézipari Műszaki Egyetem. Miskolc. Egyetemváros.
M 2 II. Rákóczi Ferenc Megyei Könyvtár. Szabadság tér 3.
P 1 Pécsi Tudományegyetem Könyvtára. Pécs. Leonardo da Vinci u. 13.
P 1/1 Pécsi Tudományegyetem. Állam- és Jogtudományi Kar. Történelmi Tanszék.
Pécs. 48-as tér 1.
Sz 1 József Attila Tudományegyetem Könyvtára. Szeged. Dugonics tér 13.
V 1 Vegyipari Egyetem. Veszprém. Schönherz Zoltán u. 12.

E szám szerzői:

- Hermann István* kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kiss Artúr kandidátus, egyetemi tanár, a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetem Filozófia tanszékének vezetője,
G. Havas Katalin kandidátus, az ELTE Filozófia tanszékének docense,
Kolosi Tamás egyetemi hallgató,
Erdélyi Ágnes, a *Társadalmi Szemle* tudományos gyakornoka,
Vas Ida, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Barlay László egyetemi hallgató,
Katona Péter kandidátus, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének docense,
Jerzy Wiatr (Lengyelország),
Falus Róbert kandidátus, az ELTE Görög—latin tanszékének docense,
Nagy Lajos Géza, az MSZMP Komárom megyei pártbizottsága oktatási igazgatósága filozófia tanszékének vezetője,
Wirth Adám kandidátus, a *Valóság* főszerkesztője,
Galla Endre kandidátus, az ELTE Kínai és kelet-ázsiai tanszékének docense,
Szerdahelyi István lexikonszerkesztő,
Ruzsa Imre, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,
Kelemen János tudományos gyakornok a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékén,
Csillag Lászlóné, az Országos Széchényi Könyvtár munkatársa.
-

ÚJ KÖNYVEK

- Bergson, Henri*: A nevetés. Gondolat. 164. o. (Gondolkodók) 18 Ft.
- Blanqui, Auguste* válogatott művei. (Vál., bev., jegyz. Jemnitz János) Gondolat. 337 o. 3 t. 25 Ft.
- A *dialektikus* materializmus válogatott kérdései. 1. rész. Jegyzet a filozófia szakosító hallgatói részére. Kossuth K. Soksz. Ú. 221 o. (MSzMP Marxizmus—leninizmus esti egyetemek) 15 Ft.
- Elekes Lajos*: Történelmi ismeret — szocialista tudat. Akad. K. 217 o. (Társadalomtudományi kismonográfiák 6.) 20 Ft.
- Fenyő István*: Két évtized. Tanulmányok és kritikák. (1957—1967., 1938—1948.) Magvető. 616 o. (Elvek és utak) 34 Ft.
- Földes Károly*: A szocialista tulajdon és az árutermelés. Kossuth K. 423 o. 39 Ft.
- Hermann István*: Kant teleológiája. Akad. K. 337 o. 50 Ft.
- Jánossy Lajos*: Relativitáselmélet és fizikai valóság. 2. kiad. Gondolat. 328 o. 28 Ft.
- Lederer Emma*: A történelem tudományossága. (Egyes történelmi irányzatok bírálata) Akad. K. 103 o. (Társadalomtudományi kismonográfiák 5.) 10 Ft.
- Lenin, V. I.* összes művei 16. köt. 1907. jún. — 1908. márc. 2. kiad. Kossuth K. XXII, 627 o. 30 Ft.
- A *Magyar Szocialista Munkáspárt* határozatai és dokumentumai 1963—1966. (Szerk. Vass Henrik) Kossuth K. 590 o. 62 Ft.
- Platon*: Az állam. Részletek. Vál., bev., jegyz. Sándor Pál. Gondolat. 287 o. (Gondolkodók) 25,50 Ft.
- Platonov, Konsztantin Konsztantinovics*: A vallás lélektana. Kossuth K. 230 o. 22 Ft.
- Quine, Willard Van Orman*: A logika módszerei. (Jegyz., [kiad.] Ruzsa Imre) Akad. K. 339 o. 48 Ft.
- Riesman, David*: A magányos tömeg. Közg. és Jogi K. VI, 399 o. 42 Ft.
- Sándor Pál*: A magyar filozófia vázlatos története. 1. rész. Kezdetől 1900-ig. Tankönyvk. (ELTE Bölcsészeti Kar.) 18 Ft.
- Spinoza, B.*: Etika. (Utószó: Heller Ágnes. 2. kiad.) Helikon. 378 o. 53 Ft.
- A *szocializmus* politikai gazdaságtana. (Főiskolai) tankönyv. (Szerk. Berei Andor, Háty László stb. 2. kiad.) Kossuth K. 556 o. 32 Ft.
- Világnézetünk* alapjai a középiskolák IV. osztálya számára. (Készült a művelődésügyi miniszter rendeletére az MM Közoktatási Főosztálya és az Országos Pedagógiai Intézet irányításával Dankovics László, Harsányi Iván, Varga Dénesné, Zrinszky László munkájával. Tankönyvk. 355 o. 18 Ft.
-

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1968. IX. 18. — Példányszám: 1900 — Terjedelem: 15,05 (A/5) (v

68.66307 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Иштван Херманн</i> : Категория тотальности	1
<i>Артур Киши</i> : К определению функций государства	23
<i>Каталин Г. Хаваш</i> : Анализ отношений между высказываниями методами математической логики	37
<i>Тамаш Колоши</i> : Об основных специфических чертах драмы	51
<i>Агнеш Эрдеи</i> : Препозитивистские тенденции философии Кондильяка	59

ДИСКУССИЯ

<i>Ида Ваш</i> : О моральной миссии философа	75
<i>Ласло Барлаи</i> : Философское мышление или философствующая эссеистика?	85
<i>Петер Катона</i> : О понятии философия	103

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Йерзи Виатр</i> : О необходимости критики современного антикоммунизма	110
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

О методических выводах одного доклада об Аристотеле (<i>Роберт Фалуш</i>)	117
<i>Эрик Мольнар</i> : Союзная политика марксизма 1848—1889 гг. (<i>Лайош Геза Надь</i>) ..	127
<i>Ференц Текеи</i> : К теории общественных форм (<i>Адам Вирт</i>)	135
<i>Роже Гароди</i> : Китайский вопрос (<i>Эндре Галла</i>)	139
Эссе и идеи (<i>Иштван Сердахеи</i>)	142
<i>Андраш Адам</i> : Функции истинности и проблема их реализации (<i>Имре Ружа</i>) ..	148
Очертания одной марксистской философии языка (<i>Янош Келемен</i>)	152
<i>С. Жине</i> : О значении слов-ощущений (<i>м. л.</i>)	156
Философская библиография (Новые приобретения библиотек в Венгрии в первой половине 1968 г. (<i>Ласлоне Чиллаг</i>))	157

CONTENTS

ESSAYS

<i>István Hermann</i> : The Category of Totality	1
<i>Artur Kiss</i> : To the Definition of the Functions of the State	23
<i>Katalin G. Havas</i> : The Study of Relations between Propositions by Methods of Mathematical Logic	37
<i>Tamás Kolosi</i> : The fundamental Characteristics of the Drama	51
<i>Agnes Erdélyi</i> : Prepositivist Tendencies in Condillac's Philosophy	59

DISCUSSION

<i>Ida Vas</i> : On the moral Mission of the Philosopher	75
<i>László Barlay</i> : Philosophical Thinking or Philosophizing Dealings in Essays?	85
<i>Péter Katona</i> : On the Concept of Philosophy	103

OBSERVER

<i>Jerzy Wiatr</i> : On the Necessity of Criticism of contemporary Anti-communism	110
---	-----

REVIEW AND CRITICISM

Ex Methodological Lessons of a Paper on Aristotle (<i>Róbert Falus</i>)	117
<i>Erik Molnár</i> : The Policy of Alliance of the Marxism 1848—1889 (<i>Géza Lajos Nagy</i>) ..	127
<i>Ferenc Tókei</i> : To the Theory of Social Forms (<i>Ádám Wirth</i>)	135
<i>Roger Garaudy</i> : The Chinese Question (<i>Endre Galla</i>)	139
Essays and Ideas (<i>István Szerdahelyi</i>)	142
<i>András Ádám</i> : Truth Functions and the Problem of their Realization by Two-terminal Graphs (<i>Imre Ruzsa</i>)	148
Outlines of a Marxist Philosophy of Language (<i>János Kelemen</i>)	152
<i>C. Ginét</i> : How Words Mean Kinds of Sensations (<i>м. л.</i>)	156
Philosophical Bibliography (New Acquisitions of Hungarian Libraries in the First Half of 1968) (<i>Mrs. L. Csillag</i>)	157

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

<i>István Hermann</i> : La catégorie de la totalité	1
<i>Artur Kiss</i> : Pour une définition des fonctions de l'Etat	23
<i>Katalin G. Havas</i> : Analyse des rapports entre jugements à l'aide des méthodes de la logique mathématique	37
<i>Tamás Kolost</i> : De la spécificité fondamentale du drame	51
<i>Ágnes Erdélyi</i> : Tendances repositivistes dans la philosophie de Condillac	59

DISCUSSION

<i>Ida Vas</i> : De la mission morale du philosophe	75
<i>László Barlay</i> : Pensée philosophique ou cultivation d'essais philosophisants?	85
<i>Péter Katona</i> : Du concept de la philosophie	103

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>Jerzy Wiatr</i> : De la nécessité de la critique de l'anticommunisme contemporain	110
---	-----

REVUE ET CRITIQUE

De certaines leçons méthodologiques d'une thèse sur Aristote (<i>Róbert Falus</i>)	117
<i>Erik Molnár</i> : La politique d'alliance du marxisme 1848—1889 (<i>Géza Lajos Nagy</i>)	127
<i>Ferenc Tókei</i> : Contribution à la théorie des formations sociales (<i>Adám Wirth</i>)	135
<i>Roger Garaudy</i> : Le problème chinois (<i>Endre Galla</i>)	139
Essais et idées (<i>István Szerdahelyi</i>)	142
<i>András Adám</i> : Fonctions de véracité et leur réalisation par la voie de graphiques bipolaire (<i>Imre Ruzsa</i>)	148
Esquisse d'une philosophie marxiste du langage (<i>János Kelemen</i>)	152
<i>C. Ginét</i> : De la signification des mots au niveau de la sensation (<i>m. l.</i>)	156
Bibliographie philosophique (Nouvelles acquisitions des bibliothèques de Hongrie dans la première moitié de 1968 (<i>Mrs. L. Csillag</i>)	157

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely postahivatalban. Csekk számlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámúszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111—010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111—46. MNB egyszámúszám: 46.

az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22., telefon: 185—612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.

A 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
2. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

FODOR CÉZA

A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei

MÜLLER ANTAL

Anyag, struktúra, kölesönhatási szintek

KONCZ ILONA

A hegeli ítéletelmélet fejlődése

SIMON ENDRE

Rabszolgaság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész *Politikájában*

LUCIEN SÈVE

Strukturális módszer és dialektikus módszer

VINNAI ANDRÁS

Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ GÁBOR
SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Fodor Géza</i> : A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei	173
<i>Müller Antal</i> : Anyag, struktúra, kölcsönhatási szintek	231
<i>Koncz Ilona</i> : A hegeli ítéletelmélet fejlődése	245
<i>Simon Endre</i> : Rabszolgaság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész <i>Politikájában</i>	274
<i>A. M. Rumjancev</i> : Marx Károly és a mai társadalomtudomány	312
<i>Lucien Sève</i> : Strukturális módszer és dialektikus módszer	326

VITA

<i>Vinnai András</i> : Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához	357
<i>Seres László</i> : A történetiség elve a filozófiatörténetben	373

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái (<i>Lakó László</i>)	377
<i>Erhard Albrecht</i> : Nyelv és megismerés (<i>Kanyó Zoltán</i>)	379
A szavak, a dolgok — és a filozófus (<i>Józsa Péter</i>)	382
<i>Edgar Salin</i> : Politische Ökonomie (<i>Vinkovics Márta</i>)	388
Nyilatkozat (<i>Vajda Mihály</i>)	391

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

TANULMÁNYOK

A polgári dráma és drámaelmélet kezdetei

FODOR GÉZA

A művészeti ágak és műfajok egymáshoz képest egyenlőtlen fejlődése a mindenkori művészeti élet közvetlenül adott ténye. De roppant sokáig meg is marad ebben a közvetlenségben. Tudatosítására csak a történeti gondolkodás bizonyos elemeinek megjelenése eredményeképpen, a felvilágosodásban, mindenekelőtt Diderot-nál kerülhetett sor. Bár a probléma Hegel történelmi-szisztematikus esztétikája sematikájának kialakításában meghatározó szerepet játszik, adekvát megértése csak az idealista sematika félretolásával, Marxnak a művészet és társadalmi alapja egyenlőtlen fejlődésére vonatkozó útmutató megjegyzései nyomán vált lehetővé. Hangsúlyozni kell, hogy e megjegyzések problémánk megoldása számára valóban „csak” utat, irányt mutatnak. Magának annak a ténynek az elméleti magyarázata, hogy az egyes történelmi korok kedveznek az egyik művészeti ág vagy műfaj virágzásának, míg kedvezőtlenül hatnak egy másikra, csak akkor lehetséges, ha már ismerjük az egyes művészeti ágak és műfajok elveit, sajátosságát, vagyis Marx gondolatait *esztétikailag* tudjuk általánosítani.

Az egyes művészeti ágak és műfajok fejlődésében, de sokszor éppen a fejlődés egyenlőtlenségében egy szinte logikai fejlődést fedezhetünk fel, amelyben a megoldások a korábbi problémákból nőnek ki. Így könnyen juthatunk arra a téves következtetésre, hogy a fejlődés hajtóereje belső művészi problémákban van, s hogy pl. Racine drámája jelenti a Corneille-dráma belső problémáinak a megoldását, a bécsi klasszikus zene oldja meg a német klasszika költészetének problémáját stb. A valóságban ezt a közvetlen, művészeti ágon vagy műfajon belül, illetve éppen az egyenlőtlen fejlődésükben érvényre jutó belső folytonosságot az határozza meg, hogy a társadalmi problémák szervesen nőnek ki egymásból, és az egyes műalkotások létrejöttére mint különböző művészi magatartásmódokat aktivizáló társadalmi megbízatás, folytonos hatást gyakorolnak.

E tanulmány tárgya egy konkrét fejlődésbeli egyenlőtlenség, a keletkező, hallatlan erőfeszítésekkel létrehozott, de igazi műalkotást csak kivételesen produkáló polgári dráma problémáinak, illetve az opera diadalrajtásának elemzése. Ennek az egyenlőtlen fejlődésnek a mélyén egy „logikus”, „történetfilozófiailag” kibontakozó kontinuitás húzódik. Ennek a tanulmánynak az a célja, hogy kimutassa: az egyenlőtlenségben mutatkozó belső folyamatosság, a korábbi problémákból kinövő megoldások mögött valójában a társadalmi-történelmi kérdésekre adott művészi válasz problémája áll. A tanulmány tehát *történetfilozófiai-esztétikai* – most már idézőjel nélkül. Nem egy immanens művészi fejlődés „logikáját”, „történetfilozófiáját” vizsgálja, de nem is irodalom- vagy zenetörténeti leírást ad (ezért maradhat ki belőle a tör-

ténelmiség megsértése nélkül pl. Molière, Goldoni, az opera seria, Gluck). Művész és történelem párbeszédét kíséri figyelemmel a drámai műfajok történetének egy korszakában.

A polgári dráma problémáinak kialakulása a francia klasszicizmusban

A dráma a nyilvánosság műfaja. Története ennél fogva szoros összefüggésben van a nyilvánosság történelmi változásaival.¹ A középkor nem ismerte a nyilvánosság szféráját abban az értelemben, ahogy ez később a privátszférától elkülönült. Beszélhetünk viszont a hatalom nyilvános reprezentációjáról: a hatalom attribútumai nyilvánosan jelölik birtokosának társadalmi státusát. A *reprezentatív nyilvánosság* tehát nem szociális terület, nem a nyilvánosság szférája. A földesúr státusa önmagában se nem nyilvános, se nem privát, de tulajdonosa nyilvánosan reprezentálja ezt a státust. A reprezentatív nyilvánosság hozzákapcsolódik a személy attribútumaihoz. Jól érzékeltetik ezt Shakespeare IV. Henrik királyának szavai, amikor saját példájával oktatja fiát rangjához illő fellépésre:

Személyiségem főpapi palást volt:
Nem látták, csak csodálták; feltűnésem
Ritka, de pompás, mint egy ünnepély,
S a ritkaságtól nyerte tündöklését.

(IV. Henrik I. rész. III. felv. 2. szín. Ford.: Vas István)

A kora kapitalista viszonyok megrendítették a hatalom feudális alapjait. A földbirtokviszonyokra támaszkodó vidéki nemesség elvesztette a reprezentáció erejét. A reprezentatív nyilvánosság az uralkodók udvarában összpontosult, az arisztokrácia a monarchia reprezentációját szolgálta. A reprezentatív nyilvánosság udvari és felfokozott alakja rezervátummá lett az államtól elkülönülő társadalomban. Most jelenik meg először sajátosan modern értelemben a privát és a nyilvános szféra különválása. A „privát” kizárást jelent az államapparátusból, a „nyilvános” az abszolutizmus által kialakított államra vonatkozik, amely az uralkodó személyével szemben is objektiválódik.

Az abszolutizmus e bonyolult, szövevényes folyamatai a francia klasszicista tragédiában tükröződnek vissza a legélesebben. Ennek felvirágzása egybeesik Richelieu hatalmával, a központosítás despotikus, de heroikus időszakával, amikor az adminisztratív, bürokratikus hatalmat kiterjesztik az egész királyság területére. *Corneille* művészete e korszak problémáira kérdez és felel. Az az irodalomtörténeti közhely, hogy drámáinak tartalma a kötelesség és szerelem, ész és érzelem „örök dilemmái”, nem más, mint szellemtörténeti misztifikáció. Ha igaza is van Hegelnek abban, hogy a *Cid* hőseinek kedélye „ide-oda hányódik a becsület és a szerelem absztrakciója között”², látnunk kell, hogy ez az elvontság korántsem jelent időtlen, tartalmatlan formalizmust. Világosan kiderül ez már magában a *Cid*-ben, ahol a költő, a kötelességek hierarchikus rendszerét ábrázolja. A végső győzelem nem a kötelességé

¹ A nyilvánosság problémáját Jürgen Habermas *Strukturwandel der Öffentlichkeiten* (Luchterhand Neuwied am Rhein und Berlin, 1965) c. könyve alapján tárgyalom. Jelen fejtegetésekkel kapcsolatban lásd *Zum Typus repräsentativer Öffentlichkeiten* c. fejezetét. (14–22. o.)

² Hegel: *Estétikai előadások* I. Akadémiai Kiadó, 1952. 245. o.

a szenvedély felett, hanem az abszolút állam polgárának kötelessége győzi le a rendi kötelességet. Az az attitűd pedig, amelyet ez a két sor foglal össze:

Tudom világosan, lelkem kettéhasadt,
Mert megszakad a szív, míg győz az akarat

(I. felv. 2. jel. ford.: Nemes Nagy Ágnes.)

egy másik szinten, de nagyon is konkrét erők harcát jelzi, az individuális érdek és a rendi érdek konfliktusát, amelyben az éppen most létrejövő individuális érdek a támadó fél:

Rodrigo: Jaj, vágyam pártot üt a becsületem ellen.

(I. felv. 6. jel.)

Már attól függetlenül is, hogy a hősök hogyan döntenek ebben a helyzetben, a konfliktus pusztá megjelenítését is igen jelentősnek kell tartanunk, hiszen arra mutat, hogy a kifejlődő emberi individualitás már nem találja helyét a rendi kötöttségek között. Ez a konfliktus merőben új jelenség, a kora polgári fejlődés eredménye, amely elképzelhetetlen lenne pl. a középkori hősi epikában. Véleményem szerint tehát a *Cid*-ben a kötelesség—szenvedély problémája mögött a rendi és az individuális érdekek harca húzódik meg. Ezt támasztja alá Sabina véleménye a *Horatius*-ban, amely szerint

Szembehelyezni bűn az önkéntes kötelmet
Azzal, mit kényszerűn kötnek, kik megszületnek.

(III. felv. 4. jel. ford.: Kálnoky László.)

A dráma kompozíciójának alapja mármost az, hogy az egyes alakok miként foglalnak állást ebben a kérdésben. Az apák válasza egyértelmű, elutasítja magát a konfliktust:

Don Diego: ... szívedből, fiam, vedd ki e gyöngeséget.
Becsület egy van, ám szerelmes nő tömérdek,
A szerelem: gyönyör, a hírnév: feladat.

(III. felv. 6. jel.)

Gróf: elfajul a férfi,
Ha apja szégyenét egy perccel is túléli.

(II. felv. 2. jel.)

A fiatalok ezzel szemben mélyen átélik a konfliktust, s ezáltal a — „mindkét felől bánatom végtelen” — tragikus meghasonlottság állapotába kerülnek. De ők is a rendi normák alapján döntenek:

Don Rodrigo: Apámnak tartozom többel, mint kedvesemnek.

(I. felv. 6. jel.)

Ximena: De a harag s a vágy ez iszonyú tusája
Széttépi bár szívem, elmémet nem zílálja,
S bármily hatalmas is bennem a szerelem,
Mégsem tanakodom: amit kell, azt teszem;
Azt, mit könyörtelen rám szab a kötelesség.

(III. felv. 3. jel.)

A dráma voltaképpen hősei, a szerelmesek, tehát teljesen interiorizálták a rendi normarendszert. Viszont amikor eszerint cselekszenek, sorsuk tragikusan

fájdalmas. Ezt nagy költői erővel ábrázolja Corneille Don Rodrigo és Ximena híres búcsújelenetében (III. felv. 4. jel.). A szöveg atmoszférája már itt jelzi, hogy a költő világnézete nem azonos hősei világnézetével, hogy ő maga nem a rendi normák alapján ítél. S ez a továbbiakban nemcsak mint atmoszféra, hanem mint tárgyi tartalom is megjelenik a műben. Corneille ugyanis az individuális és a rendi érdekek mellett megjelenít egy harmadik szintet is, az *államérdeket, az abszolutizmus érdekét*. Ez utóbbi élesen szembekerül a rendi érdekekkel, amikor Ximena bosszút akar állni szerelmesén, holott az abszolút monarchiának szüksége van Don Rodrigo katonai szolgálatára. Ezzel kapcsolatban Don Sancho szavaiból feltárul az igazságszolgáltatás maradi és korszerű, anarchikus és centralizált bürokratikus típusának konfliktusa:

Igen, Úrnóm, helyes, neked véráldozat kell,
 Könnyed méltán perog, benned jogos harag kel,

 De, Úrnóm, jól tudod, mily lagymatag a jog,
 Ólomlába elől a bűn eloldalog.
 Míg kétes útja tart, sok könnyed elfecsérled,
 Engedd, hogy egy lovag állhasson bosszút érted;
 Gyorsabb és biztosabb a büntetés eképp.

(III. fel. 2. jel.)

S ezen a ponton Ximena szembekerül a király akaratával:

Kötelmem túl erős, s túl nagy csapás szakadt rám,
 És elégtélelem, törvényem nem lehet
 Holmi párbajszabály s királyi rendelet.

(V. felv. 4. jel.)

Az abszolút monarchia érdekének bevezetése a drámába teljesen új megvilágításba helyezi az individuális és a rendi érdek egész problematikáját. Ezt a látószögváltást érzékeltetik az Infánsnő Ximenához intézett szavai:

Tegnap mindenki még mélységes tisztelettel
 Csodálta azt, amit nagylelkűen cselekszel,
 Az udvar meghajolt, oly pompás volt e tett.
 Bámulták hős szíved, szánták szerelmedet

 Mi jogos volt elébb, jogtalan volna ma.
 Rodrigo most hazánk egyetlen támasza,
 Szíve-bálványa ő a népnek, mely imádja,
 A mórok ostora s áldás Kasztiliánkra.
 Helyesli a király azt a gondolatot,
 Hogy benne hős apád mintegy föltámadott;
 S ha összefoglalom, rövid a magyarázat:
 Ha vesztét akarod, tönkreteszed hazádat.
 Családi bosszúért tűrték-e valaha,
 Hogy ellenség kezén senyvedjen a haza?
 Te mindnyájunkra törsz; hol ebben az igazság?
 Bűnrészesek vagyunk, s büntetésünk kiszabják?

 Nagy lélek kell ahhoz, amit a sors reád mért:
 Azon a drága főn bosszút állni apáért,
 De ha feláldozod a köz java miatt
 Családi érdeked — ez méltóbb áldozat.

(IV. felv. 2. jel.)

E szavak a *Cid*, sőt az egész corneille-i életmű megértése szempontjából kulcs-jelentőségűek. Egy történelmi fordulatról vallanak, arról, hogy az abszolút

monarchia győzelmesen szembeszállt a feudális anarchiával: „mi jogos volt előbb, jogtalan volna ma”. Ebből a perspektívából az individuális érdekek előbb még általános normaként szembehelyezkedő rendi kötelesség merőben partikulárisnak tűnik. Tudjuk, hogy a *Cid* bemutatását követően új közmondás született Franciaországban: „Szép, mint a Cid”. S valóban, ennek a drámának valami kivételes ragyogás és töretlen pozitív pátosz a sajátja. Ennek a végső alapja az, hogy *Corneille a rendi szféra legyőzésével megteremtí az individuális törekvések és az abszolút monarchia céljainak harmóniáját*. Amikor a monarchia feleségül adja Ximenát Don Rodrigóhoz, tulajdonképpen a lány emberi érdekét juttatja kifejezésre a „zsarnoki szokás” által rákényszerített bosszúvágy ellenében. A szerelem, amely mindvégig csak gyötrelmet okozott a fiataloknak, amely ellen mindvégig harcolniuk kellett, a király szavaiban így értékelődik:

Nem kell pirulnod ily szép érzelem miatt,
 Leányom, és ne is próbáld, hogy letagadd,
 Hogy ily szemérmesen gyötrődj, nincs arra már ok,
 Ép a becsületed, leróttad tartozásod;
 A bosszú műve kész, s kockáztatni elég
 Volt annyiszor a te Rodrigód életét.
 Jól láthatod magad: az ég másképp akarta.
 Apáért eleget tettél, gondolj magadra,
 Ne lázadj s meg ne szegd többé parancsomat,
 Mely néked ily nagyon szeretett férjet ad.

(V. felv. 6. jel.)

A kétféle érdek harmóniája azonban illúzióknak bizonyult, s a többi nagy Corneille-tragédia fő konfliktusa éppen innen csírázott ki. *A konfliktus mint az individuális érdek és az abszolút monarchia érdekének összeütközése reprodukálódik* és válik az életmű alapproblémájává. Itt lesz világosan látható, hogy a francia klasszicizmus sajátosságát nem a rendi kötöttségekben és korlátokban kell keresni, hanem az abszolút monarchia speciális mivoltában, amely számos polgári vonást is tartalmaz. Jóllehet az abszolút monarchia lényegében feudális állam, a dráma fejlődése szempontjából számunkra különösen a feudális karakteren túlmutató jegyek érdekesekek. Arra a közismert tényre keresünk ugyanis magyarázatot, hogy a polgári dráma, bár a klasszicizmus kritikájából indul ki, lényeges vonatkozásokban mégis fogva marad annak dramaturgiájában.³ Az a közös élettény, amely — a tartalmi különbségek ellenére — itt hasonló formálásmódot eredményez, *a privát és a politikai szféra szétválása*. Ez, mint említettem, az abszolút monarchiában kezdődik meg. Egyrészt az egyént alávetik az államnak, a fokozatosan kiépülő politikai hatalomnak, másrészt a reprezentatív nyilvánosság önálló területté, a politikából kirekesztett rezervátummá válik, s így rohamosan privatizálódik, kicsinyes érdekek és intrikák színtere lesz. A dráma, a színház ezáltal sajátosan ellentmondásos helyzetbe kerül. Egyfelől az abszolutizmus létrehozására irányuló törekvések támogatója, az abszolutista állam és politika szószólója. Másfelől viszont teljes egészében a reprezentatív nyilvánosság területén áll, az udvari reprezentáció része. Éppen ezért *a klasszicista tragédia megértésének kulcsa a reprezentatív nyilvánosság és a nyilvános hatalom egymáshoz való viszonya*, s e viszony mindenkori történelmi aránya. A fejlődésfolyamat két nagy szakasza XIII. Lajos és Richelieu, majd Mazarin, illetve XIV. Lajos és

³ Almási Miklós: *A modern dráma útjain*. Gondolat, 1961. 7–68. o.

Colbert nevével jelezhető. Arnold Hauser helyesen mutat rá arra a nagy stílusváltásra, amely XIV. Lajos uralkodásakor megkezdődik, s arra, hogy az első korszak az igazán nagy és termékeny.⁴ Richelieu korában a reprezentatív nyilvánosság kiutasítása a politikából még nem befejezett tény (innen még lehetőség visszaút: a Fronde). XIII. Lajos udvarában még virágozik a reprezentatív nyilvánosság.⁵ Az udvari élet még szabad, könnyed és familiáris stílusú. De már heroikus erőfeszítésekre van szükség: létre kell hozni, meg kell teremteni az abszolút monarchiát. Az osztálykompromisszum jegyében létrehozott abszolút monarchiának a feladatként létrehozandó, kényszeredett jellegét jól fejezi ki Sombart megfogalmazása, amikor „mechanikus” (nem ’organikus’), mesterségesen létrehozott (nem organikusán kifejlődött) [(eine gemachte) keine gewachsene)]” államnak jellemzi.⁶ Mindazonáltal ekkor még bizonyos fokig lehetséges a reprezentatív nyilvánosság fórumán azonosulni az abszolút monarchia céljaival. Ezt, ha kissé kiélezve is, jól érzékelteti Hauser:

„Hűség és heroizmus azok a nevek, amelyeket a költői propaganda ad a szolgálai alávetettségnek, amikor az állam érdekéről és a monarchia akarataról van szó. Az udvariasság többnyire azt jelenti, hogy ’jó képet vágni a rossz játékhoz’, és nagylelkűségnek hívják azt az attitűdöt, amely feledteti az úrral, hogy koldus lett. Mérték és tartás az igazi erények, melyeket a nemesi és udvari élet megkövetel. Az előkelő, lelkiileg erős ember elrejtja érzéseit és szenvedélyeit, alkalmazkodik rendjének normáihoz, nem meghatni és rábeszélni akar, hanem reprezentálni és imponálni.”⁷

De, nézetem szerint, ez a költői propaganda nem valami szolgálai demagógia, a status quo apológiája, hanem optimális döntés egy történelmi alternatívában, egy despotikus megoldás választása az anarchia ellen. Inkább így jellemezhetnénk ezt: „jó képet vágni egy szükséges rossz játékhoz”.

Az abszolút monarchiában a politika átfogja az élet egészét, a politikai szükségszerűség az emberi sors meghatározójává válik. Az erkölcsi törvény alapja többé nem isten, hanem a hatalom, amely véget vetett a polgárháborúnak. Az erkölcsi törvény közvetlenül a politikai szituációból levezetett parancs, vagyis a politikai morál törvénye. A politikai alap teszi erénnyé az erényt.⁸ Ez az alapja a korszak és a Corneille-hősök heroizmusának. Corneille szerint a tragédia méltósága

„... valamely nagy államérdeket követel, avagy valamely nemesebb szenvedélyt, mely férfiasabb, mint a szerelem, olyanokat, mint az ambíció vagy a bosszú, és amelyben sokkal nagyobb dologtól kell félni, mint egy szerető elvesztése. Beleszővődhet a szerelem, hiszen ebben mindig van valami szépség, és alapjául szolgálhat ezeknek az érdekeknek és másfajta szenvedélyeknek, melyekről beszéllek, de második helyet kell elfoglalnia, és amazoknak megadnia az elsőséget.”⁹ (Kiemelés — F. G.)

Corneille-nél tehát az „ars poetica”-ból „ars politica” lesz.

Ő maga könyörtelen következetességgel levonta az abból adódó művészi konzekvenciákat. Ez történt a Richelieu-nek ajánlott (!) *Horatius*ban. E mű-

⁴ Arnold Hauser: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* I. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1953. 475. o.

⁵ *Üo.* 473. o.

⁶ Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus* I. Verlag von Duncker und Humblot, München und Leipzig 1916. 334. o.

⁷ Arnold Hauser: *i. m.* 473–474. o.

⁸ Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise*. Verlag Karl Alber, Freiburg/ München 1959. 29. o.

⁹ Corneille: *Oeuvres complètes*. Aux Éditions du Seuil, 1963. 824. o.

ben dominálnak a művészetellenes tendenciák: már-már embertelen, az abszurditásig elvont, spekulatív és egysíkú az ábrázolás. Legjobban Cassirernek Corneille Oidipusz-drámájáról írott szavaival jellemezhetjük.

„Ebben minden hideg és tiszta fényben áll és e fényben csaknem fagyosnak hat.”¹⁰

A dráma alakképlete roppant egyszerű: az *individuális érdeket feltétel nélkül fel kell áldozni az állami érdekeknek*, amely mint cél minden eszközt szentesít. Ebben Camillát, Horatius hűgát kivéve a mű minden alakja egyetért. Aszerint azonban, hogy ezt mint konfliktust, mint tragikus konfliktust éljük-e át, egy skálát alkotnak. Az erősödő intenzitás sorrendjében így: az öreg Horatius, Horatius, Tullus, Curiatius, Sabina. Cassirer szerint a költő halállal bünteti az embertelen római erény ellen érzelmeit követve fellázadó Camillát, míg gyilkosát, Horatiust dicsóítja.¹¹ Eszerint a költő erkölcsi értékrendje azonos lenne a Horatiusokéval. Véleményem szerint nem ez a helyzet. Még ha feltételezzük is, hogy a költő expressis verbis kinyilvánította állásfoglalását a drámában, akkor is legfeljebb a király ítélkezésében pillanthatjuk meg ezt, s így legfeljebb elnézésről lehet szó, de semmiképpen sem dicsótésről (V. felv. 3. jelenet). Sőt a dráma egész kompozíciója egy, a *történelmi lehetőségekhez mérten humánus közép keresésén* alapul. Ezt Camilla és Horatius magatartása között, Sabina és Curiatius alakjában találja meg a költő. Curiatius Horatiushoz intézett szavai egy olyan magatartást tükröznek, amely megfelel az abszolutizmus normáinak, és nem is válik embertelenné:

Még ha bátran meg is teszem, mit tenni kell,
Szívem beléremeg, és irtózás fog el;

.....
De meghátrálni, jól tudom, mégsem szabad.
Meghat s nem sújt le a bús, büszke feladat:
Szeretnem kell, mit ad, s mitől megfoszt, siratnom;
És ha Róma szerint több erényt kell mutatnom,
Áldak, ég, amiért nem Róma a hazám
S van bennem valami emberi is talán.

(II. felv. 3. jel.)

Az az ellentmondásos dualizmus, amely az ember—római szembeállításban kifejeződik, egy igen fontos problémára utal. Arra ugyanis, hogy az emberek számára a politikai morál ellenére az érzület, a lelkiismeret maradt a morál végső kritériuma. Az érzületet nem lehetett teljesen a politikai szükségszerűségekre orientálni. Ennek következtében az ember kettéhasadt egy privát és egy nyilvános félre. Az ember az állami törvény elől emigrálhatott az érzület, a bensőség világába.¹² Ezt a kettősséget fogalmazzák meg pregnánsan Sabina szavai:

Ünnepeljünk, ahol ünnepel az egész nép;
Sirassuk otthon a családunk vesztességét,
És ne legyen a köz jóléte mindenünk,
Ha van bajunk, mitől csak magunk szenvedünk.

(III. felv. 7. jel.)

¹⁰ Ernst Cassirer: *Descartes*. Bermann—Fischer Verlag, Stockholm 1939. 88—89. o.

¹¹ *Uo.* 262. o.

¹² Reinhart Koselleck: *i. m.* 29. o.

Corneille drámaköltészetének alapgondolata tehát: jó arcot vágni egy szükséges rossz játékhoz. Eszerint a corneille-i tragikum nem örök vagy-vagyok össze-ütközéséből származik, hanem abból, hogy a hősök a politikai harcot csak az ember ellenére vívhatják meg. *Corneille a heroizmust mindig tragikusnak ábrázolja*. Ebben van mélyen humanista pátosza.

Ugyanennek a kérdéskomplexumnak a másik oldalát ábrázolja a *Cinna*. Míg előbb az állampolgár, most elsősorban az uralkodó oldaláról van feltéve a kérdés. Augustus császár így jellemzi uralkodói hivatásához való viszonyát:

Hatalmat vágytam én, elértem céloamat,
De nem tudtam soha, céloom mit tartogat,
Most látom, hogy mi az, gyönyörével betelten:
Iszonyú gond csupán, riadalom szünetlen,
Titkos ellenfelek, halál lépten-nyomon,
Az örömbé ürröm, és soha nyugalom.

.....
Nekem előírás lesz véleményetek:
Császár legyek-e, vagy csöndes polgár legyek.

(II. felv. 1. jel. ford.: Nemes Nagy Ágnes)

Corneille itt azt ábrázolja, hogy *a politikus és az ember az állam csúcsán, az uralkodó személyében is kettéválik*. Nem véletlen, hogy ez a motívum már jóval korábban, az angol abszolutizmus körüli harcok ábrázolásakor, Shakespeare-nél felbukkan a drámairodalomban. VI Henrik például így beszél:

Volt már király, ki földi trónon ülve
Kedvetlenebbül oszthatott parancsot?
Bölcsömből éppen hogy kikúsztam én,
S királlyá tettek kilenc hónapommal.
Alattvaló királlyá lenni még
Nem vágyott úgy, mint én alattvalóvá.

(VI. Henrik II. rész. IV. felv. 9. szín.
ford.: Németh László.)

Csakhogy az ember és a politikai pozíció meg nem felelése itt még egyértelműen úgy jelenik meg, hogy bizonyos emberek nem felelnek meg, nem alkalmasak királynak, nem érnek fel hivatásukig. Ezt még az előző idézetnél is nyilvánvalóbban mondják ki Margit királynénak férjét, VI. Henriket jellemző szavai:

Így kormányoztatik a brit sziget,
Ílyen király hát Albion királya?
Hogyan! Henrik király diák legyen
Mogorva Gloster vesszeje alatt?

.....
...szelleme: szent esdeklésre hajló;
Ave Mariát morzsol olvasóján;
Hősei próféták, apostolok,
Fegyvere Szentírás mondásai,
Tanulás bajvívótere; szerelme:
Kanonizált szentek ércsképei,
Ó, bár a bíboros kollégium
Rakná a hármás koronát fejére,
Tenné pápának őt s vinné Rómába.
Az lenne méltó hely szentséginek.

(VI. Henrik, II. rész. I. felv. 3. szín)

Ugyanakkor már Shakespeare-nél felbukkan az a gondolat, hogy az uralkodó rabja az államnak, míg az alattvalók boldogok és szabadok. Erről panaszkodik IV. Henrik („IV. Henrik” II. rész III. felv. 1. szín), majd V. Henrik („V. Henrik” IV. felv. 1. szín). Ugyanez a fejlett abszolutizmus költőjénél, Corneille-nél a dráma alapkérdésévé lett. Itt arról van szó, hogy az embernek fel kell áldoznia magát a politikáért, le kell mondania a teljes életről, és erőit egyetlen területre, a politika területére kell koncentrálnia. Augustus az uralkodást áldozatként vállalja:

Ne habozzunk tovább, a szájalom a győztes.
Nyugalnam drága kincs, de Róma még erősebb.
És bármí sorscsapás szakasza életem,
Inkább elpusztulok, ha őt megmenthetem.
A csöndesség után szívem hiába vágyott:
Cinna, uralkodom, megfogadom tanácsod.

(II. felv. 1. jel.)

Nem szabad ezekben a szavakban egyszerűen az abszolút monarchia szolgálai megideologizálását látni. Corneille az abszolutizmus egy valóságos belső ellentmondását és annak emberi következményeit ábrázolja. Csak utalásszerűen említem, hogy ember és uralkodó konfliktusának van egy fontos későbbi formája is. Ez az, amit Schiller ábrázolt a *Don Carlos*-ban. Míg Shakespeare-nél még azon van a hangsúly, hogy milyen katasztrófák következnek abból, ha a király gyenge az uralkodás feladatára, míg Corneille szerint az uralkodónak minden személyes áldozatot meg kell hoznia nagyszerű történelmi feladatáért, Schiller azt mutatja be, hogy az uralkodói pozíció a legjobb embert is elaljasítja, magához emberteleníti. Ezt a tragikus problémát ábrázolja nagyszerűen II. Fülöp király alakjában.

Az ember és a király konfliktusának környezeteként már a *Cinná*-ban megjelenik az *udvari intrika világa*, mégpedig — s ez nagyon fontos — épp a politikából kiszorított arisztokraták személyében. Ettől kezdve az intrika, olykor egészen abszurd módon túlbonyolított formában, Corneille drámáinak szinte folytonos jellegzetessége. Már Cassirer is, helyesen, itt látta a Corneille-dráma fő problémáját.¹³ Egyrészt kimutatja, hogy a költő, mint az anatómus, úgy preparálja ki hőseit, megmutatja a szenvedélyek anatómiáját. Sohasem az ember egészét ábrázolja, hanem csak egy momentumát, és ezt önálló lényegként jeleníti meg. Ebből származik a Corneille-dráma *tiszta statikája*. Másrészt rámutat, hogy ezzel éles kontrasztban áll a külső cselekmény alakítása és az *intrika mozgalmassága*. Ennek valószínűtlenségét, képtelenségeit joggal érte Lessing kritikája. De Cassiernek igaza van abban, hogy Lessing ebben a kritikában nem érinti a Corneille-dráma magvát, hanem megáll a külsőségnél. Ez a külsőség azonban Corneille számára nem drámai, hanem színházi érdekesség volt. A dráma és a teatralitás elválásának, amelyről Almási Miklós beszél a polgári drámával kapcsolatban¹⁴ itt van a genezise. Cassirernek abban is igaza van, hogy a Lessing által bírált drámák ugyan technikai tudásának és színpadi virtuozitásának magaslatán mutatják Corneille-t, valódi és igazi tragikus művészetét mégis máshol kell keresni, az első nagy tragédiákban (*Cid*, *Horatius*, *Cinna*, *Polyeucte*). Ezekre a drámákra Corneille életművében a hanyatlás permanens folyamata következik. Ennek valódi

¹³ Ernst Cassirer: *i. m.* 79. 85. o.

¹⁴ Almási Miklós: *i. m.* 9. o.

súlyát akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy egybeesik Racine feltörésének korával. A francia klasszicista tragédiának ezt az ellentmondásos fejlődését nem lehet Corneille alkotóerejének kimerülésével és Racine költői beérésével, illetve a két költő rivalizálásával magyarázni. Az objektív alap az a már jelzett társadalmi fordulat, hogy a reprezentatív nyilvánosság és a politikai hatalom egymáshoz való viszonya a Fronde után és különösen XIV. Lajos uralkodása alatt döntően megváltozott.

A Fronde nyilvánvalóvá tette, hogy a népmozgalmak és az arisztokrácia lázongása egyaránt reális veszély az abszolútizmus számára. Ebből okulva a központosítást radikalizálják. A legerősebben centralizált forma az 1660–70-es években alakul ki. Ez az abszolút monarchia fénykora. Az arisztokráciát egyre inkább, végül szinte teljesen kizárják a politikából. A nemesek udvaroncokká és csak udvaroncokká lesznek. Kiváltságait megőrzik ugyan, de hatalmukat egyáltalán nem. (Az adminisztratív apparátus tagjait a középosztályból, legfeljebb a köznemességből választják.) Fő feladatuk a monarchia udvarának fényét emelni, ezt szolgálják a hangzatos, de üres címek is, amelyekkel elhalmozzák őket. Társadalmilag sokat érnek, politikailag semmit. Létrejön tehát *a reprezentatív nyilvánosság mint rezervátum*. Ez az udvari élet azonban már nem olyan, mint XIII. Lajos idejében volt. Elvész familiaritása, a tarka, változatos képet monotonía váltja fel. A hajdani nagyurakból közönséges udvaroncok lesznek, legfőbb gondjuk pedig a hipokrizis és az intrika.¹⁵ *A reprezentatív nyilvánosság és a politikai hatalom szétválása befejezett tény.* A reprezentáció fórumán nem lehet többé azonosulni az állami törekvésekkel. Az abszolút monarchia hőskorát felváltotta a bürokráciára alapozott fénykor. De ez a fénykor az arisztokrácia számára a teljes talajvesztés, a kiábrándultság, a dekadencia kora.

E korszak *Racine* tragédiáiban nyeri el adekvát költői alakját. Corneille, a heroikus kor költője, nem tud „átváltani.” Régi eszményeit imételgeti monomániásan. Tragikus nagyságát többé nem képes elérni, legfeljebb puffogó pátoszt és virtuóz cselekményvezetést. A corneille-i tragikum hitele elveszett, mert megrendült az az életalap, amelyből kinőtt: *az arisztokrácia ekkor már egyáltalán nem tud azonosulni a politikai progresszióval.* Corneille és Racine alapvetően ellentétes attitűdjének jellemzésére gyakran és joggal idézik az *Andromache* — az első nagy Racine-tragédia — két sorát:

Orestes: Próbáltam én soká elnyomni a szerelmem,
De most, most már megyek vakon a végzetemben.

(I. felv. 1. jel. ford.: Szabó Lőrinc)

Az a közhely, hogy Corneille drámáiban a kötelesség, az ész győz a szenvedély felett, míg Racine-nál fordítva, a szenvedély az ész és a kötelesség felett, természetesen üres általánosság. Annyi azonban tény, hogy Corneille szerint a tragédia „valamely nagy államérdeket követel”, Racine nagy drámáiban viszont a szerelem a művek lényeges tartalma, e szenvedély dinamikája hajtja előre a drámai cselekményt.

E jellegzetesség valódi tartalmát csupán egy Racine-műben szeretném kimutatni, a *Britannicus*ban — a költő legtörténelmibb tragédiájában —, mert ebben láthatók legplasztikusabban azok a drámatörténeti tendenciák, melyeknek nyomon követése e tanulmány voltaképpen célja.

¹⁵ Arnold Hauser: *i. m.* 474. o.

Mindenekelőtt magától a költőtől tudjuk, hogy Agrippina sorsa a dráma központi jelentőségű tartalma:

„Kivált őt igyekeztem megérteni, és tragédiám legalább annyira szól Agrippina kegyvesztettségéről, mint Britannicus haláláról.”¹⁶

Agrippina művészi megformálásának mélysége, plaszticitása, fensége véleményem szerint abból fakad, hogy a költő a fia feletti hatalmát elvesztő anya fájdalmas sorsában egy fájdalmas történelmi sorsot, az *arisztokrácia hatalomvesztését tudta érzékeltetni*. Hogy erről a reprezentatív presztizs növekedésének és a politikai hatalom elvesztésének ellentétében előrehaladó folyamatról van szó, azt jól mutatja az alábbi részlet:

Albina: Anyja előtt Nero vitet, más soha még,
Vesszőnyalábokat, mikén babér az ék.
Mire vágysz hát, ami háláját igazolja?

Agrippina: Kevesebb díszre és jóval több bizalomra.
Haragra ingerel, Albina, mit csak ad:
Méltóságom nagyobb, s tekintélyem apad.
..... gyorsan haladva
Tart a bukás felé Agrippina hatalma.

(I. felv. 1. jel. ford.: Kálnoky László)

Bizonyos értelemben Racine tragédiaköltészetének kulcsszavai ezek. *A nagy Racine-művek világa, az udvari világ, egy bukás utáni világ*. A hatalomból kizártak világa, akiknek egyetlen hatalma a szenvedélyben van. Ebből az létezésből származik a Racine által ábrázolt udvar egész tragikus atmoszférája. Az udvar — bukott emberek rezervátuma. Racine színpadának válság-hangulata elsődlegesen nem egy korai polgári válságélmény kifejeződése. Ez a színpad teljes egészében a reprezentatív nyilvánosság, az udvar fóruma. Válsághangulata az arisztokrácia bukását, válságélményét tükrözi. Racine költészetére maradéktalanul érvényesek — és talán csak az ő költészetére érvényesek maradéktalanul — Marx híres szavai az *ancien régime tragédiájáról*:

„Tragikus volt története, ameddig a világ preexisztens hatalma volt, a szabadság pedig csak személyes ötlet volt, egyszóval, ameddig ő maga hitt és hinnie kellett jogosultságában. Ameddig az *ancien régime* meglevő világrendként küzdött egy csak létrejövő világgal, addig az ő részén egy világtörténelmi, de nem személyes tévedés állt. Bukása ezért tragikus volt.”¹⁷

Az a fordulat, amelyet a racine-i dramatika jelent a corneille-ihez képest, jól látható a Néró-alak koncepciójában. Racine a mű 1670-es előszavában hangsúlyozza, hogy Nérót nem uralkodói tevékenysége közben, hanem családi környezetében mutatja be.¹⁸ Az uralkodó tehát nem mint politikus vesz részt a drámai cselekményben, hanem mint ember. Nem a trónon cselekszik, hanem az udvari életben. Az udvari életben mint privátszférában. *Az uralkodó itt mint magánember*, a saját egoisztikus céljainak él. Jellegetes, hogy e tény első nagy ábrázolása az uralkodó zsarnoki önkényének kiszolgáltatott patricius- vagy polgárlány tragédiájával kapcsolatos. A női tisztesség elleni me-

¹⁶ Jean Racine *Összes drámái*. Magyar Helikon, 1963. 262. o.

¹⁷ Marx: *A hegelii jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés. MEM Bp. 1957. 381. o.

¹⁸ Racine: *Oeuvres complètes*. Éditions du Seuil, 1962. 142. o.

rénylet mindenkit spontánul felhőborító módon, plasztikusan, s ezért művészi ábrázolásra roppant előnyösen mutatja fel egy osztálykonfliktus morális tartalmait. Nem véletlenül lett ez a képlet a szentimentalizmus konfliktusvilágának egyik alaptípusa. Racine itt e kollízió legdurvább formáját dolgozza fel, az uralkodói erőszakot a női ártatlanság ellen. Ez lesz majd Lessing *Emília Galottijának* az alapja, és elkíséri a polgári drámát a romantikába is, gondoljunk Victor Hugó *A király mulat* c. tragédiájára, illetve a belőle készült *Rigolettóra*.

Ha mármost Racine művészetében valóságos polgári tendenciákat keresünk, ezt nem az udvari élet válsághangulatában találhatjuk meg, hanem az udvari élet átfogó kritikájában. Racine ugyanis ábrázol egy olyan ember-típust is, aki megőrzi, átmenti az emberi értékeket, aki egy normális erkölcsi értékhierarchia birtokában ítélkezik az udvar világa felett. Jól mutatják azt a *Britannicusban* Junia szavai:

Nerót és Udvarát egy napja ismerem,
De ha meg szabad ezt mondanom, e helyen
Egymástól gondolat s szó, jaj, de messze tértek!
A szív és az ajak egyet itt sosem érthet!
Az esküt, óh, milyen örömet megszegik!
Neked is, nekem is idegen hely ez itt!

(V. felv. 1. jel.)

Racine a dráma fiatal szerelmespárjában, Junia és Britannicus alakjában egy olyan új *embertípust* rajzol meg, melynek egymással szorosan összefüggő vonásai egyrészt a meghitt, bensőséges szerelem, másrészt az udvartól való távolmaradás, menekülés törekvése. Ugyanez a típus felbukkan az udvar legkomorabb képét adó Racine-tragédiában, a *Phaedrában*, Aricia és Hippolytos alakjában. Hippolytos meg akar szökni szerelmesével az udvarból:

A szolgaság nyűgét taszítsd le életedről,
Merj velem tartani, szökésemben velem jöjj,
Hagyd el a gyászos és meggyalázott helyet,
Hol mérges levegőt szív csak a becsület,

(V. felv. 1. jel. ford.: Somlyó György)

Véleményem szerint itt nyílik meg az az út, amely kivezet a klasszikus tragédiából, az udvari művészetből a polgári életbe. Ezekben a költői alakokban, akik tudják, hogy humánus kapcsolatuk harmonikus kibontakozása csak az udvartól távol lehetséges, a későbbi polgári szentimentális hősök elődeit kell látnunk.

Végül jeleznünk kell a Racine-dráma egy általános sajátosságát: nagyfokú *bensőségességét*. Cassirer rámutat, hogy a szenvedélyek dinamikáját elsőként Racine vezette be a francia drámába.¹⁹ Szerintem még többet tett: az érzelmek dinamikáját a tragédia kompozíciós elvévé tette. Ennek legpregnansabb példái az első és az utolsó nagy mű, az *Andromaché* és a *Phaedra*. Ez a dramaturgia egy sajátos megoldás a corneille-i tragédia antinómiájához képest: *az elvont statika és a színpadi mozgalmasság ellentmondását a bensőségesség révén oldja fel*. A tulajdonképpen cselekmény az emberi bensőségben zajlik le. Ez a dramaturgiai elv egy különleges *zenei atmoszférát* hoz létre Racine

¹⁹ Cassirer: *i. m.* 80. o.

²⁰ Romain Rolland: *Zenei miniatűrök* I. Gondolat, 1961. 141–167. o.

tragédiáiban, amelynek hordozója a költői nyelv. De a francia tragédia közeledése a zenéhez más vonatkozásban még nyilvánvalóbb: már Corneille *Andromède*-jében megjelenik a zene, Racine utolsó két tragédiája pedig határozottan a zenés tragédiához közelít (*Eszter, Atália*). E folyamat betetőzése a francia barokk zenedráma megszületése Lully művészetében. Ez az opera a Racine-tragédia édestestvére. Rokonságukat, Lully szavaló-énekének és Racine deklamációjának mély benső kapcsolatát elmélyült és meggyőző analízissel mutatta ki Romain Rolland.²⁰ Ehhez a még erősen retorikus stílushoz képest fokozottan bensőséges a francia operatörténet második nagy alakjának, Rameau-nak művészete. Kétségtelen, hogy ebbe már a szentimentális polgári bensőségesség olyan tendenciái is belejátszanak, melyekre az előbb utaltam Racine bizonyos alakjairól szólva. Ennek ellenére Rameau operája alapjában mégis az udvari művészet, az arisztokrata ízlés és érzésvilág utóvédharca, mely

„...nem volt összhangban ... korának belső törekvéseivel, amelyeket az enciklopédisták fejeztek ki...”²¹

S nem véletlen, hogy ezt az utóvédharcot a zenés, nem pedig a klasszikus tragédia vívta meg. A harc színtere ugyanis mindinkább leszűkült, a politikai csatavesztés után a privátszféra léttényeiből is egyre inkább csak a személyes, legbensőbb élet eseményei lettek emberileg-művészileg hasznosíthatók. Az arisztokrácia világképe az enciklopédisták korában már csak az emberi bensőség hadállásaiban volt bizonyos hittel és hitellel fenntartható, s így adekvát művészi ábrázolását is legfeljebb csak a zenében mint az emberi bensőség minézisében nyerhette el valóban művészi ranggal. Persze itt már igen nehéz éles határvonalat húzni az arisztokrata és a polgári között. Az államból kizárt privátszférában kibontakozó emberi bensőség világa egyszerre az arisztokrácia defenzívájának végpontja és a polgárság offenzívájának kezdőpontja.

A polgári drámaelmélet alternatívái

A nyilvános hatalomból kizárt magánemberek viszonyai alkotják a polgári társadalmat, a privátszférát, amely átfogja egyrészt az árutermelés és -csere területét, másrészt pedig a családot, az intimszférát. Mivel az ökonómiai kapcsolatok világa mint a nyilvánosság szempontjából releváns privátszféra kívülesik a családi otthon falain, megköveteli a *polgári nyilvánosságot*, melynek feladata mindenekelőtt az, hogy örködjék a gazdaság felett. De nemcsak ennyi: ezt a szférát és irányítását eszmék segítségével interpretálni kell. Marx rámutatott, hogy ezeknek az eszméknek a bázisa maga a csere.¹ Ezen a bázison, amikor az árutulajdonos emancipálódik az állami kontroll és direktívák alól, a politikai-gazdasági emancipáció révén bekövetkezik a polgár pszichológiai emancipációja. Ez a családi életben, az intimszférában zajlik le.² Bár a család függő viszonyban áll a munka és az áruforgalom szférájával, mégis függetlennek, minden társadalmi köteléktől eloldottnak, a tiszta emberiség világának szeret-

²⁰ *Uo.* 208. o.

¹ Marx: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Dietz Verlag, Berlin 1953. 156. o.

² Vö. J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Luchterhand, Neuwied am Rhein und Berlin 1965. 58–68. o.

né tudni magát. A társadalmi kényszer alól feloldott intimitás immár nem akar tudomást venni saját ökonómiai eredetéről, megtagadja azt. Mint Habermas kimutatta, itt, az *intimszférában alakul ki az az ideológia, amellyel a polgár a maga világát interpretálja*. Eszerint a család úgy tűnik fel, mint szabad egyének önkéntes társulása, szeretetközösség, amely biztosítja az emberi képességek öncélú kibontakozását és létrehozza a képzett személyiséget.³ A szabadság, szeretet és képzés ideálja, a *humanitás-ideál*, bár végső eredete a cserében van, származását letagadva a családi otthon intimitásában bontakozik ki, s a polgári nyilvánosság fórumán ideológiává, morállá szélesül.

Ezt az ideológiát a privátszférára vonatkoztatják, s így teljesen apolitikus. Általában a polgárságot a XVIII. sz. első felében teljes politikai apátia jellemzi.⁴ E téren a század közepén következik be fordulat. Az apolitikus polgári ideológia, a polgári morál abban a pillanatban, amikor az uralkodó politikára vonatkoztatják, közvetve politikaivá válik: *a politika morális kritikájává*.

Ebben a folyamatban rendkívül fontos szerepet játszik a színház, s ezt a kor ideológusai programszerűen tudatosítják is. Diderot így ír:

„Sokszor elgondoltam már, hogy igenis lehetséges a főbb erkölcsi kérdéseket színpadon megvitatni, anélkül, hogy a drámai cselekmény irama, heve, lendülete kárát látná.

Mert mi kell ehhez? Mindössze egy dolog: hogy a dráma menete éppoly szükségszerűen hozza magával az erkölcsi kérdést, mint a *Cinnáé* a lemondást a császári hatalomról. A drámaköltő sort keríthetne az öngyilkosság, a becsület, a párhaj, a vagyon, a rang kérdésére s még száz másikra.”⁵

Lessing a teljes egyetértés jegyében idézi J. J. Dusch *Prológu*sát a hamburgi színház megnyitólőadásához:

Bár a törvény öröklik az államrend felett,
Az igazságtalant béklyóval kötve meg,
De a bíró előtt csel védi még a rosszat,
Pajzs még a hatalom a fenséges gazoknak.
Ki áll bosszút ezért? Az állam mélyre hull,
Ha erények helyett a törvénykönyv az úr!

.....
A művészet csupán az egyetlen, ki bátor,
Híú képet fest a torz, a bűnös balgaságról;
S a hálót fejtve föl, mit ármány csele sző
Zsarnokkal szembe néz, s kimondja: zsarnok ő!
A trón előtt se báb, pipogya félszt nem érez,
De mennydörögve szól uralkodók szívéhez;
A törtetőnek állj! az álszentnek harag,
Rémít véres királyt, balgát bölcsés kacag,
És okulásra int a holtakat idézve,
Nagy művészet: tanít nevetni, sírni véle.

(ford.: Vámosi Pál)⁶

Schiller ezt mondja *A színpad mint morális intézmény* (!) c. értekezésében:

³ Uo. 59. o.

⁴ Vö. Elinor G. Barber: *The Bourgeoisie in 18th Century France*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1955. 68–74. o.

⁵ Diderot: *Színészparadoxon. A drámaköltészetéről*. Magyar Helikon, 1966. 111. o.

⁶ Lessing: *Laokoón. Hamburgi dramaturgia*. Akadémiai Kiadó, 1963. 232. o.

„A színpad törvénykezése ott kezdődik, ahol a világi törvények területe véget ér. Ha az igazságszolgáltatás aranyért vakká lesz, és a bűn szoldjában tobzódik, ha tehetetlenségének a hatalmasok galádsága fittyet hány és a felsőbbség karját emberi félelem megköti, a színpad átveszi a kardot és a mérleget s a bűnt szörnyű ítélőszéke elé hurcolja.”⁷

„A színpad az a közös csatorna, amelybe a nép jobbik, gondolkozó részéből alááramlik a bölcsesség fénye, és innen halványabb sugarakban szétterjed az egész államban. Helyesebb fogalmak, leszűrődöttebb elvek, tisztább érzelmek áradnak innen a nép összes ereibe; a barbárság, a sötét babona köde szertefoszlik, az éjszaka meghátrál a győzedelmes fény elől.”⁸

A színház tehát az a fórum, amelyen a polgári társadalom morális kritikát gyakorol a politikai hatalom felett.

A színház e hivatásának első nagy beteljesítője *Voltaire* volt, teljes összhangban ideológiatörténeti szerepével. Hiszen amikor irodalmi, esztétikai vagy történelmi kritikát folytatott, közvetve az államot és az egyházat kritizálta. Ezzel a látszólag apolitikus kritika ténylegesen politikaivá lett.⁹ *Voltaire* dramatikájának alapproblémája a szarnokság és a tolerancia. E két témával kapcsolatban különösen szembeszökő a morál felnövése indirekt politikai kritikává. *Voltaire* maga is tudatában volt ennek. Egyik legfontosabb drámájának, a *Mohamednek* kapcsán ezt írja:

„Mindig az volt a véleményem, hogy az igazi tragédia nem lehet csak egyszerű látványosság, amely csupán megindítja, de nem javítja meg a szívet. Mit érnek az emberiségnek az antik hős bajai és szenvedélyei, ha nem szolgálnak egyben arra, hogy tanítsanak is bennünket? Elismerik, hogy *Tartuffe*, ez a remekművű komédia, amelynek párját egyetlen nemzetnél sem találjuk, sok jót is tett az emberekkel, mivel egész csúfságában leplezte le a képmutatást; mért ne támadhatnánk hát meg egy tragédiában azt a csalást, amely egyszerre mutatja be az egyik fél képmutatását és a másik fél vak dühét? Miért ne lehetne visszatérni ama régi gonosztevékhöz, a babona s a fanatizmus hirhedt alapítóihoz, akik elsőnek ragadtak gyilkos tőrt az oltár előtt, hogy feláldozzák azokat, akik nem követték tanaikat? . . . Mohamed itt nem más, mint *Tartuffe*, fegyverrel a kezében. . . ”¹⁰

Ennek az ideológiai fejlődésnek azonban igen súlyos művészi következményei vannak. Nyilvánvaló ugyanis, hogy *Tartuffe* fegyverrel a kezében nem jelenhet meg a polgári otthonban. Az ebből a tematikából keletkező drámai küzdelemnek a nyilvánosság előtt, a nyilvánosság szférájában kell lezajlania, mégpedig erre hivatott hősök részvételével. Ezek a hősök azonban nem lehetők fel a polgári életben, csak az arisztokráciában. Később igen plasztikusan írta le a reprezentatív személyiségnek ezt a problémáját Goethe a *Wilhelm Meister tanulóéveiben*:

„Ha a nemesember a mindannapi életben nem ismer határokat, ha királyokat vagy királyhoz hasonló alakokat lehet kifaragni belőle; mindenütt csöndes öntudattal léphet a hozzá hasonlók elé; mindenütt előre szabad törtnie, a polgárhoz ellenben semmi sem illik jobban, mint a számára megvont határvonal tiszta, csöndes érzete. Neki nem szabad megkérdeznie: Mi vagy? Csak ezt: Mid van? Mekkora belátásod, minő ismereteid, képességeid, mennyi vagyonod? A nemesember személye megmutatásával mindent odaad — a polgár nem ad, nem adhat semmit a személyiségével.”

(ford.: Benedek Marcell)

⁷ Schiller válogatott esztétikai írásai. Magyar Helikon, 1960. 45. o.

⁸ Uo. 51. o.

⁹ R. Koselleck: *Kritik und Krise*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1959. 94—95. o.

¹⁰ 1740. decemberi levele II. Frigyes porosz királynak. *Voltaire levelei*. Gondolat, 1963. 56. és 61. o.

Elsősorban a személyiségnek ez a reprezentativitása, nem pedig a hősök közvetlen politikai jelentősége az alapja Voltaire tragédiáinak:

„... a tragédiában mindig a köznép fölé emelt emberek kellene, nemcsak mert az államok sorsa függ e fontos személyiségek sorsától, hanem azért is, mert a nemzetek szemében híres emberek szerencsétlenségei sokkal mélyebb benyomást tesznek ránk, mint a köznép balsorsa.”¹¹

A Voltaire-tragédia nagy belső ellentmondása, a polgári ideológia és az arisztokratikus klasszicista forma együttélése tehát nem egyszerűen a költő konzervatív ízlésének a következménye. Itt egy reális művészi problémáról van szó. *Voltaire csak a reprezentatív nyilvánosság szférájában található alkalmas szereplőket ideológiájának szószólóivul.* Ez viszont művésziileg két vonatkozásban is csődhöz vezetett. Először is *tankölteményszerű elvontsághoz*, egy eszmék szócsövétül szolgáló, de teljesen *életidegen drámai kompozícióhoz*. A maga karikatúrisztikus mivoltában jól megvilágítja azt Voltaire szellemes mondása, amelyet első személyes találkozásuk alkalmából Marmontel jegyzett fel. Miután Voltaire azt javasolta tisztelőjének, hogy próbálkozzék komédiaírással, a következő párbeszéd zajlott le közöttük:

„Ah, Uram, hogyan készítenék arcképeket, hiszen nem ismerem az arckat!” Elmosolyodott válaszonon: „Nos, akkor írjon tragédiákat.”¹²

Másrészt ez a voltaire-i út abban az értelemben is művészi csődhöz vezetett, hogy a költő a reprezentatív nyilvánosság egy konkrét, történelmileg kialakult, tradicionális és önmagát túlélt formáját választotta tragédiái világául, azt amelyik a klasszikus francia tragédiában bontakozott ki. Mármost a tragédia műfajában ez, éppen tradicionálisitása következtében, nem lehetett a modern ideológia adekvát művészi formája. Hogy a probléma sajátosan drámatörténeti, azt alátámasztja az a tény is, hogy a reprezentatív szféra Voltaire elbeszéléseiben és kisregényeiben ironikus-szatirikus-mesés elidegenített módon alkalmas közege volt az író eszmevilágának és nagy művészetet tett lehetővé. Le kell tehát szögeznünk: Voltaire tragédiáival kapcsolatban nem egyszerűen arról van szó, hogy a korkérdésekre adott haladó válaszaihoz mint tartalomhoz elavult formát választott. A Voltaire-tragédia éppen ebben az ellentmondásosságában mint egységes képződmény jelent meghatározott választ a kor kérdéseire. Mégpedig *ideológiailag progresszív, művésziileg objektive konzervatív választ.*

Hogy itt nem Voltaire személyes művészi ízlése a döntő mozzanat, hanem magának a polgári életnek és polgári ideológiának az ellentmondásos viszonya mint a tragédia alapja, azt mi sem bizonyítja jobban, mint a Voltaire utáni francia drámatörténet. Ennek fő vonala a tragédia műfajában ugyanis éppen a voltaire-i tendencia folytatása, sőt, elmélyítése. Ennek a fejlődésnek a lényegére már Plehanov rámutatott.¹³ Arról van szó, hogy a polgári forradalmat előkészítő és ábrázoló drámának valódi hősökre volt szüksége, de ezeket nem találhatta meg a polgári életben, hanem csak az antik világban. A színpadon a szó legszorosabb értelmében kölcsönzött jelmezekben és jelszavak-

¹¹ Voltaire: *Oeuvres complètes*. 9. Chez Firmin-Didot et C^e, Libraires, Paris 1876. 336. o.

¹² Marmontel: *Oeuvres posthumes. Mémoires*. 1. Paris 1804. 185. o.

¹³ Plehanov: *Irodalom és esztétika*. Kossuth, 1962. 95–96. o.

kal játszották a polgári forradalom drámáját. Ez művészi megfelelője volt annak a valóságos történelmi stilizációnak, amelyről Marx beszél a francia forradalommal kapcsolatban.¹⁴ A francia tragédiaköltészet igazi problémája az, hogy ez az antikizálás egy XVII. sz.-i értelmű klasszicizálást eredményez. Ennek nemcsak az volt az oka, hogy az irodalmi örökség, ez a valóban hatalmas művészi kincs, akadémiailag is kodifikált költői norma volt ebben az időben, hanem főként az, hogy ez az egész drámairodalom elsődlegesen ideológiai-politikai indítású, s nem közvetlenül a társadalmi életfolyamatból bontakozik ki. Ennek következtében az ábrázolás nem annyira plasztikusan drámai, mint inkább frappánsan és patetikusán költői. Nagyon jellemző az a többnyire figyelemre sem méltatott tény, hogy Diderot, aki — mint erre még rá-
tértek — a polgári dráma legnagyobb teoretikusa volt, amikor politikai célzatú dráma írásával kísérletezik, kénytelen az ókorhoz fordulni (*Terentia*). Pedig megpróbált szakítani a francia klasszicizmus hagyományaival, s az antik tárgynak modern, prózai formát adni. Műve azonban befejezetlen maradt. Erre igen jó magyarázatot ad úttörő Diderot-monográfiájában a Hegel-tanítvány Karl Rosenkranz:

„Az, hogy Diderot ezt a drámát, amelyet olyan szélesen kiszótt, nem fejezte be, azt hiszem abból a homályos érzésből eredhetett, hogy ebben a tragédiában *vielleicht* abba, amit már leküzdött. Egy olyan anyagnak, amit itt bemutatott, nem is felelt meg tartósan olyan jól az általa alkalmazott próza, mint az alexandrinus, amelynek cezurája, kádenciája, ríme alkalmasabb azoknak az *ellentmondásoknak* a poentírozására, amelyek itt minden alak harcoló érzéseiben megvannak. Diderot rendkívül ékeesszóló, de minél inkább az, annál inkább megkívánjuk, hogy ez a tüzes nyelv felemelkedjék a versig. Diderot-nak meg kellett volna gondolnia, hogy Ciceróval és Catilinával átlépett a családból az államba, és hogy alakjainak pátosza nemcsak morális, hanem politikai egyúttal. Nem volt tudatában annak, hogy az *anyag* megválasztásával haladást tett.”¹⁵

Diderot-nak ez az ellentmondásos kísérlete még élesebben világítja meg a Voltaire-től a forradalomig, de Belloy, Saurin, Chénier és mások művészetéig tartó drámai fejlődést.¹⁶ Ennek lényege tehát az, hogy az ideológiai és közvetve vagy közvetlenül politikai fogantatás ezeket a drámákat otthontalanná teszi a polgári életben, s ennek ideologikus történelmi előképéhez, az antikvitáshoz vezet, de ugyancsak a polgári életben való hontalansága következményeképpen paradox módon annak tradicionális, klasszicista formájához. Ez az oka annak, hogy nagyszabású történelmi küldetése ellenére ebben a drámában nem jött létre tartalom és forma újszerű, szerves művészi egysége, s így valódi remekmű sem.

Ezzel a tendenciával polárisan ellentétes *Rousseau* megoldási kísérlete. Kiindulópontja a klasszicizmus kritikája. Alapvető ellenvetését így fogalmazza meg *Új Héloïse* c. regényének hőse, Saint-Preux:

¹⁴ Marx: *Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikája*. MEM 8. Bp. 1962. 105—106. o.

¹⁵ Karl Rosenkranz: *Diderot's Leben und Werke* II. F. A. Brockhaus, Leipzig 1866. 342. o.

¹⁶ E történelmi folyamatot részletesen leírja H. C. Lancaster: *French tragedy in the time of Louis XV. and Voltaire. 1713—1774*. I—II. Les Belles-Lettres-G. Cumberlege, London—Paris 1950., és *French tragedy in the reign of Louis XVI. and the early years of the French Revolution. 1774—1792*. Hopkins, Baltimore 1953.

„(A tragédia) a görögöknél kellemes és tanító jellegű látványosságként szolgált ellenségeik, a perzsák okozta bajokban és ama királyok bűnei és eszteleniségei közepette, kiktől e nép megszabadította magát. Ha Bernben, Zürichben és Hágában bemutatják az Ausztriai-ház egykori zsarnokságát, akkor a hazasabadságszeretet érdekessé teszi számunkra ezeket a dolgokat, de kérdezem én, milyen gyakorlati hasznuk van itt Corneille tragédiáinak, és mi lényeges Párizs népének Pompeiusból és Sertoriusból? A görög tragédiák reális vagy legalábbis a nézők által annak tartott és történelmi hagyományokon nyugvó eseményeken alapultak. De mire szolgál a Nagyok lelkében égő hősi és tisztá láng? Nemde a szerelem és az erény csatái gyakran okoznak nekik nyugtalan éjszakát, és mennyi gonddal kell megvívnia a szívnek a királyok házasságában?!”

Ezek után Rousseau éles és jogos kritikát ad a klasszicista tragédia dramaturgiájáról, stílusáról, előadásbeli visszasságairól. Rousseau útja eddig nagyjából közös a polgári dráma teoretikusaiéval. A továbbiakban azonban el kell válniok. Ez Rousseau társadalom- és történetfilozófiájából következik. Rousseau felvázolja egy mindent átfogóan politikai társadalom eszményét, amelyben a privátszférának, az állam alól emancipált polgári társadalomnak egész egyszerűen nincs helye. Ennek megfelelően Rousseau nemcsak a klasszicista, hanem a polgári drámát is elveti, s a számára egyetlen lehetséges megoldást választja, *a színház, a dráma felszámolását*. E művészet egyetlen formáját engedi meg, a népünneplyt:

„A lakedaimóniaiak ünnepeit állítottam példának arra, hogy mit szeretnék nálunk látni. Nemcsak tárgyat tekintve, hanem egyszerűsége miatt is elfogadhatónak találok: pompa, luxus, technikai apparátus nélkül, itt minden kedves patriotizmust lehel magából, ez teszi érdekessé, és ez a szellem megfelelt a szabad embereknek, akiknek nem voltak sem üzleti ügyeik, sem gyönyöreik, legalábbis abban az értelemben nem, ahogy ma nevezük; és közös táncal töltötték napjaikat és életüket, anélkül hogy ezt túl rövidnek, amazt túl hosszúnak találták volna. Esténként vidáman tértek haza, hogy elköltsék egyszerű vacsorájukat, elégedetten hazájukkal, polgártársaikkal és önmagukkal. Ha példát kérnek ezekre a közös szórakozásokra, akkor Plutarkhoszból hozok fel néhányat.

Három csoport volt — mondja —, mely korosztályonként oszlott meg, és táncoltak és énekeltek. Az öregek kezdték a következő sorpárral:

Hajdanában mi voltunk
Ifjak, derekak és bátrak.

Ezt követték a férfiak, akik fegyverüket összeütve kádenciában énekeltek:

Most mi vagyunk azok,
Mindenre készek

Végül jöttek a gyerekek, s így feleltek torkuk szakadtából énekelve:

És hamarosan mi leszünk azok,
Kik mindnyájatokon túlteszünk.

Íme, itt van, ez az a színház, amire a köztársaságoknak szükségük van.”¹⁷

Rousseau-nak ez a koncepciója nem egyszerű naivitás. Teljes összehangban van társadalom- és történetfilozófiájának, etikájának és pedagógiájának radikális, az irrealitásig radikális utópizmusával. Éppen legforradalmibb, legmesszebbre mutató gondolatainak következetes végigvitelét láthatjuk itt az esztétika területén.

*

¹⁷ Rousseau: *Lettre a M. D'Alembert sur les spectacles*. Lille, Librairie Giard-Genéne, Librairie Droz, 1948. 181–183. o.

Voltaire és Rousseau megoldási kísérletei között a tertium daturt a *polgári dráma elmélete* találta meg. Mint már említettem, a kiindulópont a klasszicizmus bírálata. A polgári dráma teoretikusai mindenekelőtt adottnak tekintik, de átértelmezik az embernek és pozíciójának a klasszicista drámában ábrázolt meghasadását. Itt nemcsak arról van szó, hogy a politikát a maga közvetlenségében ki kell rekeszteni a drámából. Ezt Voltaire is elismeri:

„A politika kitűnő dolog, de a tragédiákban ez nem igen sikerül, azt hiszem, ez az egyik fő oka annak, hogy a nagy Corneille legtöbb darabját nem játsszák. Inkább a szívhez, mint a szellemhez kell szólni.”¹⁸

Ugyanakkor, mint láttuk, Voltaire-nak a státusra még szüksége volt. A polgári dráma elméletírói magát a státust mint státust választják le az emberről, s tisztán az emberre, vagyis a polgárra kívánják építeni a műfajt. Ez fejeződik ki *Diderot* kijelentésében:

„Ha Iphigeneia anyja egy pillanatra is Argosz királynőjének és a görög vezér hitvesének mutatkozott volna, számomra senki lenne. Az igazi méltóság, ami engem meghat és felbolygat, az az anyai szeretet képe a maga teljes valóságában.”¹⁹

Diderot hű követőjeként ír *Értekezés a komoly műfajról* c. tanulmányában Beaumarchais:

„Ha szívünk együttérez a tragédia szereplőivel, az nem azért van, mert hősök vagy királyok, hanem mert emberek és szerencsétlenek: vajon Messzena királynője megindító? Nem, hanem Egisztosz anyja, a magányos lélek hat szívünkre . . . Gyakran tapasztalom, hogy egy herceg öröme, sikere vagy dicsősége csak idegen, meddő csodálatot vált ki belőlünk. Akkor lesz valóban kedves számunkra, ha bajba kerül. Igazi, őszinte kapcsolat mindig ember és ember, nem pedig ember és király között alakul ki.”²⁰

Hasonló szellemben haladja meg a voltaire-i álláspontot *Lessing*:

„Fejedelmek és hősök neve pompát és fenséget adhat egy darabnak; de a meghatottság érzelméhez nem járul semmivel. Természetes, hogy legmélyebben azok szerencsétlensége hatol a szívünkbe, akiknek életkörülményei a legjobban megközelítik a miénket, és ha királyokon szánakozunk, mint emberekkel érzünk együtt velük, nem mint királyokkal. Magas rangjuk szerencsétlenségüket gyakran jelentősebbé teszi ugyan, de azért nem teszi érdekesebbé. S legyenek bár sorsukkal egész népek egybekötve, rokonszenvünk csak egyetlen tárgyat kíván, és az állam tulságosan is absztrakt fogalom érzelmeink számára.”²¹

A polgári dráma teoretikusai tehát nemcsak ideológiájában, de tárgyában is *polgári drámáért harcolnak*: azaz a *polgári élet*, a *privátszféra* ábrázolásáért. Ezt egyfelől roppant lelkesülten nyilatkoztatja ki Diderot a *Beszélgetések a Törvénytelen fiúról* c. művében:

„(Dorval:) . . . Azt mondják, hogy ma már nincsenek nagy tragikus érzelmek, hogy lehetetlen fennkölt érzelmeket meglepő és új módon ábrázolni. Ez így van talán a tragédiában, ahogy a görögök, a rómaiak, a franciák, az olaszok, az angolok és a föld minden népe megalkotta. De a családi tragédiának más lesz a cselekménye, a tónusa, egy bizonyos magasztosság lesz a sajátja. Én érzem

¹⁸ Voltaire: *Oeuvres complètes*. 12. Chez Firmin-Didot et C^{ie}, Libraires, Paris, 1878. 510. o.

¹⁹ Diderot: *Oeuvres esthétiques*. Éditions Garnier Frères, Paris 1959. 91. o.

²⁰ Beaumarchais: *Théâtre*. Librairie de Firmin Didot frères, Paris 1874. 7–8. o.

²¹ Lessing: *i. m.* 260–261. o.

ezt a magasztosságot, benne vannak egy apa szavaiban, ki így szólt fiának, aki öregségében táplálta: „Fiam, egyenlők vagyunk, én adtam neked az életed, te visszaadtad azt nekem”. Egy másik apa pedig ezeket a szavakat mondta a fiának: „Mondj mindig igazat. Ne ígérj semmit senkinek, amit nem tudsz teljesíteni. Esdekelve kérem ezt ezeknél a lábaknál, melyeket én melengettem, mikor a bölcsőben voltak.”

En: De érdekel minket ez a tragédia?

Dorval: Ezt én kérdezem öntől. Sokkal közelebb van hozzánk. Ez azoknak a szerencsétleneknek a képe, akik körülvesznek bennünket. Hogyan! Önt nem fogja meg az a hatás, melyet egy valószerű színpad, igazi öltözet, a cselekményhez szabott beszéd, egyszerű történet gyakorolt önre, és olyan veszélyek, melyektől lehetetlen, hogy ne féltette volna szüleit, barátait vagy saját magát? Egy sorsfordulat, a becstelenségtől való félelem, a nyomor következményei, egy szenvedély, mely végső romlásába vezet, a romlásból az elkeseredettségekbe, onnan egy kegyetlen halálba, nem ritka események; és azt hiszi, hogy nem indítja meg annyira, mint egy zsarnok mesebeli halála, avagy egy gyermek feláldozása az athéni vagy a római istenek oltárán?”²²

Másrészt érdemes megfigyelni, hogy a lelkesült előadást hogyan árnyékolják be a reménytelenség szavai:

„(Dorval:) A drámai műfaj arculatának megváltoztatására nem kérnék mást, mint azt a nagyon tágas színházat, ahol egy nagy teret mutattak épületekkel vagy egy palota oszlopcarnokát, vagy egy templom bejáratát, ahogy a darab megkívánta, és mindezek a helyek úgy voltak beosztva, hogy a néző láthatta a darab egész folyamatát. Volt még egy rejtékely a színészeknek.

Valószínűleg ilyen volt hajdanában Aiszkhülosz *Eumenidákjának* színpada. Egyik oldalon volt egy terület, ahol az elszabadított fúriák keresték Oresztész, ki elbújt üldözésük elől, míg azok elcsöndesednek; a másik oldalon látni lehetett a bűnöst, homlokán szalaggal, amint segítyt kérőn öleli át Minerva szobrának lábait. Emitt Oresztész könyörög az istennőhöz, amott a fúriák rohannak fel és alá. Végül az egyik felkiált: „Íme a vérnyom, melyet az anyagyilkos lába hagyott... érzem... érzem...” Megy előre, szánalmat nem ismerő nővérei követik: mennek, elindulnak előbbi helyükről Oresztész menedéke felé. Körülveszik kiáltozva és bosszútól remegve, fáklyáikat rázva. Erőszak és szánalom micsoda pillanata, amikor az öt kereső kegyetlen lények elérmitő kiáltásain keresztül hallani a szerencsétlen imáját és nyögését! Tudunk mi ilyet csinálni a színpadainkon? Mindig csak egyetlen cselekményszál lehet mutatni, holott a természetben mindig mindig egyidejűségek vannak, melyek az előadásban kölcsönösen erősítének egymást, és félelmetes hatást tennének ránk. Ekkor rettegőnk színházba menni és mégse tudnók magunkat visszatartani. Ekkor a kis múlt megindulások helyett, a hűvös taps és a ritka könnyek helyett, melyekkel ma beéri a költő, megmozgatná a gondolkodást, izgalmat és félelmet keltene a lelkekben, és megújulnának a régi tragédia oly valószerű és mégsem durva jelenségei. Azt várják, hogy megjelenjék egy zseni, aki össze tudja kombinálni a pantomimot a beszéddel, a némajelenetet összekapcsolja a dialógussal, és gyümölcsözteti a két jelenet egyesítését, közelhozva egymáshoz a mindig meglévő szörnyűt és komikusát. Ez mindig sikerre számíthat. Mihelyt az eumenidák végigmentek a színen, megérkeznek a szentélybe, ahová a bűnös visszahúzódt; és a két jelenet egyesült... . Nézzük, mi az, ami ma lehetséges, és vegyünk egy mindennapi és közönség példát.

Egy apa párbanban elvesztette a fiát: ez éjszaka történik. Egy szolga, a hare tanúja, jön jelenteni a hírt. Belép a szerencsétlen apa szobájába, az apa alszik. A szolga jön-megy. Zajt csap, hogy ura felébredjen. Az megkérdi: ki az? — Én vagyok, uram — válaszolja a szolga elváltozott hangon. — Nos, mi van? — Semmi. — Hogyhogy semmi? — Nem, semmi uram. — Nem igaz, te reszketsz, elfordítod a fejed, kerülöd a tekintetem. Még egyszer kérem, mi van? Tudni akarom. Beszélj! Parancsolom. — Mondom uram, hogy semmi, feleli a szolga és folynak a könnyei. — Ó, szerencsétlen, kiált fel az apa, és felugrik az ágyról, melyen pihent; te becsapsz engem. Valami baj történt... Meghalt a feleségem?

²² Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 148—149. o.

— Nem, uram. — A lányom? — Nem, uram. — Akkor a fiam? . . . A szolga hallgat, az apa hallja a csendet, leveti magát a földre, és az egész házat betölti fájdalom és kiáltóása. Úgy szenved, ahogy csak egy apa szenvedhet, aki elveszti fiát, a család egyetlen reménységét.

Ugyanez az ember rohan az anyához: ő is alszik. Felébred a hevesen félrerántott függöny zajára. Mi van? — kérdezi. Asszonyom, iszonyú nagy baj van. Itt a pillanat, amikor kereszténynek kell lennie. A fia nincs többé. — Ó, isten, kiáltja a megrendült anya. És megfogja az ágya melletti feszületet, szorítja kezében, rátapasztja ajkát, szemei könnyben úsznak, és ezek a könnyek öntözik keresztre feszített istenét.

Íme az ájtatos asszony képe: csakhamar meglátjuk az odaadó feleség és az elkeseredett anya képét. Egy olyan léleknél, ahol a vallás uralkodik a természet, különösen nagy megrázkodtatás kell ahhoz, hogy igaz hang szakadjon ki belőle.

Eközben bevitték az apa lakosztályába a fiú holttestét, és amíg az anyánál a jámbor kegyelet némajátéka játszódtott le, itt a kétségbeesés.

Látja, hogy a pantomim és a deklamáció hogyan változnak egymás után a hely szerint. Íme, ez az, amivel a mi színpadi félreszólásainkat helyettesíteni kell. De közeledik a jelenetek egyesítésének pillanata. Az anya a szolga vezetésével közeledik férje lakosztálya felé. . . . Kérдем, mi történik ezalatt a nézővel. . . . Egy férj, egy apa, fia holttestére borulva, ez fogadja majd az anyát! Ő áthalad azon a területen, amely a két jelenetet elválasztja. Siránkozó kiáltások ütik meg fülét. A kép a szeme elé tárul. Hátraveti magát. Elhagyja ereje, és kísértője karjaiba hanyatlik. Majd torkából kitör a zokogás. *Tum verae voces.*

Ebben a jelenetsorban kevés a beszéd, de egy zseniális ember, hogy a néma pillanatokat kitöltse, csak néhány egytagú szót fog ejteni; itt egy felkiáltás, ott egy mondat kezdete csak; ritkán enged meg magának folyamatos beszédet, valami rövidebbre van szükség.

Íme a tragédia, de ehhez a műfajhoz szerzőkre, művészekre, színházra és talán egy népre, közönségre lenne szükség.

Én: Hogyan! Ön egy tragédiába hálószobát akar tenni, egy anyát, egy alvó apát, egy feszületet, egy holttestet, két, váltakozva néma és párbeszédű jelenetet! És az illemszabályok?

Dorval: Ó, kegyetlen szabályok, ezeket csak a kicsi és illedelmes művek tisztelik! De — fűzte hozzá Dorval, meglepő hidegvérrel — amit javaslok, egyáltalán nem lehetséges?

Én: Nem hiszem, hogy valaha is eljutunk oda.

Dorval: Akkor minden el van veszve! Corneille, Racine, Voltaire és Crillon megkapták mindazt az elismerést, amire egy zseniális ember pályázhat, és a tragédia elérte a tökéletesség legmagasabb fokát.²³

Azért idéztük ilyen részletesen ezt a leírást, mert benne plasztikusan kifejezésre jut a felvilágosodás drámaelméleti programjának alapproblémája, Diderot nagyralátó tervei egyfelől, s a megvalósíthatatlanság előérzete másfelől. Ez utóbbi nem egyszerűen a régi szabályok, kötöttségek erejének túlbecsüléséből fakad, hanem a gyökeresen új, polgári problémák megsejtéséből.

Az élet nyilvánosságának az elvesztéséről van szó. Lessing ennek a ténynek a drámára vonatkozóan még csak stilisztikai konzekvenciáit látja:

(A régi tragédiákban), „valamennyi személy szabad és nyilvános téren beszélget és szórakozik egymással, kíváncsi néptömeg jelenlétében. Ezért majdnem mindig tartózkodással, méltóságukra való tekintettel kell beszélgetniük; nem szabadulhatnak gondolataiktól és érzelmeiktől az éppen eszükbe jutó szavakkal, mérlegelni és válogatni kell szavaikat. Mi újabbak azonban, akik a kórust száműztük, akik személyeinket legnagyobbbrészt négy fal között hagyjuk: mi okunk lehet nekünk arra, hogy mégis mindig olyan illedelmes, olyan keresett, olyan rétori nyelven beszéljünk őket? Őket nem hallja senki más, csak az, akiknek megengedik, hogy hallgassa őket; velük nem beszél más, mint olyan emberek

²³ Uo. 114—117. o.

akik valóban részt vesznek a cselekményben, akik tehát maguk is indulatban vannak, és akiknek nincs se kedvük, se idejük kifejezéseik ellenőrzésére. Ezt csak a kórus tette, amely bármily szorosan szövődött a színdarabba, inkább csak ítélte a cselekvő személyek fölött, mintsem hogy valósággal részt vett volna sorukban.”²⁴

Diderot viszont, aki kijelenti, hogy az ő darabját nem a színpadon, hanem a szalonban kell megítélni,²⁵ egyúttal azzal is tisztában van, hogy ez szinte megfojtja a drámát. Világosan látja ezt Landois *Sylvie* c. egyfelvonásos polgári tragédiájáról szólván:

„*En*: Megkapó képpel kezdődik a mű: egy szoba belseje, csak a falai látszanak. A szoba mélyén egy asztalra vetődik a fény, az asztalon egy vizeskanecsó és egy darab kenyér van: íme a hely és a táplálék, melyet egy féltékeny férj szán ártatlan asszonyának, akinek kétségbevonta erényét.

Képzelve el ezt az asszonyt könnyezve az asztal előtt Mlle Gaussin személyében.

Dorval: És ön ítéletet mond a fent idézett kép alapján. Vannak a darabban más részletek, melyek tetszettek nekem. Ez a darab elegendő arra, hogy egy okos emberben felkeltse az érdeklődést, de egy nép meggyőzéséhez több kell.”²⁶

S kimondja, hogy a színház éltető közege a közösség nyilvánossága:

(*Dorval*): „Mondjuk ki világosan; ma már nem létezik többé közösségi színház. Milyen kapcsolatok fűzik ma össze a színházi közönséget a leglátogatottabb napokon, és milyen volt Athénban vagy Rómában a közönség? A régi színház befogadott közel nyolevanezer polgárt. Scaurus színpadát háromszázhatvan oszlop és háromezer szobor díszítette...

... Ítéljen a közönség tömegének erejéből, mert ön igazán ismeri az emberek egymásra hatását és a szenvedélyek megnyilvánulását a népi zendülésekben. Negyven-ötvenezer ember nem az illem szerint viselkedik. És ha megtörtént a köztársaság egyik nagy személyiségevel, hogy könnyet hullatott, mit gondol, milyen hatással lehetett fájdalma a többi nézőre? Van patetikusabb, mint egy tiszteletreméltó ember fájdalma?

Akinek érzelmeit nem növeli a vele osztozók nagy száma, annak valamilyen titkos bűne van; természetében van valamiféle magányosság, ami nem tesz nekem.

De ha a tömeg fokozza a néző érzelmeit, milyen hatással kell lennie a színészre vagy a szerzőre? Micsoda különbség van a két dolog között: egy meghatározott napon, megszabott ideig néhány száz személyt szórakoztatni vagy egy egész nemzet figyelmét lekötöni ünnepnapjain, birtokba venni legpompásabb épületeit, és ezeket az épületeket megszámlálhatatlan tömeggel körülvéve és megtöltve látni, melyeknek szórakozása vagy unalma a mi tehetségunktől függ?”²⁷

Persze a nyilvánosság kérdése a színház vonatkozásában sem egyszerűen pszichológiai probléma, hanem társadalmi kérdés. Eddig a felismerésig Diderot is eljutott. A drámai költészetről szóló értekezésében kifejti, hogy minél civilizáltabb és műveltebb egy nép, annál kevésbé drámába illőek a szokásai; ahogy szelídiül az erkölcs, úgy erőtlenedik. Nem állítja azt, hogy a primitív és az antik erkölcsök feltétlenül helyesek voltak, de mindenesetre költőiek, mert a költészetben nélkülözhetetlen a nagyság, a vadság és a kegyetlenség. A modern erkölcs azonban kicsinyes, erőtlen, mesterkéltséggel és hazug, hiányzik belőle minden nagyság, fenség és igazság. Így a dráma megújulása

²⁴ Lessing: *i. m.* 436–437. o.

²⁵ Vö. Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 86. o.

²⁶ Uo. 119. o.

²⁷ Uo. 121–123. o.

csak újabb nagy megrázkódtatásoktól és kataklizmáktól várható.²⁸ Diderot ezzel közvetlenül elébe megy a Hegel-esztétika nagyszerű fejtegetéseinek a hőskor és a modern, polgári kör összehasonlítása tekintetében. Csakhogy a forradalom előtti gondolkodó elméletén nem uralkodik még el a művészet vége hangulat, s így kora művészeti kérdéseire a polgári művészet életre segítésének igényével ad teoretikus választ. Látja a polgári művészet bizonyos ellentmondásait, mégis elszánt harciosa marad.

Mi mármost annak a problémának a lényege, amelyet Diderot egyszer mint a közösségi és a modern színház, másszor pedig a civilizátlanság állapota és a civilizáció szembeállítását fogalmazott meg? Véleményem szerint az *emberi autonómia*, illetve az individualitás és a társadalmi determináció elidegenedésének viszonya, az amit Hegel így írt le:

„...egy későbbi, műveltebb állapottal szemben egy hősi korszak azzal az előnnyel rendelkezik, hogy az egyedi jellem és általában az individuum az ilyen korban a szubsztanciálist, az erkölcsöst, az igazságost még nem találja törvényes szükségyszerűségként magával szemben, s ennyiben közvetlenül a költő előtt fekszik az, amit az eszmény követel.”²⁹

Az egyedi jellem és a (nem feltétlenül állami, hanem elsősorban társadalmi) törvényes szükségyszerűség e kettősségét Diderot világosan látta, és ennek köszönhető a híres *condition-elmélet*.

A conditionra (helyzet, körülmények, társadalmi státus, hivatásrend, stb.) vonatkozó nézetét Diderot így foglalja össze:

„Mindeddig a jellemnek volt elsőrendű szerepe, és a condition csak egy kellék volt, most az kell, hogy a condition váljék elsőrendűvé és a jellem legyen kellék. Minden bonyodalom a jellemből következett. Csak úgy általánosságban megkeresték azokat a körülményeket, melyek előidézték, és ezeket a körülményeket összefüggésbe hozták egymással. A conditionnak kell a mű alapjául szolgálnia. Azt hiszem, hogy ez a forrás bővízűbb, termékenyebb és hasznosabb, mint a másik, a jellemké. Ha csak egy kicsit is zavaros egy jellem, a néző mondhatja, hogy ez nem én vagyok. De azt nem tudja eltitkolni, hogy az a helyzet, melyet a színen játszanak, az övé; nem teheti meg, hogy ne ismerje fel kötelességét. Teljes egészében okozzon neki gondot az, amit hall...”

Én: Így tehát ön azt szeretné, hogy irodalmárt, filozófust, kereskedőt, bírót, ügyvédet, politikust, polgárt, magasrangú hivatalnokot, bankárt, nagyurat és intendánst játsszanak.

Dorval: Tegye hozzá: minden féle emberek közötti viszonyt: a családapát, a férjet, a nővért és a bátyjukat. A családapa! Micsoda téma egy olyan században, mint a mienk, ahol fogalmuk sincs az embereknek arról, hogy mit jelent családapának lenni.

Gondoljon arra, hogy a mindennapoknak új conditionjai alakulnak ki. Gondoljon arra, hogy semmit sem ismerünk kevésbé, mint a conditionokat, és nincsen semmi, ami jobban kellene, hogy érdekeljen bennünket. Mindegyikünknek megvan a külön-külön helyünk a társadalomban, de mindenféle helyzetű emberrel érintkezünk.

A conditionok! Mennyi fontos apróság, részlet, közügyek és családi ügyek, ismeretlen igazságok, új helyzetek adódnak alapjukul. És a conditionoknak nincsenek meg egymás között ugyanígy az ellentéteik, mint a jellemeknek? és a költő nem helyezheti őket szembe egymással?”³⁰

²⁸ Diderot: *Színészparadoxon*. 200–203. o.

²⁹ Hegel: *Esztétikai előadások* I. Akadémiai Kiadó, 1952. 194. o.

³⁰ Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 153–154. o.

Korántsem véletlen, hogy most került sor az egyént illetően a *társadalmi státus determináló voltának* elméleti tudatosítására. Alapja az a tény, amelyet Marx így jellemezett a *Német ideológiában*:

„... a történelmi fejlődés folyamán és éppen a társadalmi viszonyoknak a munka megosztásán belül elkerülhetetlen önállósulása következtében különbség ütökzik ki mindegyik egyén életében, amennyiben ez az élet egyrészt személyes, másrészt be van sorolva a munka valamelyik ága és az ahhoz tartozó feltételek alá. (Ez nem úgy értendő, mintha például a járadékos, a tőkés stb. nem volnának személyek többé, hanem úgy, hogy *személyiségüket egészen határozott osztályviszonyok szabják és határozzák meg*, s a különbség csak egy más osztállyal való ellentétben ütökzik ki, és saját maguk számára csak akkor, ha csődbe kerülnek.) A rendben (méginkább a törzsben) ez még el van fedve, például a nemes mindig nemes marad, a roturier mindig roturier, tekintet nélkül egyéb viszonyaira; ez egyéniségétől elválaszthatatlan minőség.” (Kiemelés — F. G.)³¹

A polgári társadalomban kialakuló új helyzet, hogy létrejön a társadalmi státus és a „személyes” egyén viszonyának véletlensége, noha e viszonyon belül a státus mégis maga alá rendeli és meghatározza a személyiséget, megszűnteti a státus és személyiség viszonyának magától értetődő jellegét, és az itt fellépő bonyolult viszonylatokat explicitté és így az elméleti gondolkodás tárgyává teszi. Sőt, mint Diderot condition-elméletéből látható, a művészi alakítás tárgyává is.

Mármost Lessing élesen bírálta ezt az elméletet:

„Válasszunk csak ki egyet, például a bíró hivatásrendjét! Nem kell-e majd neki is, a bírónak, valamilyen jellemet adnunk? Nem kell-e majd szomorúnak vagy vidámnak, komolynak vagy könnyelműnek, nyájasnak vagy hevesnek lennie? Nem ez a jellem emeli csak ki őt a metafizikai elvontságok osztályából és formál belőle valóságos személyt? Nem alapul-e majd ennek következtében a darab bonyodalma és morálja ismét a jellemen? Nem lesz-e ennek következtében a hivatásrend újra csak véletlen?”

Diderot erre azt válaszolhatná ugyan: Természetes, hogy a hivatásrendjében ábrázolt személynek szükségképp megvan a maga egyéni erkölcsi karaktere, de azt akarom, hogy az ne legyen ellentétben a hivatásrend kötelességeivel és körülményeivel; hanem a legjobb összhangban legyen vele. Ha tehát ez a személy bíró, akkor nem tetszésemtől függ, hogy komolynak vagy könnyelműnek, nyájasnak vagy hevesnek ábrázoljam: szükségszerűen komolynak és nyájasnak kell lennie minden alkalommal abban a mértékben, amelyet a szóban forgó ügy megkövetel.

Ezt válaszolhatná Diderot, mondom; egyúttal azonban egy másik zátonyba ütökzött volna, nevezetesen a tökéletes jellemek zátonyába. Hivatásrendjeink megszemélyesítői mindig csak azt tennék, amit kötelességük és lelkiismeretük szerint tenniük kell; teljesen úgy cselekednének, ahogyan az meg van írva. Ezt várjuk a vígjátékban? Vajon efféle ábrázolások elég vonzóak lehetnek? Elég nagy lesz-e az ebből remélhető haszon ahhoz, hogy érdemes legyen egy új műfajt teremteni számára és külön poétikát írni részére.”³²

Ami az első, még Palissot Diderot-kritikája nyomán haladó ellenvetést illeti, az Diderot elméletének valódi lényege szempontjából teljesen irreleváns. A jellemet ugyanis Diderot nem szűkíti le a viselkedésre. Palissot és Lessing kifogására Diderot nevében is Hegel szavaival válaszolhatunk:

„Ha... egy igazságügyi tisztviselő úgy viselkedik és cselekszik, ahogyan a hivatal és a kötelesség megköveteli, akkor csupán a maga meghatározott, a a rendnek megfelelő, jog és törvény által előírt kötelességét végzi; amit az ilyen

³¹ MEM 3. Bp. 1960. 63–64. o.

³² Lessing: *i. m.* 549–550. o.

állami tisztviselők azután a maguk individualitásából belevisznek, az érintkezésbeli kedvességet, eszességet stb. — az nem lényeges dolog és nem szubsztanciális tartalom, hanem közömbös és mellékes.”³³

Ennyiben tehát Diderot-nak igaza van. De éppen ezért jogos, lényegét tekintve, Lessing további kritikája. Diderot felfogása ugyanis fő tendenciáját tekintve több feloldhatatlan *ellentmondáshoz* vezet.

Előszőr: Diderot ellentmondásba keveredik a dráma terve és jellemei viszonyát illetően. Egyfelől azt mondja:

„A költő elkészítheti a dráma tervét, sőt, jó tervet készíthet anélkül, hogy tudná, miféle jellemmel fogja szereplőit felruházni. Ugyanaz megeshet, s meg is esik, nap mint nap, a legelőtőbb jellemű emberekkel. Az apa, ki feláldozza tulajdon lányát, lehet becsvágyó, de lehet gyenge jellemű vagy kegyetlen is. A pénztől megfosztott ember lehet gazdag, de lehet szegény is. Az aggódó szerelmes lehet polgár vagy hős, gyengéd vagy féltékeny, fejedelem vagy lakáj.”³⁴

Másfelől viszont, amikor a feltételezett alkotói folyamatot leírja, minduntalan elszólja magát a tézis ellenkezőjéről.³⁵ A feltételezett alkotói folyamat rekonstrukciójából nyilvánvalóan kitűnik, hogy a terv elkészítése alapvonásaiban előfeltételezte és általában előfeltételezi a jellemeket. Az az érv a terv elsőbbsége mellett, hogy ugyanaz az esemény a legkülönbözőbb jellemű emberekkel megeshet, teljesen hamis. A terv ugyanis a dráma meséje, váza, az események összefűzése, vagyis az események egymással belső kapcsolatban levő, egymásból következő sorozata, a cselekményvázlat. S ha igaz is, hogy bárki belekerülhet egy adott helyzetbe, az már nagyon is az illető személyiségtől, jellemétől függ, hogy hogyan reagál a szituációra, s hogy jellem és szituáció párharcából milyen új helyzet keletkezik, és így tovább; vagyis — Thomas Mann szavával — „nem akárkivel esik meg akármilyen történet”. A baj az, hogy Diderot jellem és szituáció dialektikáját csak a dialógus, a szavak, nem pedig a tettek vagyis a cselekmény vonatkozásában akeptálja:

„...nem kell a szereplőknek szellemet adni, de tudni kell őket olyan körülmények közé helyezni, ahol a körülményektől nyerik azt.”³⁶

„Egyazon tárgyról meghatározott jellemelek felhasználásával végtelen sok tervet dolgozhatunk ki. Ha a jellemelek adottak, beszélni csupán egyféleképpen beszélhetnek. Az egyes szereplők mást s mást mondanak majd, aszerint hogy milyen helyzetet teremtünk számukra; de mert minden helyzetben azonosak önmagukkal, szavaik nem mondhatnak soha ellent jellemüknek.”³⁷

Az utóbbi idézetből az is látható, hogy Diderot követelményül állította a jellem egységét. És ezen a ponton lép fel a *második* ellentmondás. Diderot ugyanis e problémakörben következetes gondolkodónak bizonyul: a körülményeknek a jellem és szituáció viszonyában is egyoldalú meghatározó erőt tulajdonít:

„A jellemeket... a drámai helyzetek határozzák meg.”³⁸

Csakhoggy mi következik ebből? A condition-elmélet következetes végigvitele, az egyes drámai jelenetre való lebontása az elmélet felbomlasztásához vezet.

³³ Hegel: *i. m.* 197. o.

³⁴ Diderot: *Színészparadoxon.* 164. o.

³⁵ *Uo.* 126—129. o.

³⁶ Diderot: *Oeuvres esthétiques.* 99. o.

³⁷ Diderot: *Színészparadoxon.* 121. o.

³⁸ *Uo.* 164. o.

Az egymást követő helyzetek, amelyek Diderot dramaturgiájában nem a jellem és situáció harcából születnek, hanem a jellemhez képest külsődlegesek, pillanatról-pillanatra másképp határozzák meg a jellemet, azaz felbomlik a jellem egysége. S ezt Diderot ki is mondja:

„*Én*: A túl szigorúan vett jellemegység nem agrém csupán?
Dorval: Minden bizonynal.”³⁹

Ez is, meg az előző ellentmondás is abból adódik, hogy Diderot a jellem egységét mint azonosságot, változatlanyságot fogja fel, nem pedig mint dinamikus ellentmondásteljes egységet.

Ezeket az ellentmondásokat a művészi alakítással teljes összhangban elméletileg is fel lehet oldani és maga Diderot, elméletének néhány kevésbé hangsúlyos és kidolgozott, inkább epizódikus tendenciájával utat is tört a feloldás számára. Rámutat ugyanis valóban életszerű és termékeny ellentmondásokra is. Mindenekelőtt amikor a condition-elméletben felhívja a figyelmet arra, hogy a conditionoknak egymás között is megvannak a maguk ellentétei, akkor egy drámailag roppant termékeny szempontra utal. Le is vonja belőle a dramaturgiai következtetéseket:

„Feszült helyzeteket kialakítani, a jellemeket velük szembevetni, érdekeiket összeütköztetni: ez a teendő. Keresztezzék egymást a szereplők szándékai, s bár mindegyikük ugyanazon végkifejlet felé halad, törekedjék arra ki-ki a maga módján.

Az igazi drámai ellentét: a jellemek s helyzetek, érdekek s érdekek ellentéte.”⁴⁰

De még ennél is fontosabb az a felismerés, amely a condition-elmélet továbbfejlesztésének irányába mutat. Mint láttuk, Lessing legsúlyosabb ellenvetése az volt, hogy e szerint az elmélet szerint a drámai hős mindig kötelességének és lelkiismeretének megfelelően cselekszik. Kérdés azonban, hogy teljes joggal tulajdonítja-e Lessing Diderot-nak ezt a nézetet. Véleményem szerint nem. Diderot ugyanis így ír:

„Ám tegye fel egy drámaíró, hogy a bíró sorsát viszi színpadra; gondoljon ki oly érdekes mesét, mint e tárgy megkívánja, s mint én képzelem; állítsa főhősét hivatali kötelességeiből következően oly választás elé, hogy vagy csorbát ejt tiszta méltóságán, szentségén, becstele né válik övéi s a világ szemében, vagy feláldozza önmagát, szenvedélyeit, törekvéseit, vagyonát, rangját, feleségét és gyermekeit — és aztán mondja még valaki, ha meri, hogy a komoly s nemes célzatú műfaj híján van hévnek, színnek, erőnek.”⁴¹

S az itt vázolt konfliktust Diderot valóban komolyan gondolta, mint ezt *Egy este otthon* c. novellája is bizonyítja. Ebben a következő, problémánkat még világosabbá tevő párbeszéd zajlik le:

„*Fivérem*: . . . A bírák mereven ragaszkodnak a törvény paragrafusaihoz, . . . — jól teszik. A bírák ilyen esetben nem akarják meglátni a körülményeket, . . . mert félnék az esetleges kínos következményektől; — jól teszik. Néha lelkiismeret-

³⁹ *Oeuvres esthétiques*. 159—160. o. Az igazság okán persze hozzá kell tenni: elméletének e következményét Diderot azzal igyekezett kivédeni, hogy a dráma rövid időtartama valószínűsíti a jellem egységét. (Vö. *uo.* 160. o., ill. *Színészparadoxon*. 197. o.) Ez a praktikus kibúvó azonban nem szünteti meg az elméleti ellentmondást.

⁴⁰ Diderot: *Színészparadoxon*. 165. o.

⁴¹ *Uo.* 108. o.

retük tanúskodása ellenére... feláldozzák a szerencsétlenek és védtelenek érdekeit, mert csak úgy tudnák megmenteni őket, ha szabad kezet adnának egy csomó gaffickónak; jól teszik. Félnék olyan döntést hozni, ... amely egy bizonyos esetben igazságos, de ezer másban vesztes a temérdek zűrzavar miatt, aminek utat nyitna; jól teszik...

Apám: A te érveid magántermészetű ügyben talán helytállóak lennének, de a nyilvánosság előtt rosszak. Esetleg akadt volna egy nem túlságosan lelkiismeretes ügyvéd, aki négy szemközt azt mondja nekem: 'Égesse el azt a végrendeletet'. De a szakértői véleményében nem merete volna lefjni.

Én: Értem; ez olyan ügy, ami nem a bírák kezébe való. No, hát fogadom, nem is került volna oda, ha a helyedben vagyok.

Apám: A saját nézetedet előbbre helyezted volna a közénél, az ember döntését a bírónál?

Én: Úgy van. Vajon nem előbb voltunk emberek, mint bírák? És az emberi faj igaza nem másképp szent, mint a törvényhozóé? Civilizáltak nevezzük magunkat, és rosszabbak vagyunk a vadaknál. Úgy látszik, hogy még századokig bukdácsolunk hóbortból hóbortba, tévedésből tévedésbe, amíg végül elérünk oda, ahová az értelem első szikrája, a puszta ösztönünk egyenest elvezetett volna. Alaposan utat tévesztettünk..." (ford. Dániel Anna)

Diderot eljutott a polgári dráma alapkonfliktusának a küszöbéig. Teljes joggal látta benne Alexander Bernát Brieux, ifj. Dumas, Ibsen, Sudermann és Hauptmann drámáinak első programadóját.⁴²

Ez a konfliktus nem más, mint az ember és a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt helyének megfelelő szerep konfliktusa. Láttuk, hogy a polgári társadalmon belül elkülönül az intim, családi szféra és a társadalmi termelés szférája. Mégis, e polarizációt egybefogja az, hogy a magánember státusa kombinálja a magántulajdonos szerepét az „emberével”. A polgár egy személyben magántulajdonos és ember, bourgeois és homme. S az ideologikus polgári tudatban a kettő egységben van. Ez a fiktív azonosság a condition-elmélet alapja, ahogy ezt klasszikus formájában Diderot megfogalmazza. S ha az életproblémák itt-ott már ki is kezdik ezt az illúziót, ennek felismerése merőben egyedi, és nem emelkedik elméleti rangra. Sőt, ilyen alkalmyszerű felismerése is, mint Diderot példájából láthattuk, a bürokráciára korlátozódik, és nem terjed ki éppen az áruforgalom szférájára. Itt, úgy tűnik, az „ember”, az „homme” uralja a terepet. Diderot, *A törvénytelen fiú* c. drámájának egyik ifjú hőse, Clairville, így beszél:

„Büszke és hajlíthatatlan természettel nem jutok ahhoz a vagyonhoz, melyre szükségem van. Hiszen azt mocskos intrikával gyorsan; vagy fegyverrel, dicsőségesen, de lassan; vagy bizonyos tehetséggel, de így nehézkesen és közép-szerűen szerzik meg. Van más út is, mellyel vagyonhoz lehet jutni: a kereskedelem szinte az egyetlen lehetőség, melyben a nagy vagyont munka árán lehet megszerezni”. (IV. felv. V. jel.)

Ezek a szavak a bourgeois és az homme fiktív azonosságával kapcsolatban jól megvilágítják azt a tényállást, amelyet Habermas a paritásra vonatkozóan megállapított: „nem valóságos (wirklich), de mégis hatékony (wirksam) volt”.⁴³ Egyelőre még úgy tűnik, hogy az „emberi” morál képes maga alá rendelni, az egész társadalmi érintkezést, s ez az illúzió morális öntudatot, egyfajta erkölcsi biztonságérzetet adott a magántulajdonosnak, a bourgeoisnak, és így az áruforgalom kiszélesedésének egyik szubjektív hajtóereje lehe-

⁴² Vö. Alexander Bernát: *Diderot-tanulmányok*. Franklin Társulat, 1900. 86. o.

⁴³ Habermas: *i. m.* 47. o.

tett. De pontosan ez az illúzió volt az oka annak, hogy a forradalom előtti korban nem jött létre nagy polgári drámairodalom. Igen pregnánsan mutatkozik meg ez Beaumarchais *A két barát* c. drámájában. Lukács György, fiatalkori drámatörténetében, igen jól mutatta meg a drámai csőd okát:

„Felmenő osztálynak, olyannak, amely a maga ideológiája szempontjából az életet még nem érzi problematikusnak, mely, ha egy másik osztállyal küzd az uralomért, annak intézményeiben, tehát ideiglenes megváltoztatható okokban látja a bajok forrását — nem lehet drámája. Még akkor sem, ha az élet olyan problémát vetne fel, amelynek a későbbi felozslási folyamatban döntő szerep fog jutni; még akkor sem, ha ennek egy adott esetben való jelentkezését egy író észre is találná venni. Beaumarchais *Les deux amis* című drámája talán a legvilágosabb példája annak, hogy miért nem lehetett a XVIII. század polgárságának igazi drámája, bár akarta, bár tudatosan küzdött érte és nagytehetségű emberek kísérleteztek, hogy megteremtsék. Ennek a darabnak kiindulása az tulajdonképpen tragikus ellentét, hogy a kereskedő osztály ideológiája szükségképpen becstelenné kell hogy tartsa azt a kereskedőt, aki csődbe került, de a viszonyok folytonos bonyolódása folytán (conjunktúra) a legbecsületesebb kereskedő is csődbe kerülhet, ami, ha az igazán és mélyen becsületes és mélyen meg van győződve a csőd megbecstelentető voltáról, csak tragédiához vezethet. Beaumarchais nem így érzett. Ő úgy látta, hogy ez véletlen szerencsétlenség csak, amiből hőseit véletlen szerencse éppúgy kimentheti.”⁴⁴

Beaumarchais azonban e véletlen szerencsét a barátságban, a nagylelkűségben stb., egyszerűen a humanitásban alapozza meg, azaz az intimszféra ére nyei képesek megoldani a társadalmi élet konfliktusait. Még tisztábban látható ez a problematika Goldoni alábbi leírásában, melyet *Emlékezéseiben A csőd* c. vígjátékával kapcsolatban ad:

„Az olyan ember, aki csalárd úton csődbe kerül, bünt követ el: visszaél a társadalom bizalmával, becstelenné válik, tönkreteszi családját, lop, elárulja polgártársait s az egész kereskedelmi életnek ártalmára van. Új tisztemben betekintést nyertem a kereskedők világába, s azt tapasztaltam, hogy lépten-nyomon csődökről hallani, láttam, hogy azok, akik az üzleti tevékenységtől visszavonulnak, megfutamodnak, vagy akiket rajtacsípnék, a becsvágnak, pazarláznak és feslettségnek köszönhetik vesztüket, s kiindulva a vígjáték ama mottójából, hogy *ridendo castigat mores*, úgy véltem, a színház taníthatna és figyelmeztethetne a visszaélésekre és megakadályozhatná a bűnös üzelmek következményeit.”

(ford.: Gera György)

Csak ennek az illúzióknak a teljes szétfoslása nyitja meg az utat a valódi, jelentős polgári drámairodalom számára, mely valóban, egészen Arthur Miller *Az ügynök halála* c. drámájáig, ezt az utat járja.

Lukács az előbb idézett fejtegetésben a többi között egy igen fontos kérdést állít előtérbe: a véletlen negatív, illetve pozitív szerepét a drámában. A drámai szükségszerűség és véletlen problémájával kapcsolatos Diderot *harmadik* dramaturgiai ellentmondása. Mindenekelőtt kimondja a drámai szükségszerűség elvét:

„A költő válogassa meg aggályosan, alkalmazza mértéktartóan epizódjait, szabja számukat a tárgy súlyához, s teremtsen köztük szükségszerű kapcsolatot.”⁴⁵

⁴⁴ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története* I. Franklin Társulat, 1911. 59—60. o.

⁴⁵ Diderot: *Színészparadoxon*. 130—131. o.

A drámai események láncolatában érvényesülő szükségszerűség azonban nem olyan jellegű, mint a természetben vagy a köznapi életben érvényesülő:

„Míg... a természeti események kapcsolata gyakran hozzáférhetetlen elménk számára, mivel nem ismerjük a dolgok összefüggését, egybeesésüket végzettségüknek látjuk, a költő nyilvánvaló és érzékelhető kapcsolatokra törekszik a dráma egész szövedékében, úgyhogy műve — noha kevésbé igaz — a történetírónál valóságosabb lesz.”⁴⁶

Vagyis a költészetnek plasztikussá kell tennie az ábrázolt események közötti szükségszerű összefüggéseket. Hogyan történik ez?

„A képek szükségszerű egymásutánját úgy felidézni, amint azok a természetben valóban követik egymást, annyi, mint tények alapján okoskodni. A képek egymásutánját felidézni, amint azok, valamely jelenség bekövetkezése esetén, szükségszerűen követnék egymást a valóságban, annyi, mint feltevés-alapján okoskodni, vagyis képzeletben alkotni, tehát filozófusnak vagy költőnek lenni aszerint, hogy mi volt a feltételezés célja.

A költő, aki feltételez, és a filozófus, aki gondolkodik, egyformán és ugyanabban az értelemben következetes vagy következetlen: mert következetesnek lenni nem egyéb, mint tudomásul venni a jelenségek szükségszerű kapcsolatát.”⁴⁷

Jól látható, hogy itt Diderot egy nagy lépést tesz a realizmus elmélete felé. De felmerül a kérdés: van-e kritériumunk a „feltételezés” határainak kijelölésére? Diderot erre így válaszol:

„A költő nem bízhatja magát teljesen képzelete szabad szárnyalására: bizonyos korlátokat tisztelnie kell tartania. A dolgok valóságos folyamásának kivételes fordulataihoz kell szabnia magatartását, s ez a költő legfőbb törvénye.”⁴⁸

Ez a válasz azonban súlyosan problematikus. Már csak azért is, mert voltaképpen nem ad megfogható kritériumot. De főleg elvileg problematikus: a művészi igazságot ugyanis nem az alkotás totalitása és a valóság viszonylatában méri, hanem a részletek megfelelésén. Ennek következtében lép fel az ellentétes tendencia:

„Mennél inkább sajátlagos és kivételes a kiszemelt eset, annál több tudás, idő, tér s annál több mindennapi körülmény szükséges a csodálatos elem ellensúlyozására s az illúzió megteremtésére.

Ha a történelmi tény nem elég csodálatos, a költőnek rendkívüli fordulatokhoz kell folyamodnia, hogy azzá tegye, ha túlzottan csodálatos, mindennapi körülmények halmozása által kell a hatást gyengítenie.

...halmozd a furcsábbnál furcsább helyzeteket, én nem bánom. A mese kétségkívül csodálatos lesz, de ne feledd, mi ennek az ára: a mindennapi események özönével kell majd a történetet hitelesítened s nézőiddel elfogadtatnod.”⁴⁹

A rendkívülit, a csodás elemet és a mindennapiságot mint egymástól elszakított, egymást mechanikusan kiegyensúlyozó elemeket fogja fel, nem pedig benső, szerves kapcsolatukban. Ez a probléma nyilvánvalóan csak egy speciális megfogalmazása a drámai szükségszerűség és a dramaturgiai véletlen kérdésének. Mint láttuk, Diderot azért nem tudta megválaszolni ezt a kérdést, mert nem a mű totalitása, hanem a részletek szintjén közelítette meg.

Lessing felfogása éppen ezen a ponton lényegesen radikálisabb, mint Diderot-é. Így fogalmazza meg a mű realista hitelességét:

⁴⁶ Uo. 135. o.

⁴⁷ Uo. 142—143. o.

⁴⁸ Uo. 143. o.

⁴⁹ Uo. 143—144. o.

„Elsősorban mi tesz számunkra elhíphetővé egy történetet? Nem a belső valószínűsége?”⁵⁰

Ez a „belső valószínűség” Lessing szerint is a szükségszerűségből fakad. A mű alakjai nem erről a valóságos világról valók, hanem egy másik világhoz tartoznak:

„... olyan világhoz, amelynek véletlenei más rendben kapcsolódnak egymáshoz, de éppolyan pontosan kapcsolódnak, mint ezé; olyan világhoz, amelyben az okok és okozatok más rendben követik ugyan egymást, de azért mégis éppúgy a jó általános hatásait célozzák; egyszóval, egy zseni világhoz, aki... mivel kicsiben akarja utánozni a legnagyobb zsenit, áthelyezi, felcseréli, kicsinyíti, megnagyítja a jelen világ részeit, hogy sajátos egészét alkothasson magának belőlük, s összekapcsolja velük a maga szándékait.”⁵¹

Lessingnél tehát a művészi hitelesség és szükségszerűség gondolata szervesen összekapcsolódik azzal a mély felismeréssel, hogy a művész a valóság extenzív végtelenségét átfordítja a műalkotás világának intenzív végtelenségébe. Ez a koncepció nem vezet a ritka és mindennapi események egymást kiegyensúlyozó ellentétéhez. A művet nem a hétköznapi események közelítik a valósághoz. Már Diderot is látta, hogy a dráma, noha kevésbé igaz, mégis valószínűbb a történetíró művénél. Lessing voltaképpen a diderot-i elméletnek ezt a — legpozitívabb — tendenciáját teljesítette ki úgy, hogy el tudta kerülni a diderot-i ellentmondásokat. De ez csak részben köszönhető annak, hogy összekapcsolta a művészi hitelességet a totalitással. Legalább ilyen fontos az, hogy a drámai szükségszerűséget a jellemre alapozta. Lessing a drámai kauzalitás elvét a jellemre nézve mondja ki :

„Csodát csak a fizikai világban tűrünk el, az erkölcsi világban mindennek a maga szabályszerű menetét kell követnie, mivel a színháznak az erkölcsi világ iskolájának kell lennie. Minden elhatározásnak, a legjelentéktelenebb gondolatok és vélemények minden megváltoztatásának indító okait a már egyszer feltételezett jellemhez képest, pontosan le kell mérni egymással szemben, és amazoknak sohasem szabad többet létrehozniok, mint amennyit a legszigorúbb igazság szerint létrehozhatnak.”⁵²

Nagyon tanulságos ebből a szempontból Lessingnek a drámai szükségszerűsége vonatkozó leggyakrabban idézett gondolata:

„A lángészt csak olyan események foglalkoztatják, amelyek egymásban gyökereznek, amelyek csak okok és okozatok láncolatát alkotják. Az okozatok visszavezetése az okokra, az okok lemérése az okozaton, a véletlennek mindenütt való kizárása; minden történésnek olyképpen való feltüntetése, hogy másképpen nem is történhetett volna, — ez s csak ez az ő dolga, ha a történelem területén dolgozik, hogy az emlékezet haszontalan kincseit a szellem táplálékává változtassa át.”⁵³

Ez a gondolat azonban így, idézetként kiszakítva az elemzés menetéből (Corneille *Rodogyné* c. drámájáról van szó), épp a legfontosabb vonatkozásban torzul el. Magából az elemzésből világosan kiderül, hogy Lessing nem események és események, hanem jellemek és események kapcsolatával, vagyis cselekedetekkel foglalkozik. Lessing szerint tehát a drámai szükségszerűséget

⁵⁰ Lessing: *i. m.* 280. o.

⁵¹ *Uo.* 336—337. o.

⁵² *Uo.* 214—215. o.

⁵³ *Uo.* 321—322. o.

az emberi cselekvésben, a tettben mint a jellem megvalósulásában kell keresni. Ez az álláspont teszi lehetővé, hogy Diderot drámaelméletének egy másik fontos ellentmondását is feloldja. Diderot azt mondta, hogy bármilyen jellemhez kapcsolódhat bármilyen esemény, bármilyen tény; Lessing szerint ellenben

„...a jellemeknek a költő szemében sokkal szentebbnek kell lenniük, mint a tényeknek. Először is azért, mert ha pontosan megfigyeli a jellemeket, akkor a tények, amennyiben amazoknak következményei, már magukban sem dőlhetnek el sokkal másképpen; ...Másodszor, mivel a tanulság nem a pusztán tényekből, hanem abból a felismerésből áll, hogy ilyen jellemek ilyen körülmények között ilyen tényeket szoktak előidézni, vagy kell, hogy előidézzenek.”⁵⁴

Vagyis itt Lessing Diderot-hoz képest igen nagy lépést tett előre jellem és szituáció dramaturgiai viszonyának kidolgozásában.

Diderot és Lessing drámaesztétikájának viszonya roppant bonyolult, s az előbbi összehasonlításból sem merném azt a következtetést levonni, hogy Lessing egészében meghaladta Diderot elméletét. Ugyanis, mint láttuk, Lessing teljesen értetlenül ment el Diderot legzseniálisabb eredménye, a condition-elmélet mellett. Ennek az az oka, hogy a társadalmi munkamegosztásban betöltött státus determináló hatásának felismerése, de még a felismerés valódi tartalmának megértése is jóval érettebb polgári viszonyokat feltételez, mint amilyenek Lessing Németországában voltak. Ez az elmaradottság azonban paradox eredménnyel járt. Lessing drámaelmélete sokkal ellentmondásmentesebb, következetesebb, pusztán drámaelméleti szempontból nézve mélyebb, és nagyobb mint Diderot-é, de *nem a polgári dráma elmélete*. Lessing drámaelmélete a görög és a shakespeare-i dráma polgári elmélete. Athénben és Shakespeare művészetében érte el története csúcseit a tragédia, amely, Lukács György szavával „az ember leghatározottabb és legintenzívebb, legvilágibb önmegőrzésének és önkiteljesedésének a kifejezési formája”.⁵⁵ A görög és a shakespeare-i tragédia már Lessing által felismert művészi közhelynek éppen az a társadalmi alapja, hogy az emberi önkiteljesedés lehetséges az antik demokrácia és a reneszánsz rövid időszakában vált viszonylagosan valósággá. S a felismerést az tette lehetővé, hogy Lessing a polgári humanitás-ideológia kérdéseivel fordult a drámatörténethez. Az emberi önkiteljesedés polgári eszméje számára a felvilágosodáskori gondolkodó a polisz-polgárban és a reneszánsz emberben találhatja meg a történeti példaképet. Az emberi önkiteljesedés a polgári életben megvalósíthatatlan, bár eszméjét maga a polgári élet termeli ki szükségszerűen. E tény művészi következményei Diderot előtt teljesen világosak voltak, mint láttuk, tisztában volt vele, hogy korában egy görög vagy shakespeare-i típusú dráma lehetetlen. Ezt a következtetést mint teoretikus is levonta. Más volt azonban a helyzet Németországban. Lessing teljesen józanul és illúziótlanul szemlélte kora társadalmát, s így tudta, hogy a polgári átalakulás távoli perspektíva. De éppen ez az elmaradottság, amely még nem tette olyan nyilvánvalókká a tipikusan polgári problémákat, tette lehetővé töretlen, ragyogó történetfilozófiai optimizmusát. Az önmagát kibontakoztató polgári individuum eszménye számára távoli, de éppen ezért még teljesen sértetlen ideál lehetett. Az igazán nagy diderot-i problematika, a Rameau unokaöccsének erkölcsi problematikája Lessing előtt ismeretlen.

⁵⁴ Uo. 335. o.

⁵⁵ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* II. Akadémiai Kiadó 1965. 687. o.

Persze, úgy gondolom, Diderot és Lessing embereszménye lényegében közös. Kettőjük ember-konceptióját, közös és eltérő vonásait itt tartalmilag nem elemezhetjük. Számunkra csak az fontos, hogy ez az embereszmény, a *felvilágosodás embereszménye* hogyan lesz *esztétikai, pontosabban drámaesztétikai princípium*. Diderot-nál ez egészen világos. Költői parabolával ábrázolja, hogyan keres és talál választ Ariste, a filozófus, a „mi az igaz, a jó és a szép” kérdésére. Miután megállapítja, hogy nincs két egyforma ember, hogy nincs két ember, aki egyformán ítél ezekben a kérdésekben; hogy egyazon ember is szakadatlanul változik; hogy egyazon ember szakadatlanul változtatja az ítéletét; tehát az ember nem tarthatja önmagát mértékadónak, hanem önmagán kívül álló mércét kell választania; így okoskodik:

„De hol lelem fel a hiányzó, változhatatlan mércét?... Tán az embereszményben, melyet magam alkotok, hogy tárgyaimat elébe tárjam? Az ítél majd, s én arra szorítkozom, hogy szavait híven visszaadjam... De ez az eszményi ember eszerint az én teremtményem... Sebaj, feltéve, hogy sikerül őt változhatatlan elemekből megalkotnom... De honnan vegyem e változhatatlan elemeket?... A természetből?... Am legyen. S miként gyűjtssem össze?... Nehéz feladat. De nem lehetetlen...”⁵⁶

S a roppant fáradságos módon megalkotott embereszmény a továbbiakban a művészi alakítás kiindulópontjává, alapjává válik:

„Az emberi lélek festője a szenvedélyek, erkölcsök, jellemelek, szokások megfigyelése által tanulja meg, hogyan kell eszményképét elváltoztatnia, míg-nem Emberről jó vagy rossz, békés vagy indulatos emberré lesz.

Így válik az eredeti látomás végtelen sok s végtelen sokféle ábrázolat forrásává, melyek a vásznat s a színpadot betöltik.”⁵⁷

Lessing, ha filozófiailag nem is fogalmazza meg ilyen explicit módon a művészi alkotás bizonyos világnézeti előfeltételeit, lényegében mégis ezek alapján áll, és az esztétikai következményeket Diderot-nál is mélyebben fejti ki:

(a zseni) „...legfontosabb jellemeinek megalapozásával és kiképzésével távolabbi és nagyobb célokat kapcsol össze; azt a célt, hogy megtanítsa teendőinkre és arra, amit nem szabad tennünk; azt a célt, hogy megtanítsa a jó és a rossz, az illendő és a nevetséges tulajdonképpen ismertetőjegyeire, hogy amaz minden kapcsolatában és következményében szépnek és boldognak mutassa még a balsorsban is, emezt viszont rútnak és szerencsétlenné még a szerencsében is; azt a célt, hogy olyan témáknál, amelyek sem azt nem igénylik, hogy kövessük példájukat, sem el nem rettentenek, legalábbis olyan tárgyakkal foglalkoztassák vágyainkat és ellenszenvünket, amelyek méltók ezekre, és hogy a tárgyakat mindig a helyes megvilágításba helyezték, nehogy valamilyen csalóka fény arra csábítsa bennünket, hogy megvessük azt, amit kívánunk kellene és kívánjuk, amit meg kellene vetnünk.”⁵⁸

„Semmi sem olyan bántó... mint az az ellentmondás, amelyet a jellemelek erkölcsi értéke vagy értéktelensége és a költő feldolgozása között találunk; ha úgy találjuk, hogy ezzel a költő vagy önmagát csalta meg, vagy legalábbis bennünket akar megcsalni, hiszen a kicsinységet gólyalábra állítja, pajkos balgaságoknak a derűs bölcsesség színezetét adja, a bűnt és a képtelenséget a divat, a jómodor, finom életmód, a nagyvilág minden megtévesztő varázsával ruhazza fel. Minél inkább elkápráztatja szemünket első pillanatra, annál szigorúbb lesz megfonto-

⁵⁶ Diderot: *Színészparadoxon*. 233. o.

⁵⁷ *Uo.* 235–236. o.

⁵⁸ Lessing: *i. m.* 338–339. o.

lásunk; a rût arcot, amelyet oly szép kendőzésben látunk, mégegyszer olyan csúnyának ítéli, mint amilyen a valóságban; és a költő csak aközött választhat: inkább méregkeverőnek tekintsük-e, vagy pedig ostobának.”⁵⁹

Ezek a gondolatok mindenekelőtt a művészi realizmus első igazán mély megfogalmazásai: a művészetnek az emberi világot a maga *valóságos arányaiban* kell ábrázolnia. Egyúttal azonban az is világos Lessing szavaiból, hogy ez csak a művész határozott értékélő aktivitása által lehetséges. Ennek az értékelésnek az alapja egy erkölcsi mérce, illetve egy ezt hordozó embereszmény. Ez, mondom, lényegében, azonos a Diderot-éval. Az persze már Diderot fejtegetéséből is nyilvánvaló volt, hogy ennek az embereszménynek nem kell közvetlenül alakot öltenie, megjelennie műalkotásban, a figurák kialakításának azonban mégis mércéjéül szolgál. Lessing itt is lényegesen tovább megy Diderot-nál. Rámutat ugyanis arra, hogy ez a mérce hol, miben érvényesül; a jellemzésben és a kompozícióban (arányok, ritmus stb.).

Lessingnek ebben a jellemzésről szóló elméletben sikerült esztétikailag megfogalmaznia a felvilágosodás emberképének világnézeti tartalmait. Ebből a koncepcióból következik tragikum-elméletének egyik alapgondolata is:

„A gondolat magában véve is iszonyatos, hogy lehetnek emberek, akik teljesen önhibájukon kívül szerencsétlenek... egy ember lehet igen jó és mégis lehet nem egy gyengéje, elkövethet nem is egy hibát, amelynek révén beláthatatlan szerencsétlenségbe zuhan, s ez részvéttel és szomorúsággal tölt el bennünket, anélkül, hogy iszonyatos volna, mivel hibájának természetes következménye.”⁶⁰

Ez a felfogás teljes összhangban van Lessingnek azzal a már más szempontból kiemelt nézetével, hogy a dráma tényei a jellemek következményei, azaz a drámai tett objektiváció. Ezt Lessing teljes világossággal látta:

„A színpadon azt kívánjuk látni, kiesodák az emberek, és ezt csak cselekedeteikből láthatjuk... A jellem megmutatkozhatik a legkisebb cselekedetekben is; és a költői értékítés szempontjából a legnagyobbak csak azok, amelyek a legtöbb fényt derítik rá.”⁶¹

E koncepció alapján Lessing úgy tudja felfogni a tragikumot, mint a tett eredményének szembefordulását a cselekvővel, mint azt a mometumot, hogy a hős az elidegenedett objektivációban mégis saját tettét, önmagát ismeri fel.

Lessing persze érezte, hogy ehhez jelentős tettekre van szükség. Egy

Voltaire-nek szánt oldalvágással megjegyzi:

„A görögöknek és rómaiaknak nem volt érdekes mindaz, ami a franciáknak az. Egy derék lány, aki szerelmesével túlságosan messzire ment, és kitette magát annak, hogy a férfi elhagyja, főszerepnek azelőtt nagyon is alkalmatlan volt.”⁶²

De nem pontosan erről szól-e a *Miss Sara Sampson* és megannyi polgári dráma?

⁵⁹ *Uo.* 343. o.

⁶⁰ *Uo.* 535–536. o.

⁶¹ *Uo.* 243. o.

⁶² *Uo.* 490. o.

A polgári dráma alternatívái

Az *Emilia Galotti*t úgy szokták emlegetni, mint a *Hamburgi dramaturgia* drámaelméleti elveinek művészi igazolását. Pontosabban: igazolási kísérletét, hiszen régi vita, hogy megfelel-e egymásnak a két mű, elmélet és gyakorlat, avagy ellentmondás van-e közöttük. Megkísérelünk választ adni a kérdésre.

Az *Emilia Galotti* polgári tragédia. Alapproblémáját maga Lessing fogalmazta meg egy Nicolaihoz írott levelében, önmagáról harmadik személyben szólva:

„Jelenlegi szüzséje egy polgári Virginia, amelynek az *Emilia Galotti* címet adta. Ugyanis a római Virginia történetét elkülönítette mindattól, ami benne az egész államot érinti; úgy vélte, hogy egy leány sorsa, akit saját apja megölt, mert erényét többre értékelte, mint életét, már önmagában elég tragikus, és képes az egész lelket megrázni, ha nem követi is egyúttal az egész államrend megdöntése.”¹

Később, már a darab befejezése táján, egy másik levelében mint

„...modernizált, minden államédektől megszabadított *Virginia*...”²

került szóba. Lessing tehát konzekvens írója korának. Már kiindulásában feladja a téma Liviusnál található nagyszerű nyilvánosságát, direkt politikus-ságát. Benno von Wiese német irodalomtörténész pregnáns megfogalmazásával: „A motívum így a politikaiból az emberibe helyeződik át.”³

Annak a tendenciának a folytatásáról van itt szó, amelyet Racine *Britannicus*ával kapcsolatban elemeztünk. A klasszicista tragédia még főként Agrippina felől ábrázolta az eseményeket, s a Britannicus és Junia képviselte már-már polgári szempont alárendelt szerepet játszott a kompozícióban. Lessingnél viszont a polgári szempont vezérli az ábrázolást. Az *Emilia Galotti* tehát nemcsak azért polgári tragédia, mert az ábrázolás tárgya egy polgárcsalád sorsa, hanem elsősorban azért, mert a polgárcsalád sorsát polgári szempontból ábrázolja.

A témának a politikaiból az emberibe transzponálása már a Herceg alakjában következetesen végbemegy. Nem mint uralkodó, hanem mint magánember lép fel. S ez történetileg is így hiteles. A német kisfejedelmek hatalmi köre igen kicsiny volt, s politikailag jelentéktelen. Akaratuk abszolút volt, de kormányzási tevékenységük kérvények tanulmányozásában, halálos ítéletek aláírásában, hivatalnokok kinevezésében, nagyképzű építkezésekben, művészpártolásban és egy másik kisfejedelemség hercegisasszonyával kötött házasságban merült ki. Tanácsadójuk legfőbb feladata az volt, hogy élvezeteikről, mindenekelőtt szeretőkről gondoskodják. A kisfejedelmek hatalma tehát voltaképpen elvesztette politikai jellegét, és magánhatalommá, kisserű önkényé vált. E fejedelmek a neveltség ellen aljassággal védekeztek. Ezt a társadalmi típust formálja magasrendű művészi típussá Lessing a Herceg alakjában.

Az „emberi” világ, ahová a téma a politikai szférából átkerült, a morál világa. Ennek megfelelően Lessing a dráma tragikus tartalmát is kizárólag

¹ Lessing: *Gesammelte Werke* 9. Aufbau-Verlag, Berlin 1957. 157. o.

² *Uo.* 502. o.

³ Benno von Wiese: *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*. Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1955. 38. o.

morális értelemben fogja fel: „egy leány sorsa, akit saját apja megöl, mert erényét többre értékeli, mint életét, már önmagában elég tragikus”. De hőse, Odoarda Galotti, e tekintetben még radikálisabban gondolkodik. Minden államérdéktől megszabadult szándékai tükrében a Herceg elleni fellépés kicsinyes bosszúnak, egy Orsina grófnő féltékenységi drámájába illő kisszerű tettnek tűnik:

„Nincs megvetésre méltóbb, mint egy viharzó kamaszfej, amelyet ősz haj fed! Annyiszor mondtam magamnak. S mégis elsodortak — s ki? Egy féltékeny asszony, aki a féltékenységébe belehaborodott. — Mit kezdhet a sértett erény a vétek bosszújával? Csak az erényt kell mentenem.” (V. felv. 2. jel. ford. Németh László)

Odoardo Galotti alapkonfliktusát helyesen látja Benno von Wiese az apa és alattvaló meghasonlásában. Moralizmusa a családi érzület kifejezése, de a társadalmi renden belül mint alattvaló, magától értetődőnek tartja az engedelmisséget és alázatot.⁴ A polgár számára az udvarral szembeni védekezés egyetlen lehetősége a távolmaradás, a dezertálás a polgári bennsőség világába. Mint láttuk, ez a törekvés már Racine bizonyos ifjú hőseinél megjelent. Lessing ebben a drámában nemcsak azt mutatja meg, hogy ez végső soron nem lehetséges, de feltárja e megoldás belső ellentmondásosságát is. Azt ugyanis, hogy abban az erényben, amely csak az emberi társaságon kívül őrizhető meg, van valami embertelen. Mi nyeri meg Galotti tetszését leendő vejében, Appiani grófban?

„Elsősorban az az elhatározása, hogy ősi völgyeiben, önmagának éljen.” (II. felv. 4. jel.)

Tudjuk, hogy Emiliát nem akarta elengedni a városba, a nagyvilág zsvivájába. Felesége ilyennek látja:

„Micsoda ember! Ó, az ő nyers erénye! ha ugyan megérdemli ezt a nevet. — Minden gyanús, büntetést érdemlő a szemében! — Vagy ha ez az, amit emberismeretnek hívnak, úgy ki kívánná ismerni az embereket?” (II. felv. 5. jel.)

Galotti lényének ezt az ellentmondását Dilthey fogalmazta meg igen jól:

„Odoardóban a morális érzés excentrikus ereje... összekapcsolódik egy egész rendkívüli tehetetlenséggel. Innen ered felesége és leánya iránti idegensége és a tanácstalan bizalmatlanság mindennel szemben, ami körülötte van, minden eshetőséggel szemben, amit a jövő nyújthat.”⁵

Amikor a Herceg elrendeli, hogy Emiliát fogva kell tartani a Grimaldi-házban, Odoardo Galotti teljesen kiuttalan helyzetbe kerül. Láttuk, hogy Lessing szerint a drámában a tanulság „abból a felismerésből áll, hogy ilyen jellemekek ilyen körülmények között ilyen tényeket szoktak előidézni”. Mit tesz tehát egy Odoardo Galotti-jellemű ember egy kiuttalan szituációban? Az egyetlen lehetőség a tragikus önmegsemmisítés. Wiese teljes joggal tekinti Galotti tragédiáját „az erkölcsi bensőség tragédiájá”-nak, „amely már csak úgy tud megfogódzni értékének tisztaságában, ha ebben a világban saját létét feláldozza”.⁶

⁴ Uo. 39. o.

⁵ Wilhelm Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung*. Verlag B. G. Teubner, Leipzig—Berlin 1916. 82. o.

⁶ Benno von Wiese: *i. m.* 41. o.

Ebben az értelemben az *Emilia Galotti* egyrészt vádirat a kislejtelmi abszolutizmus ellen, másrészt azonban vádirat a polgári passzivitás ellen is. Ez utóbbinak mélységesen tragikus voltát Lessing nem Odoardo Galotti, hanem Emilia alakjában és sorsában ábrázolja.

Emilia Galotti a szó lessingi értelmében tragikus alak. Nem teljesen önhibáján kívül lesz szerencsétlen. De ezt a szerencsétlenséget határozottan el kell különítenünk az apától. Emilia nem közvetlenül az apai erény-ideál áldozata; halála valódi öngyilkosság. Ő egészen más ember, mint Odoardo. Lényéből hiányzik az a fajta idegenség, amelyet apjánál kiemeltünk. Egyáltalán nem sztoikus beállítottságú, mint apja vagy vőlegénye. A családi nevelés két alapvető vonást alakított ki benne: a jámborságot és az engedelmisséget. Maga Lessing írja egy levelében testvérének:

„A hajadon hősnők és filozófusnők nincsenek ízlésem szerint. . . Egy leánynak, aki nincsen férjnél, nem ismerek magasabb erényt, mint a jámborság és az engedelmisség.”⁷

Engedelmisségének legszembetűnőbb bizonyítéka az a jelenet, amikor anyja lebeszéli arról, hogy elmondja Appiani grófnak a Herceggel való találkozását a templomban. Anyja intésére így válaszol.

„Nos jó, anyám. A magáéval szemben nincs akaratom.” (II. felv. 6. jel.)

A vőlegényt is meglegedettséggel tölti el, hogy az esküvő napjának délelőttjén Emilia nem a menyasszonydíszrel foglalatostkodott, hanem templomba ment:

„Jól van ez így, Emiliám! Egy jámbor asszonyt kapok magában; de olyat, aki nem kevély a jámborságára. (II. felv. 7. jel.)

A polgári morálnak jámbor és engedelmes leányra volt szüksége, és Emiliát ilyenné is nevelték. Kérdés azonban, hogy Emiliának megfelelt-e ez a nevelés. Úgy gondolom, hogy nem. A Grimaldi-estély eseményei Emilia személyiségének olyan rétegeit mozgatják meg és tudatosítják, amelyeket a családi nevelés figyelmen kívül hagyott, vagy egyenesen bűnösnek kellett, hogy minősítsen. Emilia híres szavai világítják ezt meg:

„Vérem is van, apám; fiatal, meleg vérem, mint bárkinek. S az érzékeim is érzékek. Nem állok semmiért se jót. Ismerem a Grimaldi házat. Az öröm háza. Egy óra ott, anyám szeme előtt — s olyan zűrzavar támadt a lelkemben, amelyet a vallás legszigorúbb gyakorlatai alig tudtak hetek alatt lecsendesíteni. A vallás gyakorlatai! S melyik vallás? — Ezek ugrottak az árba, hogy ennél nem rosszabb dolgot elkerüljenek, és szentek ma!” (V. felv. 7. jel.)

Ezeknek a szavaknak a fényében kissé más értelmet nyer Lessing előbb idézett véleménye a hajadonok erényeiről. Mindenekelőtt lehetetlen a testvére bíráló megjegyzésére adott válaszból ki nem érezni a maliciát. Annak eldöntésére természetesen nem vállalkozhatunk, hogy Lessing valóban nem ismert-e az engedelmisségnél és a jámborságnál magasabb hajadon-erényt. Mindenesetre Barnhelmi Minna egész költői alakja ellentmond ennek. Lessing e kijelentésének biztos tartalmaként csak annyit fogadhatunk el, hogy egy fiatal polgárlány nem lehet hős vagy filozófus, vagyis csak a polgári élet éré-

⁷ Lessing: *Gesammelte Werke* 9. 498—499. o.

nyeivel rendelkezhet. Maga az egész művészi ábrázolás lényegesen bonyolultabb helyzetet mutat a levélbeli jellemzésnél. Emilia jellemében és sorsában Lessing más oldalról, de ugyancsak a polgári bensőség tragédiáját ábrázolta. Egyfelől ugyanis Emilia valóban jámbor és engedelmes, passzív lény, aki teljes mértékben interiorizálta családjá merev és vallási erkölcsét, másfelől azonban egész lénye jóval „természetesebb” annál, semhogy ezek a családi normák valóban hiánytalanul szabályozhatnák személyiségét. Vagyis az alapprobléma az, hogy mivel a polgári bensőség világát az alattvalói helyzet határozza meg, mivel passzivitásra ítélt morális szféra, szükségképpen korlátolt és „természetellenes”, személyiségcsonkító hatású. Emilia alapkonfliktusa tehát az, hogy családjá erkölcsi normái nem regulálhatják, de ezek egyszersmind a saját erkölcsi normái is. Ez magyarázza meg Emilia pszichológiáját is, amelyet anyja így jellemez:

„Nemünk legfélésebbje s legelszántabbja. Első benyomásain nincs hatalma; de a legkisebb megfontolás után mindenbe beleéli magát, mindenre fölkészült.” (IV. felv. 8. jel.)

Az egész probléma gyökere az, hogy a polgári élet a kifejedelmi abszolutizmus keretein belül szükségképpen a morális védekezés egy olyan fajtáját termeli ki, amely emberileg mélységesen ellentmondásos: az állandó lelki bizonytalanság olyan állapotát hozza létre, amely más oldalról — belsőleg — tesz teljesen védtelenné. A jámborság és az engedelmesség mindent, ami túl van rajtuk, bűnnek és veszedelemnek láttat, s így állandó rettegéshez és lelkiismeretfurdaláshoz vezethet. A jámborság és engedelmesség felelős azért a zűrzavarért, amelyet a Grimaldi-estély okozott Emilia lelkében; csak az felelős azért, hogy Emilia véteknak, bűnrészességnek érzi, hogy akaratlanul is végig kellett hallgatnia a Herceget; csak az felelős azért, hogy „neme legfélésebbje” lett, s nincs hatalma első benyomásain; s csak az felelős azért, hogy lelki zűrzavarát csak a legnagyobb elszántással, morális fanatizmussal tudja leküzdeni. *Emilia tragédiája tehát nem az öngyilkosság ténye, hanem annak oka és okszerű indoklása:*

„Odoardo: . . .Neked is csak egy elveszteni való életed van.

Emilia: S csak egy ártatlanságom!

Odoardo: Amely fenségesen áll minden hatalom fölött.

Emilia: De nem minden kísértés fölött. Hatalom! Ki nem tud a hatalommal dacolni? Amit hatalomnak neveznek: semmi; a kísértés az igazi hatalom.” (V. felv. 7. jel.)

Csakhogyan erre az indoklásra Lessing szavaival kérdezhetünk vissza:

„Elhiszi ön, hogy egy római vagy görög ifjú valaha így és ezért eldobta volna az életet? Bizonyos, hogy nem. Egészen más menekülést is ismertek a szerelmi rajongás elől: és Szókratész korában az olyan ‚szerelmi megszállottság’, amely ‚valami természet ellen valóra’ sarkall, egy leánykának is alig lett volna megbocsátható. Az ilyen kicsinynagy, hitvány becses különönségeket létrehozni csak a keresztényi nevelés kiváltsága volt, amely olyan szépen tud egy testi szükségletet lelki tökéletességgé változtatni.”⁸

Goethe *Wertherjére* vonatkoznak ezek a bíráló szavak, annak a Werthernek jellemére, aki öngyilkossága előtt az *Emilia Galottit* olvassa. De egyúttal élesen rávilágítanak arra a szakadéokra is, amely a római és a polgári Virginia között

⁸ Uo. 614—615. o.

húzódik. A passzív polgári erényesség belső bizonytalanságának tragikumuma mögött ott kísért a tragikomikum lehetősége. Ezt a lehetőséget Jakob Michael Reinhold Lenz váltja valóra *A nevelő úr* c. komédiájában. E darab kísértésnek ellentálni képtelen, de a polgári bensőség erkölcsi normáinak mégiscsak megfelelni akaró s ezért önmagát kasztráló ifjú hőse tragikomikus ellenpontja, torz tükörképe Emilia Galotti tragédiájának.

A passzív polgári moralizmus belső labilitásában látom tehát a dráma tragikus tárgyát. Úgy vélem azonban, hogy ennek a feldolgozására is érvényes az, amit Lessing Corneille *Rodogynéjével* kapcsolatban ír:

„A történelem... semmi mást nem mond... mint a pusztta tény, és ez borzalmas is, rendkívüli is. Ebből legfeljebb ha három jelenetre futja, és mint-hogy minden közelebbi körülmény hiányzik: három valószínűtlen jelenetre. — Mit cselekszik tehát a költő? Aszerint, hogy többé vagy kevésbé érdemi meg ezt a nevet, vagy a valószínűtlenségét, vagy a szűkös rövidségét tartja darabja nagyobb fogyatékoságának. Ha az első eset forog fenn, akkor mindenekelőtt arra lesz gondja, hogy okok és okozatok egész sorát találja ki, amelyek alapján ama valószínűtlen büntettek nem történhettek meg másképpen, mint ahogy megtörténtek. Mivel azonban nem elégíti ki, hogy lehetőségüket pusztán a történeti hitelességre alapítsa, azért azon lesz, hogy megfelelő jellemet adjon személyének; azon lesz, hogy azokat az eseményeket, amelyek ezeket a jellemeket mozgásba hozzák, szükségyszerűséggel származtassa egymásból; azon lesz, hogy a szenvedélyeket mindenkinél jelleme szerint pontosan lemérje; azon lesz, hogy a szenvedélyeket egyenletes fokozatokon vezesse keresztül, hogy a dolgok természetes rendes menetét észleljük mindenütt; hogy minden lépésnél, amelyet szereplői tesznek, beismerjük: magunk is megtettük volna a szenvedély ilyen fokán és a dolgok ilyen állása mellett, hogy csak azért ütközünk meg, mivel oly célhoz jutunk észrevétlenül közelebb, amelytől képzeletünk visszaretten, s amelyhez végül elérve, bensőséges részvétellel telünk el azok iránt, akiket a végzet árja így elsodort, és rémülten ébredünk annak tudatára, hogy bennünket is tovasodorhat egy ilyen ár, amikor aztán olyan dolgokat követünk el, amelyekről hideg fejjel nagyon is távol hisszük magunkat. — Ha erre az útra tér a költő, ha zsenije megsúgja neki, hogy nem fog rajta szégyenszemre elbágyadni; akkor egyszerre eltűnt meséjének szűkös rövidsége is; már nem nyugtalanítja, hogy töltsön meg öt felvonást ilyen kevés eseménnyel; csak attól fél, hogy öt felvonás nem tudja majd magába fogadni mindazt az anyagot, amely az ő keze alatt önmagából egyre jobban kibontakozik, ha már egyszer nyomára jött rejtett organizációjának, és ért hozzá, hogy kifejtse.”⁹

Milyen tehát a kifejtés az *Emilia Galotti* esetében? Irodalomtörténeti közhely, hogy problematikus, hogy dramaturgiája virtuóz, de éppen virtuóztatásában problematikus. A legfontosabb kérdést kitűnően fogalmazta meg fiatalkori drámatörténetében Lukács György:

„...a mi számunkra, akik a Galotti-család tragédiáját a dráma által láttatott viszonyokból szükségszerűen következőnek érezzük, szinte érthetetlen, miért kellett Lessingnek ily elkerülhetetlen cél elérésére oly mesterkélt utat választania, amely lehetlenné teszi a megérkezés közvetlen és természetes hatását. Mindenki az első pillanattól fogva ezt a véget várja és még sincs senki, aki ebbe a várt végbe, ha itt van, belenyugodjék. Hogy lehet ez? A technika itt nem lehet magyarázat, hiszen az csak az út, mely oda vezet, és éppen az a kérdés, miért választotta Lessing ezt az utat, a legkevésbé és legkevésbé egyenesen célhozvezetőt? Miért kell matematika oda, a hol a karakterekből és a helyzetekből úgyis önként következik minden?”¹⁰

Leegyszerűsítve a kérdést: *miért kellett Lessingnek e dráma kérelhetetlen szükségyszerűségét a dramaturgiai véletlenek kiszámított játékaival valószínűtlenné*

⁹ Lessing: *Laokoön. Hamburgi dramaturgia.* 328—329. o.

¹⁰ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története* I. 226—227. o.

tennie? Hogy csak a legfontosabbakat említsem: Emilia éppen most megy egészen egyedül a misére, amikor a Herceg is elmegy a templomba, s így beteljesedik az apa mondása: „egy (lépés — *F. G.*) is elég, hogy hibásat lépjünk!” (II. felv. 2. jel.); Odoardo nem várja meg leánya visszatértét, hanem elsiet,¹¹ a Herceg éppen ma reggel nem olvassa el Orsina grófnő levelét, s így nem tudhatja, hogy a grófnő is megjelenik a dosalói kastélyban, ahol ő Emiliát csapdába ejtette. Ez utóbbi eset kirívó volta magát Lessinget is egy művészi jellemzés mezébe bújtatott mentegetődzésre kényszeríti Orsina grófnő e szavaiban:

„...Nos, min is nevetek én mindjárt, Marinelli? Igaz! A véletlen! hogy irok a hercegnek, jöjjön Dosalóba; a herceg nem olvassa el a leveletem, s mégiscsak eljön Dosalóba. Ha! ha! ha! Valóban különös véletlen. Nagyon mulatságos, nagyon bolondos!... Véletlen? Véletlen volna az, hogy a herceg nem gondolt rá, hogy beszéljen itt velem, s mégis beszélnie kell? Véletlen? Higgye el nekem Marinelli: a 'véletlen' szó istenkáromlás. Semmi sem véletlen a nap alatt; — legalábbis aminek a célja oly tisztán szembe világít. — Te mindenható, jóságos előrelátás, bocsásd meg, hogy ezzel az együgyű bűnössel itt véletlennek neveztem, ami nyilvánvalóan a te műved, sőt a te közvetlen műved.” (IV. felv. 3. jel.)

Mi hát az oka a dramaturgiai véletlenek ilyen túltengésének? Véleményem szerint az, hogy *a cselekmény nem pozitív drámai küzdelem, nem akaratú törekvések összecsapásának az eredménye.* Az egyik fél ugyanis teljesen passzív és tehetetlen. A Galotti-család és Appiani mindvégig nem tárgyai, legfeljebb alkalomadói a Herceg és Marinelli cselszövésének. Hogy nekik is lehet akaratuk, az csak a végzetes jelenetben merül fel (V. felv. 7. jel.). Emilia itt már nem jámbor és engedelmes, hanem az emberi autonómiáját — későn — felismerő egvén. Ezt persze Lessing is látta:

„A végén természetesen Emilia jelleme is érdekesebb lesz, és ő maga tevékenyebb. — Csak egy kicsit később ismeri meg önmagát, mint kellene.”¹²

Valóban, ez az akarat, ez a tevékenység elkésett. A drámai küzdelemben kellett volna megnyilvánulnia, éppen a végzetes szituáció bekövetkeztét kellett volna megakadályoznia. Az akarat most már csak egyetlen tettben realizálódhat: az önmegsemmisítésben.

¹¹ Az *Emilia Galotti*-kommentátorok szinte valamennyien azt tekintik Emilia legnagyobb mulasztásának, „tragikus vétkének”, hogy anyja akaratának engedve nem mondja el völegényének a Herceggel való találkozását. Szerintük ugyanis ha Appiani tudomást szerez erről, el tudja kerülni a véget, bár azt nem fejtik ki, hogy hogyan. Véleményem szerint Emilia e mulasztásának az események kimenetele szempontjából nincsen jelentősége. Ha ugyanis (amennyiben egy dráma cselekményét illetően az ilyen gondolatmenetnek egyáltalán értelme van) Appiani felismeri is az összefüggést a Herceg Emiliának tett szerelmi vallomása és Marinelli küldetésének célja — az esküvő elhalasztása — között, ez csak megerősítheti benne a gyors esküvő szándékát. Legfeljebb nem a „majom”, hanem a „kerítő” szót vágná Marinelli szemébe, egyébként pontosan ugyanúgy elindulnának az apa Sabionetta melletti birtokára, és pontosan ugyanúgy bekövetkeznék a katasztrófa. Emilia hallgatásánál sokkal fontosabb momentumnak tartom e tekintetben Odoardo idő előtti távozását. Ha ugyanis az apa megtudja a történeteket (s itt újra voltaképpen megengedhetetlen feltételezéseket kockáztatunk meg), minden bizonnyal családjával marad, ami már önmagában is megnehezíti a támadás esélyeit, illetve végső esetben nem engedi leányát a Herceg kéjlakába vezetni, hanem azonnal zárdába viszi, mint ez a valóságos drámában szándéka is. Mindenesetre Odoardo távozása eleve arra szolgál, hogy a katasztrófától való megmenekülés lehetőségeit drámailag redukálja.

¹² Lessing: *Gesammelte Werke* 9. 499. o.

Lessing teljesen következetesen építette fel ezt a tragédiát a tragikus magból. Való igaz, hogy a dráma eseményei, még a véletlenek is, meg vannak alapozva a jellemeiben. A probléma éppen az, hogy ez a tragikum *olyan* jellemek sorsának tragikuma, akik nem lehetnek drámai hősök. Ennek következtében az egész drámai szerkezet — amely, ismétlem, mélyen a jellemeiben van megalapozva —, *határozottan divergál az igazi drámától*. Nagy, belső drámai küzdelem helyett itt az intrika külső determinációja vezeti a cselekményt a végkifejlethez. A dráma belső statikájának és a külső cselekményvezetés dinamikájának Corneille-jel kapcsolatban megállapított ellentmondását látjuk itt viszont.

Most már megkísérelhetünk választ adni arra a kérdésre, hogy milyen viszony van a *Hamburgi dramaturgia* elmélete és az *Emilia Galotti* gyakorlata között. Láttuk, hogy Lessing a mű realista hitelességét a belső valószínűségen méri, és nem a hétköznapi események elhithető erején. Ebben a drámában viszont a cselekményvezetés, az események immanens összekapcsolása épp ezt a belső valószínűséget nem képes felidézni, viszont a hétköznapi élet apró tényei kulcsfontosságúakká nőnek: egy felügyelet nélküli misehallgatás, egy korai eltávozás és egy elolvasatlan levél beláthatatlan következményekhez vezet. Holott, mint Voltaire-nek szóló megjegyzéséből kitűnt, Lessing tudta, hogy a tragikus tettek jelentősnek kell lennie.

Lessing elméletileg elutasította a condition-elméletet, gyakorlatilag annál inkább akceptálja. Arról már volt szó, hogy a Galotti-család és Appiani egész pszichológiáját, mindnyájuk jellemét az alattvalói helyzetben kibontakozó polgári bensőség határozza meg. De maga a Herceg éppoly külsőleg determinált jellem, mit ők, egész lényét az udvar atmoszférája alakította ki, határozza meg. S ebből egy következő paradoxon is származik: adva vannak a körülmények által meghatározott jellemeik és az ezzel szervesen összefüggő tragikus mag, s ennek alapján lett megkonstruálva a cselekmény; de mivel a jellemeik valamennyien ki vannak szolgáltatva helyzetüknek, mivel mind kényszer alatt cselekszenek, ellenállás nélkül, egyikük cselekvése sem jellem és szituáció harcából jön létre, hanem a számukra külsőleges szituáció kényszere alatt, vagyis az egyes cselekvéseket a szituáció határozza meg. Dilthey jellemzése helyes: „Az alakok alá vannak rendelve a cselekménynek.”¹³ Vagyis *Lessing emberi autonómiára alapozott dramaturgiája a kor nem autonóm egyéneinek sorát ábrázolva visszajára fordul*. A szükségszerű sorsot a legvéletlenszerűbb módon teljesíti be. A tragikus magból nem nő ki spontán, magától értetődő módon a cselekmény, hanem mesterségesen kellett megkonstruálni.

Eszerint Lessing — saját, Corneille-re alkalmazott terminológiája szerint — nem lenne költő, legfeljebb „leleményes ember”? Úgy gondolom, nem erről van szó. (És persze Corneille-nél sem.) A helyzet az, hogy az *Emilia Galotti* mint polgári tragédia, sokkal közelebb áll Diderot drámaelméletéhez, mint a *Lessingéhez*. Már volt szó arról, hogy Diderot drámaelmélete a polgári dráma elmélete, míg Lessingé a dráma polgári elmélete, bár mindkettő mögött ugyanaz az embereszmény áll: az autonóm, szabad polgári individuum eszménye, amely történelmi példáját a poliszpolgárban vagy a reneszánsz emberben találhatta meg. Ez a két drámaelméletnek azonban csak az előfeltevése. Magában a konkrét kifejtésben eltér a két gondolkodó. Diderot a polgári életből bontja ki dramaturgiáját, Lessing a klasszicizmusnak a görög és a shakes-

¹³ Dilthey: *i. m.* 79. o.

peare-i dráma jegyében fogant kritikájából, illetve Arisztotelész értelmezéséből. Ez az oka annak, hogy *bár mindkettőjük drámaelméletének azonos az embereszménye, a kétféle elméletnek megfelelő drámatípus hőse nem azonos*. A diderot-i drámaelmélet szerinti dráma hőse a kor polgára, Lessing elméletében a drámai hős a poliszpolgár vagy a reneszánsz ember. Amíg tehát Diderot elméletében nem esik egybe az embereszmény és a főhős, addig Lessingében igen. De Lessing túl becsületes művész és a német valóság túl jó ismerője volt ahhoz, semhogy az *Emilia Galottit* valóban csak drámaelméleti nézeteinek igazolására írta volna, s így az alkotásban ideologikusan erőszakot tett volna az életanyagon. A művészet és az esztétika különböző — a társadalmi életfolyamattal más-más közvetítéseken keresztül érintkező — szféráiban egyaránt becsületesen, következetes gondolkodóként, az adott lehetőségek között a végsőkig elmenve adott választ kora kérdéseire. A drámában a művészi választ, a dramaturgiában az elméletit. S mindkettő a maga mivoltában igaz. *Lessing az Emilia Galottival hű maradt drámaelméletében ahhoz, amihez művészileg igaz módon hű maradhatott: a tragikum-felfogáshoz; és hűtlen lett ahhoz, amihez a művészi igazság érdekében hűtlen kellett hogy legyen: a dramaturgiához.*

Persze korántsem arról van szó, hogy Diderot és Lessing drámaelmélete, illetve Lessing drámaelmélete és drámaírói gyakorlata homlokegyenest ellenkező. De az eltérő irányvonalak jól kitapinthatók. Mindkettőjük életművében van azonban egy olyan közös megoldási kísérlet, amely a felvilágosodás kori dráma problémáinak művészi és ideológiai tekintetben egyaránt optimális megoldásához vezet. Ennek első nagy dokumentuma Diderot teljesen félresikerült drámája, *A törvénytelen fiú*. E dráma főalakjai: Dorval, barátja Clairville, ennek nővére Constance és szerelme Rosalie. Dorval beleszeret Rosalie-ba, s a lány szerelme is Clairville-től Dorvalhoz pártol, de ugyanakkor Constance is beleszeret Dorvalba. Hogyan mentheti meg Dorval ebben a szituációban a becsületét? — ez a dráma kérdése. Van-e olyan megoldás, hogy mindenki sértetlen marad? Nyilvánvalóan nincs. Ha a szenvedélyek a maguk belső logikáját követik, az feltétlenül tragédiához vezet. Ezt Diderot pontosan tudja és a drámához írt beszélgetésekben fel is vázolja ezt a változatot.¹⁴ Itt másodszor ütközünk bele az élet olyan objektív ellentmondásosságába, amely a tragikus kimenetel felé hajtana a dráma cselekményét. Először Beaumarchais *A két barát* c. drámájával kapcsolatban volt szó erről a lehetőségéről. Ez a dráma az üzleti életben, az intimszférán kívül villantja fel a tragikum lehetőségét. De Beaumarchais s, mint Clairville ezzel kapcsolatban már idézett szavai megmutatták, Diderot is úgy gondolja, hogy a gazdasági élet alárendelhető az intimszféra moralitásának. Csakhogy most éppen Diderot darabjában azt kell látnunk, hogy maga az intimszféra is belső ellentmondásokkal terhelt, melyek csak válságos úton oldódhatnak meg. Gazdasági és intimszféra e problematikájának közös alapja az, hogy *a polgári élet talján olyan eszmények keletkeznek, olyan humanitás-ideológia, olyan morál jön létre, amelyek harmonikus valóra váltását ez a polgári élet egyúttal meg is akadályozza. Mindaddig azonban, amíg a teljesen megvalósult polgári társadalom, az „ész birodalma” fenntartható ideál, lévén csak a jövő ígérete, vagyis a forradalom előtti korban, ez a humanitás-ideológia töretlen lehet, s a polgári élet emez ideológia alapján korrigálhatónak látszik. Mindez a drámairodalomban egy tragédiaellenes tendenciát eredményez.*

¹⁴ Vö. Diderot: *Oeuvres esthétiques*. 143—148. o.

Erre már Diderot drámaelmélete is megadja a lehetőséget. Amikor azt mondja, hogy a költőnek feltevés alapján kell okoskodni, „a képek egymásutánját úgy felidézni, amint azok, valamely jelenség bekövetkezte esetén, szükségszerűen követnék egymást a valóságban”, akkor nemcsak a realizmus elmélete felé tesz egy lépést, hanem egyfajta ideologikusság beáramlása előtt is utat nyit a drámába. Láttuk, hogy Diderot nem talált a feltevés hitelessége számára megfelelő kritériumot. Mint drámaíró viszont történetfilozófiai elvekkel hitelesíti a költői képzeletet. Az történik ugyanis, hogy *a polgári élet eseményeit egy történetfilozófiai perspektíva szempontjából alakítja*, azaz a polgári élet tényeit mint e perspektíva felé vezető utat formálja drámai cselekménnyé.

Ez a tendencia klasszikus tisztasággal jelentkezik *A törvénytelen fiúban*. A drámához írt dialógusokban körvonalazott tragikus változat lényege az, hogy Dorval teljesen magába zárkózik, s belső összeomlása öngyilkossághoz vezet. A drámában viszont Constance feloldja ezt a bezárkózást. Amikor Dorval kijelenti, hogy kivonul a társaságból, s a magányt választja, Constance így válaszol.

„Dorval, becsapja magát. Nyugalmat csak szívünk és az emberek beleegyezésével nyerhetünk. Egyiket sem éri el, ha elhagyja az ön számára kijelölt helyet. Ritka képességekkel áldotta meg az ég, és el kell számolnia velük a társadalom előtt, melyben oly sokan tévelyegnek céltalanul és kihasználják kényük-kedvük szerint, anélkül, hogy szolgálatot tennének érte. De ön — ki merem mondani — nem cselkedhet így büntetlenül. . . Szívéhez apellálok, kérdezze meg tőle, majd megmondja önnek, hogy a derék ember közösségben él és csak a gonosz vágyik magányra.” (IV. felv. 3. jel.)

S amikor Constance felajánlja szerelmét, és Dorval azzal érvel a házasság ellen, hogy gyermekei egy erőszakkal, előítéletekkel és rabsággal megvert világba születnének, Constance közvetlenül történetfilozófiai — a felvilágosodás perspektívájára hivatkozó — érvekkel vág vissza (IV. felv. 3. jel.). Éppen itt látható a *diderot-i dráma csődje: a drámai konfliktus megoldása nem életszerűen drámai, hanem közvetlenül filozófiai úton történik*. Ez a megoldás abszurd filozófiailag, mert egy történetfilozófiát tesz közvetlenül egy mindennapi konfliktus megoldóképletévé; és abszurd művészileg, mert a kritikus ponton kívülről nyúl bele a drámai cselekménybe, hogy irányát megváltoztassa, és ezzel derékbatöri. A történetfilozófiai szükségszerűség és a polgári életből kibontakoztatott drámai szükségszerűség nem felel meg egymásnak közvetlenül, s így meg kell maradniuk egyrészt egymást keresztező tendenciáknak, másrészt egymás számára idegen — művészi, illetve filozófiai — közegben. Persze nyilvánvaló, hogy a történetfilozófiai nézetek mégiscsak a polgári élet szükségszerű termékei, s így a történetfilozófiai szükségszerűség és az életfolyamatok szükségszerűsége között bensőséges kapcsolat van. A probléma éppen az, hogy *hogyan lehet a történetfilozófiai szükségszerűség és az életfolyamatokat ábrázoló drámai szükségszerűség között olyan összhangot teremteni, amely nem vezet a polgári élet lapos idillé hamisításához, amelynek ideologikus mivolta sem a művészi egység, sem a valóságábrázolás mélysége szempontjából nem csorbítja a műalkotás esztétikai értékét*. Diderot drámájának az a jelentősége, hogy nyilvánvalóvá tette ezeket az általa ugyan megoldatlanul hagyott, de roppant termékeny ellentmondásokat.

A megoldást Lessing találta meg a *Barnhelmi Minnában*. E dráma lényegét, valódi nagyságát és jelentőségét Lukács György fejtette meg.¹⁵ Láttuk, hogy Lessing az *Emilia Galottiban* a tragikumot illetően hű maradt a *Hamburgi dramaturgiában* kifejtett felfogásához, a cselekményt viszont nem tudta megkomponálni az ott kifejtett elvek alapján, mert a dráma hősei nem a drámaelméletének megfelelő dráma hősei. Nagyon jellemző viszont, hogy a 14 évig (1758—1772) készülő *Emilia Galotti* írása közben (1763-ban) Lessing megírja a *Barnhelmi Minnát*, amely a tragédiaírás belső művészi válságait megoldja. E vígjáték hősei — főként maga Minna — a *Hamburgi dramaturgia* elvei szerinti dráma hősei. Lukács György jellemzéséből kitűnik,¹⁶ hogy *Lessing Minna jellemében találta és formálta meg a drámának azt a komponensét, amely biztosította a töretlen utat a felvilágosodás ideológiájától a drámai kompozíció kidolgozásáig*. Láttuk, hogy Lessing elméletileg is a jellemre nézve fogalmazta meg a drámai szükségszerűség elvét, s gyakorlatilag — az *Emilia Galottiban* — is így cselekedett. Csak hogy ami ott a jellem — realista — kialakítása következtében művészi ellentmondásokhoz vezetett, itt ugyancsak a jellem — realista — kialakítása folytán művészi diadalt eredményez. S ennek éppen az a záloga, hogy — mint Lukács mondja — Minna bölcsesége nem elméleti fölény, hogy Minna nem eszményi alak. A költői alak létezésének hite az egész alkotás művészi alapköve. Minna jelleme mint testet öltött világnézet s mint mégis teljesen léletszerű egyéniség biztosítja azt a sajátos dramaturgiát, amelyet Lukács így jellemez:

„...a cselekményvezetés végső alapja nem a tények immanensen szükséges összekapcsolásában rejlik, mint az ‚Emilia Galotti’ esetében, hanem egy ezen túlmutató, ezt alátámasztó világnézeti alapot talál, amelynek segítségével a szituációkban, ezek kapcsolataiban, megoldódásában rejlő összes ‚valószínűtlenség’ egy mélyebb — mondhatnánk történelemfilozófiai — szükségszerűség szintjére emelkedik. A ‚Nathan’-ban ez közvetlenül filozófiailag történik, a ‚Minná’-ban pedig egy világnézeti megalapozott, de az egyes replikákba közvetlenül be nem hatoló, noha összességüket meghatározó életérzés válik a kompozíció ilyen hordozójává.”¹⁷

Esztétikailag e dramaturgia archimédészi pontja Minna jelleme. A történelemfilozófiai szükségszerűség az ő jelleme által garantáltan válik drámai szükségszerűséggé. S itt látható, hogy Lessing éppen a *Barnhelmi Minna* dramaturgiájával erősíti meg a *Hamburgi dramaturgia* drámaelméletét. *Míg az Emilia Galottiban a dramaturgiát volt kénytelen feláldozni a tragikum-elméletért, itt a tragikum-elméletet áldozza fel a dramaturgiáért*. De ehhez valóban meg kellett találnia a polgári életben azt a típust, amelyben testet ölt mindaz, ami a felvilágosodásban emberileg a legjobb. Minna alakja történelmileg kivételes rátalálás erre a típusra.

Ezt a kivételességet hangsúlyozni kell. A *Barnhelmi Minna* a Diderot drámájában felszínre került ellentmondások s ezzel a felvilágosodás kori dráma problémáinak optimális megoldása ugyan, de *ez a megoldás voltaképpen egyszerű, epizódikus*. Minna ugyanis a polgári élet kivételes típusa, s nem a polgári élet

¹⁵ Vö. Lukács György: *Minna von Barnhelm*. *Kortárs* 1964/5.

¹⁶ *Uo.* 781. o.

¹⁷ *Uo.* 783. o.

tipikus alakja. A vígjáték kivételességét művészileg még valami hangsúlyozza: mély *zeneisége*.

„Konkrétan költőileg ez úgy ölt alakot, hogy az élet legmélyebb szükségleteiből kiemelkedő morális kérdések mindenkor dialogikus-epigrammatikus megfogalmazáshoz jutnak, amely igen szilárd és földi súly nélküli körvonalakat kölcsönöz nekik, ezek azonban, szinte kimondatlanul, feloldódnak az egyedi etikumban, és ezzel elmerülnek az összmozgás hangulati áramában. A világosan körülhatárolt gondolatok tehát az ész birodalma felé nyomuló ellenállhatatlan törekvés folyékony és lebegő érzelmi mozzanataivá változnak át, és ebből az átváltozásból jön létre a ‚dallam’ és a ‚kiséret’ figyelemre méltó összefüggése a dialógusban és kibontakozásában: a nyelvi megfogalmazás világos élessége azonban nem veszik el, még ha látszólag fel is oldódik ebben az összhangulatban. Ellenkezőleg. Mindkettő szakadatlanul magába szívja a másik részszféra elemeit, kölcsönösen egyneműsítik egymást, hogy azután mindenkor gazdagodva saját területükre térjenek vissza. Ez az egymásba való kölcsönös átmenetel egy igazán közvetlenül átélt hangulati világot teremt, amelyben az éles kontúrok kiélezik, elmélyítik és gazdagítják a hangulatot, és megfelelő, magasba csapó ‚kiséretté’ változtatják azt, míg a hangulatszerű érzelmi mozzanatok a maguk részéről szakadatlanul a pontosan körülhatárolt ‚dallamok’ szintjére emelkednek fel és ezeket erősítve, elmélyítve és gazdagítva hazára találhatnak.”¹⁸

Pontosan ez a *zenei atmoszféra teszi művészileg mélyen hitelessé, reálisá a történetfilozófiai és a drámai szükségszerűség harmóniáját*. Ez a harmónia sohasem válik a diszharmonikus valóság illúzionisztikus meghamisításává. Lukács György kifejezésével: „a felvilágosodás meséje ez a bájjá vált ész szükségszerű végső győzelméről”.¹⁹

S ha itt a „mese” megjelölés átvitt értelemben szerepel, a *Bölcs Náthán* a szó legszorosabb értelmében mese. Lessing, kiindulópontját tekintve, igen közel kerül benne Voltaire-hez. A mű magva a tolerancia problémája. Csak-hogy Lessing két szempontból is a drámaíró Voltaire fölött áll. Először: főként filozófiailag ugyan, de nem tézisszerű, tankölteményi elvontsággal, életidegenül, hanem a probléma életbeli konkrétságát mélyen és gazdagon kifejtve dolgozza fel a témát. Drámája nem egyszerűen a tolerancia elvének illusztrációja, hanem pl. az előítélet-mechanizmusok működésének mesterien életszerű ábrázolása. Másodsor: a tartalmi gazdagságnak, a tartalom dinamikai követelményeinek megfelelően Lessing nem a reprezentatív nyilvánosság egy tradicionális, önmagát túlélő formáját választja ki, hanem a mese jóval rugalmasabb világát, amely a polgári élet bizonyos elemeit is be tudja fogadni. Vagyis itt Lessing sokkal inkább járt az ironikus novellista és regényíró Voltaire nyomdokán, mint a tragédiaköltőén. Nem térek ki részletesen a *Bölcs Náthánra*, csak Almási Miklós elemzése²⁰ nyomán arra szeretnék rámutatni, hogy ez a dráma az eddigi követett drámafejlődési tendenciák utolsó összefoglalása. A *Bölcs Náthán* továbbviszi a *Barnhelmi Minna* legfontosabb tendenciáit és a *Hamburgi dramaturgia* ezekkel összefüggő elveit. Ez mindenekelőtt a tragikum feloldásában és megszüntetésében jut kifejezésre. Ennek az alapja az az illúzió, hogy a polgári társadalomban a felvilágosult értelem fel tudja oldani az ellentmondásokat, melyek voltaképpen a fantázia és a képzelet szüleményei. Ebből a koncepcióból következik a dráma kompozíciója is:

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo. 782. o.

²⁰ Vö. Almási Miklós: *Lessing drámai epilógusa: a Bölcs Náthán. Magyar Filozófiai Szemle* 1957/1.

„A drámai szükségszerűség itt sokkal inkább az emberi cselekvés, az értelmes egoizmus alapján történő tevékenység oldaláról érvényesül: kiderül, hogy bizonyos összefüggések csak látszatszükszerűséget alkotnak, míg az ésszel felismert érdekek a valóságos szükségszerűség felismeréséhez és kihasználásához vezetnek.”²¹

A drámai szükségszerűség tehát itt is az emberi jellem oldalán érvényesül, de ugyanítt látható a legfontosabb különbség is. A hangsúly már nem annyira a jellem életszerű plaszticitásán van, mint inkább az alakok „intellektuális arcán”. Az egész kompozíció elvontabb világnézeti jelleget kap. A történetfilozófia, mely Diderot drámájában még nem tudott feloldódni a művészi anyagban, itt már kezdi elhagyni azt. Bár a meseszerűség és az ironikus költőiség egyensúlyt teremtenek, a mű igazi nagysága a nátháni bölcsesség és nem az a töretlen művészi ragyogás, amellyel a *Barnhelmi Minna* elkápráztat.

Az opera mint a polgári dráma ellentmondásainak megoldása

Az eddigiekben elemzett drámák a legmagasabbrendű történetfilozófiai és esztétikai tudatosság, illetve művészi zsenialitás eredményeképpen jöttek létre. E – Lessingnél – kivételes magasságokig felnövő művészet alatt viszont hallatlanul gazdag színjáték-kultúra virult. E dús vegetáció annak idején az olasz commedia dell’artében érte el virágzása teljét, de színjáték-köznyelvének éltető ereje még a XVIII. században is hatott, és a polgári dráma problémáinak egy sajátos – műfajában is sajátos – megoldására adott lehetőséget.

A commedia dell’arte Terentius és Plautus közvetítésével az újattikai komédiától örökölte alapelemeit. Személyzete néhány konstans típusból áll. A legfontosabbak az apák, a szerelmespár és a szolgák. Ezek meghatározott konstellációkban vannak egymással, ez biztosítja a cselekmény alapvonalait: az öregek akadályokat állítanak a szerelmesek boldogsága elé, de ezek a szolgák segítségével, intrikái révén győznek. Ez a séma végtelenül sok mesét, konkrét cselekményt tesz lehetővé. Dzsivelegov kimutatta a commedia dell’arte népi gyökereit, és részletesen elemezte, hogy a műfaj fő erőssége társadalomkritikus és politikus szatirizáló éle.¹ Amikor ez letompul, majd elvész, a műfaj hanyatlásnak indul, absztrakt, formális bohóckodássá válik. Mégis úgy gondolom, hogy *a commedia dell’arte progresszív tartalma, a műfaj legmélyebb lényege magában a formában, az előbb leírt séma szerkezetében rögződött, csak persze teljesen elvontan*. Ugyanis, ahogy Lukács György írja,

„A forma nem más, mint a legmagasabb absztrakció, a tartalom sűrítésének legmagasabb formája, meghatározásainak kiélezése, az egyes meghatározások közötti helyes arány helyreállítása, az élet egyes ellentmondásai közötti fontosság-hierarchia, amelyeket a műalkotás tükröztet.”²

Csak ha magának a formának, a commedia dell’arte sémájának világnézeti tartalmát feltárjuk, akkor érthetjük meg, hogy a politikai, kritikai tartalom

²¹ Uo. 118. o.

¹ Vö. Dzsivelegov: *A commedia dell’arte*. Gondolat, 1962.

² Lukács György: *A realizmus problémái*. Athenaeum é. n. 45. o.

elvesztése után visszamaradó formai kincs hogyan válhatott egy új, nagyarányú művészi fejlődés kiindulópontjává.

A *commedia dell'arte* alapstruktúráját kitűnően elemzi Walter Hinck német irodalomtörténész egy Plautus-komédia és a belőle készült Locatelli-féle *commedia dell'arte* változat összehasonlítása kapcsán.³ Kimutatja, hogy a *commedia dell'arte*-ben egy sajátos szituációépítkezés jön létre. Ennek az a lényege, hogy egy szituáció eredménye gyűjtőanyagot tartalmaz a következő számára, amely így szinte kirobban a megelőzőből. Így láncreakcióban egy olyan szituációsor jön létre, amely kifejleszti a maga lefolyástörvényét, és hajtóerejét a magyszituáció potenciális energiájából nyeri. Az alapvető különbség a hagyományos dramaturgiához képest abban áll, hogy nem a drámai cselekmény immanens logikája a meghatározó, a szituáció nem ebből van levezetve, hanem a komikus szituáció határozza meg a struktúráját. Illetve a szituációkat a sémában megadott célszerűség alapján rendezik el, a szituációkat eszerint irányítják. A *commedia dell'arte*-ben a történetben nem rejlik kauzalitás és objektív logika, itt a történetösszefüggések logikája a cél tiszta logikája. Ebből a polgári kutatók többsége azt a következtetést vonja le, hogy ez a színjátéktípus antirealista. Például Allardyce Nicoll angol kutató azt mondja, hogy a *commedia* világa nem a hétköznapi világra reflektál, hanem mindössze egy utópikus álom, hiszen pl. az a gyakori epizód, hogy a megszegyenült öreg férj átadja feleségét a fiatal udvarlónak, teljesen irreális, hiszen a tizenhetedik és tizennyolcadik század valóságos életében a házassági bonyodalmak aligha voltak ilyen könnyedén elintézhetőek.⁴ Jóllehet ez az ellenvetés esztétikailag érdektelen, mivel a műalkotás realista hitelességét a részletek valószínűségében keresi, az említett példa valóban jellemző a műfajra, és magyarázatot igényel. Való igaz, a *commedia dell'arte* nem a szigorúan tárgyyszerű hitelesség értelmében ábrázolja a polgári életet. Mint láttuk, a szituációlánccszerű építkezés feloldja a hagyományos vagy akár modern értelemben vett drámai kauzalitást, és egy végecélnak alárendelve ugyan, de a véletlenek sokaságát eredményezi.

A véletlen nagyarányú benyomulása a drámába mélyen összefügg a polgári társadalom bizonyos sajátosságaival. Marx és Engels többször és alaposan elemezte a véletlen szerepét a polgári társadalomban: hogyan jön létre az árutermelés szerkezetéből, hogyan kerülnek a polgári társadalomban az emberek a véletlen hatalma alá. A konkurrencia létrehozza az egyén életfeltételeinek véletlenszerűségét. A folyamat kezdeti fázisaiban, a gépi nagyipar kialakulása előtt, amikor a véletlen már betör az emberek életébe, már feloldja a korábbi merev rendi besorolást, de amikor még nincsenek kiszolgáltatva a véletlen hatalmának, azaz a vak, természeti erőként ható törvényszerűségnek, a válságok viharainak, az emberek de facto szabadabbak, mint régen vagy mint később. A már nagy szerephez jutó véletlen még nem vak erőként hat. E korszakot a szó legszorosabb értelmében az jellemzi, hogy az emberek — Marxszal szólva — „bizonyos feltételeken belül zavartalanul örülhetnek a véletlenségnek”.⁵ Ezért, ha igaza is van Nicollnak abban, hogy a XVII—XVIII. sz.-ban a házassági bonyodalmak nehezen voltak megoldhatóak, ez a

³ Walter Hinck: *Das deutsche Lustspiel des 17. und 18. Jahrhunderts und die italienische Komödie*. J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1965. 28. o.

⁴ Allardyce Nicoll: *The world of Harlequin*. Cambridge at the University Press, 1963. 151—152. o.

⁵ Marx—Engels: *Német ideológia*. 66. o.

hétköznapi léttény mégsem fedheti el annak a történelmi tendenciának a jelentőségét, amelynek eredményeképpen a család az ember számára véletlen valamivé válik.⁶ Persze az is igaz, hogy a polgári életben kezdettől fogva működnék azok az ellentétes erők, amelyek az embert még inkább alávetik külső hatalmak uralmának, mint azelőtt (egyébként a család újabb rabsága is létrejön), így tehát mindkét értelemben — a rendi kötöttségekhez és önmaga belső ellentmondásaihoz viszonyítva is — mélyen igaz, hogy a személyes szabadság nem más, mint a véletlenség öröme. Ez a végső társadalmi alapja annak a művészettörténeti ténynek, hogy *a polgári társadalom kibontakozási periódusának optimista perspektíváját egy olyan műfaj fejezte ki, amely nem a polgári hétköznapok valóságos léttényeinek szigorúan kauzális kapcsolatára épült, hanem a véletlen szabad játékára.*

Mi szervezi mármost e véletleneket egységes, művészileg elfogadható cselekménnyé, mi ad e cselekménynek történelmi és művészi hitelt? Nem más, mint a véletlennek szóló zavartalan öröm. Vagyis egy világnézet, egy életérzés válik a művészi kompozíció alapjává. *A világnézet drámát konstituáló szerepére általánosságban már a fiatal Lukács rámutatott:*

„A dráma emberekből és cselekedeteikből épül fel és mind a kettővel szemben mindig felvethető a kérdés, hogy miért történt így és miért olyan, amilyen. Az ok és okozatsor vége csak az lehet, ami éppen ezekre a miértekre vitát nem tűró módon felel meg. Ez a végok egy érzés lehet csak, az írónak a világgal szemben (azzal a világgal szemben, amelyet a drámában ábrázolni fog) való érzése, gondolkodása, látása, értékelése, annak csoportosítása, tempójának, ritmusának, hangsúlyainak megszabása; egyszóval — ha a szó talán nem egészen kifejező is — világnézete.”⁷

„A dráma egyetemességének végső formai követelménye, hogy stilizálásának alapja világnézet legyen, tehát valami a konkrét drámát fogalmilag megelőző, a dráma szoros értelemben vett világán kívül álló. A közvetlen tömeghatás követelménye viszont kizárja a drámából az elvont fogalmiságot és anyaga (spontán megtörténések eleven emberekkel) nem engedi meg, hogy az meztelenül logikai, dialektikus formában jelenjék meg. De maga a lezárttság szükséges volta ezen paradoxonok mellé még egy újabbat állít. Mert a drámától egyfelől egy kívül fekvő motívumot követel meg épülete alapjául, másfelől azonban — a lezárttság fogalmából következik ez — kizárja a lehetőségét annak, hogy létezzék számára valami, ami kívüle van. Hiszen a dráma világát éppen az teszi univerzummá, hogy magában foglal mindent, ami egyáltalában belegondolható. A dráma alapját tevő világnézet így tartalmilag elvont és dialektikus, formailag annak ellenkezője; csak a priorija a drámának és közvetlen szerep nem juthat benne neki sehol sem és mégis — immanensen — benne kell lennie annak minden legapróbb részletében.

Amit így, egész röviden, a forma-analízis segítségével drámái világnézeteképpen fogalmilag különválasztottunk, az a közvetlen hatásban mint az atmoszféra, a tónus egysége nyilvánul meg. Mint hallgatólagos meghatározója annak, hogy abban a világban, amely élénk van tárva, mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Láthatatlan hatása és kerete ez a cselekvéseknek, az érzéseknek és gondolatoknak, közvetlenül nem érzékelhető ütemekre bontója, ritmusokba foglalója a szereplő emberek életnyilvánulásainak.”⁸

Az atmoszféra, a tónus egységének hordozója az írott dráma esetében a költői szöveg, a *commedia dell'arte*ban viszont a gesztus, a játék, a színi hatás (bár ha nem is olyan tipizált formában, a szöveg is.). Az a cél, amely az előadás,

⁶ Vö. *uo.*

⁷ Lukács György: *A modern dráma fejlődésének története. I.* 1911. 24. o.

⁸ *Uo.* 29–30. o.

a játék egyes mozzanatait művészi egésszé szervezi, nem más, mint a polgári és plebejus rétegek történelmi célkitűzésének köznapi-művészi visszfénye. *A fiatal szerelmesek boldogsága, melyet a furfangos szolgálknak a rosszindulatú öregek feletti győzelme tesz lehetővé, egy köznapi élettényben plasztikusan mutatja meg a polgári felszabadulás és fejlődés tendenciáját.* (Gondoljunk arra, hogy hasonlóképpen jelenti János vitéz vagy Toldi alakja Petőfi, illetve Arany számára a magyar parasztság felemelkedését.) Ha tehát a tényekben gyakori is az eltérés, a commedia dell'arte világa és a polgári világ között, *e színjátéktípus alapformája szerkezeti elvként koncentrálja a kor egyik legfontosabb fejlődési irányát, illetve az annak megfelelő optimista világnézetet, életérzést.* Ezek az elvont tartalmak bomlanak hallatlanul színes, konkrét művészi világgá a megvalósult játékokban. E színjátéktípus realizmusának ellentmondását érzékletesen írta le *Utazás Itáliában* c. művében a műfaj egy kései, a XVIII. sz. végéről való hajtásával kapcsolatban Goethe:

„Tegnap megnéztem egy vígjátékot a Szent Lukács-színházban és igen jól szórakoztam rajta: rögtönzött álarcos darab volt, sok természetességgel, élénkséggel és ötletességgel játszották. Persze nem mind egyformák, a pantalone elsőrendű, a női főszereplő vasokos, jól megtermett, éppenséggel nem rendkívüli színésznő, de kiválóan beszél és ügyesen mozog. A téma bolondos, hasonló ahhoz, amelyet nálunk *A láda* címmel dolgoztak föl. Hihetetlen fordulataival több mint három órán át elmulattat. De itt is csak a nép az alap, melyen minden nyugszik: a nézők együtt játszanak a színészekkel, s a tömeg eggyé olvad a színházzal. Kereskedő és vevője, koldus, hajós, szomszédasszony, ügyvéd és ellenfele egész álló nap ott jár-ke, nyüzsög, beszél és esküdzik, kiabál és árul, énekel és játszik, káromkodik és lármázik a piacon és a parton, a gondolákban és a palotában; este pedig színházba mennek, s nézik és hallgatják napjuk életét művészi stírtásban, kicsinosítva, mesével átszöve, ahogy az álarcok eltávolítják a valóságtól, az erkölcsök hű ábrázolása meg közel viszi hozzá.” (ford. Rónay György.)

A commedia dell'arte szerkezete, illetve e szerkezetben lecsapódott világnézete láthatóan hasonlít ahhoz a drámatípushoz, amelyről az előző fejezetben volt szó. Mindenekelőtt a *Barnhelmi Minnára* gondolok. Ami Lessingnél zseniális drámatörténeti epizódként, a legnagyobb filozófiai és művészi erőfeszítések eredményeképpen születik meg, az a XVI. sz.-tól spon-tán és naiv módon létrejött a népi vígjátékban. *Az alapképlet egy életérzés és egy világnézet szükségszerűsége egyfelől, s a tények és szituációk véletlenszerűsége és valószínűtlensége másfelől, és a közvetítő tag, mely a két oldal művészi egységét és hitelét biztosítja, a jellem.* A commedia dell'artében is a jellemek, a maszkok mint tipikus funkciók váltják át a világnézetet színjátékszerkezetté. Éppen ez ad mély világnézeti és művészi tartalmat a konvencionális maszkoknak éppen változtathatatlan, árnyalt ábrázolásra képtelen merevségük őrzi a tartalmakat, s biztosítja kifejezésüket minden megvalósult előadásban. Ugyanakkor éppen a jellemek maszkosságuk lesz a későbbiekben a műfaj továbbfejlődésének legnagyobb akadálya, Dzsivelegov kutatásaiból tudjuk, hogy miután a refeudalizáció letompította a commedia dell'arte társadalomkritikai élet, a műfaj egyre inkább formalistává vált. Realista áttörést csak a népelet és a polgári élet elmélyültebb, differenciáltabb ábrázolása jelenthetett. Ez — mint erről az olasz vígjáték nagy reformátora, Goldoni tudósít bennünket *Emlékezéseiben* — mindenekelőtt éppen a maszkokat támadta meg:

„A maszk minden esetben a színész kárára van, akár örömet, akár nyomorúságot akar játékával kifejezni. A néző örökké ugyanazt az álarcot látja, függetlenül attól, hogy a színész szerelmes, feldúlt vagy jókedvű. Hasztalan a hado-

nászás és hangváltás, ha mimikával — a szívben végbemenő érzések tolmácsolásával — nem lehet a háborgó lélek változatos szenvedélyeit a közönség tudtára adni.

...Annak idején a szenvedélyeket és érzelmeket nem ábrázolták olyan árnyaltan, mint ahogy manapság megkövetelik; most a közönség megkívánja, hogy a színésznek lelke legyen, s a lélek az álarc alatt olyan, mint a pislákoló parázs a hamu alatt.

Ezért szántam hát rá magam, hogy megreformálom az olasz maszkos komédiát, és a vásári bohózat helyébe a vígjátékot állítottam.” (Ford.: Gera György).

E vígjátékreform Goldoni zseniális életműve ellenére sem lehetett a fejlődés tipikus útja. Ezt az utat a „szívben végbemenő érzések tolmácsolására”, a történetileg meghatározott emberi bensőség világának ábrázolására leginkább hivatott művészeti ág határozta meg: a commedia dell'arte tartalmatlanná vált — illetve csak struktúrájában elvontan tartalmaz — formai apparátusába ellenállhatatlan erővel tört be a *zene*. Szépen kiemelte ezt Szabolcsi Bence:

„De különös ellentmondás: épp, ekkor, ezen a ponton ágazik ki belőle a zenés vígjáték, az *opera buffa*, hogy örökösévé legyen a commedia egész népi frissességének, régi realista ábrázolókedvének, sziporkázó játékosságának s ellenállhatatlan ritmusának. Az ellentmondás, igaz, csak látszólagos: mert az olasz színpadi zene valóban most és *csak most* fejlődött odáig, hogy vállára vehesse, szárnyára kaphassa az olasz színpadi hagyományt, hogy vezető szólamává legyen a teljes műfajnak, — s amit legelőször kellett volna mondanunk: hogy kifejezést adjon a feltörekvő polgári világ új eszményeinek és látásmódjának.”⁹

Az olasz zene hatalmas előretörése ugyanazokkal az okokkal magyarázható, amelyekkel az egyéb művészeti ágak, például a színjáték hanyatlása, a refeudalizáció eredményeképpen kialakult kedvezőtlen társadalmi-politikai körülményekkel, melyek szinte lehetetlenné tették a haladó polgári világkép nyílt, intellektuálisan egyértelmű megfogalmazását, s így az csak az emberi bensőségben, a művészetek közül csak a bensőség mimézisében, a zenében bontakozhatott ki töretlen világgá. E jelenség esztétikai alapja — mint Lukács György *Esztétikája* óta látjuk — *a zene emocionális egyértelműségének és lehetséges intellektuális inkognitójának szintézise*.¹⁰ Az, hogy a zene

„... bizonyos mértékig világnézetileg megalapozottan, a maga magáértvalóságában tételezi a bensőséget, amelyben az objektív valóság tárgyai, vonatkozásai és eseményei megszűnnek, és csak mint meghatározatlan tárgyaisságok maradnak meg... a bensőségnek a maga történelmi környezetéhez való viszonyában rejlő világtörténelmi jogosultsága (amely tehát meghaladja a szubjektív partikularitást) akadálytalanul, összes immanens meghatározását maradéktalanul kiteljesítve bontakozhat ki, miközben a történelmi realitással fenntartott kölcsönös vonatkozásból reá háramló külső végzet többé vagy kevésbé, olykor a felismerhetetlenségig elhalványul. Ez azonban nem árt a forma és a tartalom zenei egységének. Ellenkezőleg. Éppen ebben rejlik annak oka, hogy a zene — még kedvezőtlen körülmények közt is — lenyűgöző erővel növekszik igazi nagysággá, és hogy a máskülönb ilyen tartalmaktól elzárkozó befogadót is magával tudja ragadni. Ugyanis a bensőségnek az emberi nem életében éppen az a küldetése, hogy — amennyiben napi, sőt korszakos követelménnyé tud válni — a gyakorlati megvalósítás lehetőségeivel és az érzésekben kuszán benne rejlő követelmények történelmi sorsával nem törődve, tisztán és akadálytalanul, mélyreható és teljes „világgá” bontakoztassa ki ezt a világerzést.”¹¹

⁹ Szabolcsi Bence: *A választ és egyéb tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, 1963. 160. o.

¹⁰ Vö. Lukács György: *Az esztétikum sajátossága II.* 1965. 348. o.

¹¹ *Uo.* 350–351. o.

A zenének ez az esztétikai lényege teszi érthetővé, hogy egy műfaj, amelynek formaalkotó alapja, atmoszférateremtő és a tónus egységét biztosító tényezője egy életérzés, miután napi aktualitását, intellektuális egyértelműségét elfojtják, a zenében találja meg azt a közeget, amelyben új életre kelhet. A zene által ugyanis mindaz a világnézeti tartalom, amely a commedia dell'arte típusaiban és sémájában, a színjátéktípus egész struktúrájában elvontan, mint „a tartalom sűrítésének legmagasabb formája” (Lukács) rögződött, most közvetlenül, zeneileg konkrét tartalomként hallatlanul gazdag művészi világgá teljesedik. *Az az életérzés, amely a színjáték számára formai alap volt, most közvetlenül zenei tartalomná lesz.* Szabolesi Bence szavaival

„Elmondhatjuk, hogy bizonyos fokon túlnennek a színjátéknak mindenfajta összetevője, formája és eredménye, egész apparátusa, egész életritmusa megindult a zene felé, hogy ott új szinten bontsa ki a maga eredeti szellemét — hogy valósággal odameneküljön belőle mindaz, ami életképes és jövőbemutató maradt az eredeti műfaj elsorvadása és alásüllyedése pillanatában is. A típus-álarc átváltozik énekesi szerepkörre, buffo-basszussá vagy szubrett-szopránná, a prológból nyitány születik, a rögtönzött *lazzo*-kból és *chiusetta*-kból az ének, a zenekari játék, sőt a mozdulat rögzített, figurái. A típuszerűség kiterjed az egész dallam és harmóniavilágra, nem ritkán a hangnemekre is, érvényesül az ének mozdulatszerű, mimikus-gesztikus előkészítésében és kihangzásában, az áriák elő- és utójátékaiban, de különösen a záróképletekben.”¹²

Persze a dráma operába való átfordítása akkor lesz igazán teljes, ha magát a konfliktust, a drámai fordulatokat zeneileg formálják meg, azaz ténylegesen a zene válik a dráma hordozójává. Ez egyúttal azt is jelenti, hogy az opera — lessingi szóval — „belső valóságú” a zenei-drámai ábrázolásban keressendő.

Az opera buffában megmarad, sőt még mélyebb jelentést kap a véletlen szerepe. E. T. A. Hoffmann így ír erről:

„És én a magam részéről, kedves Ferdinánd, bevallom, hogy az opera buffa éppen korunk jelmezeiben, nemcsak a legkedvesebb számomra, hanem csakis ily módon tartom igaznak, ilyen jelleggel s abban a felfogásban, ahogyan a mozgékony, érzékeny olaszok megteremtették. Itt is a fantasztikummal találkozunk, amely részben egyes jellemek kalandos lendületéből, részben a véletlen bizarr játékaiból születik és merészen behatol a mindennapi életbe, hogy ott mindent fenekestől felfordítson. El kell ismernünk: hiszen ez a szomszéd úr, jólismert fahéjszínű ünneplőjében, arannyal futtatott gombjaival — de mi az ördög ütött bele, hogy ily bolondosan viselkedik? Képzeld csak magad elé unokahúgok és unokafiverek tisztos társaságát, epekedő leánykákkaal és néhány diákkal, akik a cousine szeméit éneklik meg és az ablak alatt gitárt pengetnek. S ezek közé toppan be incezeledő kísértetként egy bolondos manó, hogy fura képzelődésekkel, mindenféle különös ugrándozással és kalandos fintorral mindent összekeverjen. Különös csillag ragyog az égen, s mindenütt ott vannak a véletlen csapdái, amelyek a legtisztesebb polgárt is foglyul ejtik, ha csak egy picit is kidugja házából az orrát. A tulajdonképpeni opera buffa lényege véleményem szerint a kalandosnak a mindennapi életbe való ilyen betörésében rejlik, meg az ebből keletkező ellentmondásokban.”¹³

Persze Hoffmann egész leírása már sokkal inkább a *Nürnbergi mesterdalnokok* Szent János éjszakájának zürzavarát, a „Wahn” tombolását előlegezi, semmint a XVIII. sz.-i opera buffát jellemezné adekvát módon, mégis igaza van abban, hogy az opera buffa cselekményében roppant nagy szerepet játszik a

¹² Szabolesi Bence: *i. m.* 176. o.

¹³ E. T. A. Hoffmann *Válogatott zenei írásai*. Zeneműkiadó Vállalat, 1960. 60—61. o.

kalandosság betörése a mindennapi életbe. Ugyanis az ebből keletkező ellentmondások juttatják a szereplőket olyan szituációkba, ahol választaniuk, dönteniük kell, azaz amelyekben az emberi bensőség mozgásteret kap, világa művészileg feltárulhat. Most erről az oldalról kapnak kulcsfontosságot Lukács már idézett szavai a drámai világnézetről, mely

„... a közvetlen hatásban mint az atmoszféra, a tónus egysége nyilvánul meg. Mint hallgatólagos meghatározója annak, hogy abban a világban, amely élénk van tárva, mi lehetséges és mi nem, mennyire és hogyan lehetséges valami. Láthatatlan határa és kerete ez a cselekvéseknek, az érzéseknek és gondolatoknak, közvetlenül nem érzékelhető ütemekre bontója, ritmusokba foglalója a szereplő emberek életnyilvánulásainak.”

Ez itt, az opera buffában, egy alapjában töretlen, naiv módon harmonikus, sugárzóan optimista polgári életérzés, amely a zenében már közvetlenül érzékelhető ütemekre bontja és ritmusokba foglalja a szereplők életnyilvánulásait. Ez az életérzés nem a polgári hétköznapi életfolyamat mozgásának szervesen-spontán termékeként van ábrázolva, hanem ellenkezőleg, a polgári hétköznapi életbe betörő véletlen teremti meg azokat a réseket, amelyeken keresztül ez az életérzés — amely persze egy más értelemben éppen a polgári élet szükségzerű, spontán terméke — az ábrázolás alakító tényezőjévé válik. Maguknak e véletleneknek pozitív, illetve negatív jellegét, ilyen jellegük súlyát és jelentőségét stb. ugyancsak ez az életérzés regulálja. Ily módon az egyes költői alakok zenei megformálásában az órájuk jellemző egyéni emberi bensőség csak ennek az általános érvényű életérzésnek a határain belül kaphat kifejezést. Jól mutatja ezt, hogy az opera buffa negatív erőt, például az oly gyakori bosszúáriákat sohasem lehet drámailag igazán komolyan venni. A művek atmoszférája az első ütemektől a tónus egysége révén a cselekmény egész lefolyása alatt garantálja a szerencsés, optimista végkimenetelt. Az opera buffa, amely cselekményével oly sokszor adott módot irracionalista értelmezésekre, lényege, azaz zenéje szerint realista műfaj.

Most már, a commedia dell'artétól az opera buffáig tartó fejlődésvonal elemzésének fényében, a zene e folyamatban betöltött szerepének felismerése után még mélyebb jelentést kell hogy kapjon az a Lukács György nyomán kialakított véleményünk, hogy a *Barnhelmi Minnában* a zeneiség, a zenei atmoszféra teszi művészileg hitelessé, reálissá a történetfilozófiai szükségyszerűség és a drámai szükségyszerűség harmóniáját. Kétségtelen, hogy Lessing vígjátéka és a népi komédia között semmilyen közvetlen kapcsolatot nem találunk. (Legfeljebb a mellékalakokban fedezhetünk fel ilyen összekötő szálakat, ezek azonban a vígjáték centrális és bennünket érdeklő problematikája szempontjából nem lényegesek.) Annál jellegzetesebb, hogy a polgári dráma problémáinak legteljesebb megoldását nyújtó *Barnhelmi Minna* magasrendűen kidolgozott dramaturgiája olyan tendenciákat tartalmaz, amelyek a népi színjátékban, majd ennek folytatásaként az operában spontánul jöttek létre. Ha tehát Lessing vígjátékának tárgyalásakor hangsúlyoztuk is a mű kivételes, egyszeri mivoltát, most ehhez hozzá kell tennünk, hogy emögött a kivételes és egyszeri remekmű mögött egy hatalmas, burjánzóan gazdag európai színjáték-tradíció és egy ugyanilyen, roppant eleven, éppen virágba boruló operakultúra áll.

Amikor a polgári dráma alternatíváiról beszéltünk, voltaképpen csak egyes művekről volt szó, mint amelyek valamilyen megoldási lehetőséget rep-

rezentálnak. Ennek az az oka, hogy ezeket a lehetőségeket a valóságban is jobbra egyszeri művek realizálták, vagyis a megoldások drámatörténeti epizódok csupán. Tartósan járható utat, műfaji virágzást ígérő lehetőséget csak a zene mutatott. A felvilágosodás kori polgári dráma problémáit nem lehetett tartósan megoldani a költői drámán belül, csak a zene segítségével az operában. Ezért az *opera a forradalom előtti kor reprezentatív drámai műfaja*.

*

Hogy milyen erővel tör a kor drámairodalma az opera felé, ezt nemcsak a *commedia dell'arte* történeti sorsa vagy, az ellenkező póluson a *Barnhelmi Minna* zeneisége mutatja, hanem a legpregnansabban talán *Beaumarchais* művészete. *Beaumarchais* kezdetben Diderot követőjeként, mint a polgári szentimentális-moralizáló dráma szószólója lépett fel műveivel (*Eugenie, A két barát*) és az ezekhez készült teoretikus írásaiyal (mindenekelőtt az *Eugenie* bevezetőjeként megjelent *A komoly műfajról* c. értekezésével). Később viszont hátat fordított e műfajnak — melyet a műfaj tipikus gyógyíthatatlan betegségeiben szenvedő művekkel ajándékozott meg —, és megírta két nagy művét, *A szevillai borbélyt* és a *Figaro házasságát*.

Azt hihetnénk, hogy amikor *Beaumarchais* *A szevillai borbélyban* a *commedia dell'artéból* kinövő vígjáték műfaját választja, ez visszalépés a polgári életet ábrázoló drámához képest. S kétségtelen is, hogy ez a vígjátéktípus még egészében innen tudja magát a polgári dráma tulajdonképpeni problematikáján. Itt a polgári életfolyamatból kinövő drámai szükségszerűség és a történetfilozófiai szükségszerűség összhangba hozásának kérdése még nem vált tudatosított problémává. A *commedia dell'arte* s a belőle létrejövő realista vígjáték (Goldoni) naiv és spontán módon megvalósítja ezt az egységet, de egész dramaturgiájának, mely felidézi ezt az egységet, létalapja a drámai szükségszerűség és a történetfilozófiai szükségszerűség, vagy inkább egy átértézt szükségszerűség ellentmondása. A XVIII. században az egész műfaj (és az opera méginkább) ezen az objektíve meglevő, de szubjektíve még nem tudatosított ellentmondáson alapul. Nos, a tudatosodás éppen *A szevillai borbélyban* megy végbe. Pregnánsan fejezik ezt ki *Figaro* szavai:

„Én rögtön mindenem nevetek, hogy ne legyek kénytelen sírni. (I. felv. 3. jel. ford.: Hevesi Sándor.)

Itt már túlléptünk azon a naiv, de történelmileg mégis mélyen jogosult optimista életérzésen, amelyről eddig szó volt. Persze a bázis még mindig az. Ez megint csak a véletlen dramaturgiai szerepének megítélésével kapcsolatban látható a legjobban:

„A *Bouillon* kritikusa *Beaumarchais* szemére veti, hogy túl nagy és valószínűtlen szerepet kap a cselekmény bonyolításában a véletlen, sőt, hogy az egész darab véletlenül épül. Mert mi történne, ha azon a napon, amikor *Almaviva* először sóhajtozik *Rozina* ablaka alatt, nem vetődne éppen oda *Figaro*? *Beaumarchais* válasza kitűnő: akkor a darab egy másik napon kezdődne? S az ellenvetésre, hogy a gyám másnap akadálytalanul feleségül venné *Rozinát*, így felel: „Akkor nem ez lenne a darab, vagy ha ez lenne, másképp bonyolódna... Avagy egy dolog rögtön valószínűtlen, ha másképp is lehetséges?”¹⁴

¹⁴ Kárpáti Miklós: *A halhatatlan Figaro*. Gondolat, 1960. 187–188. o.

S a vígjáték utolsó szavai teljes mértékig indokolják és megmagyarázzák, hogy Beaumarchais miért nem tulajdonított jelentőséget a dramaturgiai véletlennek:

„*Bartolo*: És én még elvettem a létrát, hogy annál könnyebben köthessék meg a házassági szerződést. Nem voltam eléggé elővigyázatos.

Figaro: Nem volt eléggé értelmes. Legyünk őszinték, kedves doktor, ha a fiataltság és a szerelem összefog, ott egy ilyen gonosz vénember erőszakossága csak hiábavaló elővigyázat.” (III. felv. 6. jel.)

A darab kritikusi tehát lényegében *Bartolo* doktor perspektívájából ítélték a mű fölött. Amit ők és *Bartolo* hanyagságnak, véletlennek láttak, azt *Figaro* egy más perspektívából szükségszerűnek ítélte. A véletlennek *A szzevillai borbélyban* játszott szerepét jól írta le *Kárpáti Miklós*:

„A megoldás egész érdeme az, hogy megmutatja, ha a gonosz indulatú vén-ség az élet törvényének, a fiatalok boldogságának útjába próbál állni, minden mes-terkedése visszájára fordul. A haszontalan elővigyázat az ő számukra válik hasznossá, a bezárt ajtó is nekik kedvez, a kulcs is őket szolgálja, s minden véletlen az ő segítségükre siet. Ez a valóság, akármilyen valószínűtlen és nevetséges helyzeteket is teremt olykor. Ez a valóság ironiája: *Bartolonak* kell az utolsó felté-telt létrehoznia *Rozinája* és *Almaviva* házasságához.

Az egész darab érdeme dramaturgiai szempontból az, hogy a cselekmény pontosan ugyanazt fejezi ki, mint az utolsó jelenetben *Figaro* összefoglaló szentenciája.”¹⁵

Kétségtelen, itt még a vígjáték és az opera buffa előbb elemzett világán belül járunk. Maga Beaumarchais is jól tudta, hogy műve ideális vígopera-anyag.¹⁶ S való igaz, hogy *A szzevillai borbély* elevenebb életet élt opera-változatban, mint eredeti formájában. *Friedrich Ludwig Benda*, *Z. Elspberger*, *P. Schulz*. *N. Isouard*, *F. Morlacchi*, *J. André*, *L. Casson*, *C. Dall'Argine*, *A. Graffigna*, *A. Torazza*, *J. Weigl* és mások próbálkozásai között két igazi remekmű is született, *Giovanni Paisiello* és *Rossini* operája.

Ugyanakkor vannak ennek a vígjátéknak olyan mozzanatai is, amelyek a műfajon belüli továbbfejlődés tendenciáját jelzik. Ilyen mindenekelőtt *Figaro* már idézett mondása a nevetés értelméről, amely már a konfliktusok, a hangvétel olyan éleződésére utal, amely kívül esett a vígjáték és az opera buffa eddigi, a naiv optimista életérzés által megvont határain. E határok most egészen a politikáig tágulnak ki, persze még nem egy közvetlen politikusság értelmében, de bizonyos megjegyzések, színpadi „bemondások” határozottan politikai akcentust kapnak. *Figaro* megjegyzése *Bazilio* rágalom-el-méletére új irányt ad a hagyományos vígjáték-szituációnak:

„Nagy gazember ez a *Bazilio*. Szerencsére nagyobb tökfilkó, mint amekkora zsvány. Ahhoz, hogy a rágalomnak sikere legyen a világban, az kell, hogy a rágalmazó is legyen valaki. Állás, család, név, rang, vagyon kell ahhoz, te mafla. De egy *Bazilio*! Hiába rágalmaz, senki se hisz neki.” (II. felv. 9. jel.)

Hasonlóképpen ad a hagyományos naiv vígjáték-konfliktusnak tudatosabban felfogott, mélyebb történelmi dimenziót az alábbi replika:

¹⁵ *Uo.* 190–191. o.

¹⁶ *Vö.* Beaumarchais: *Théâtre*. Firmin Didot frères, Paris 1874. 190–191. o.

„Bartolo: Gonosz világot élünk. Romlott korban születünk.

Rozina: Mért szidja úgy a mi korunkat? Én igazán jól érzem magam a mi korunkban és az én koromban.

Bartolo: Hát mit csinált ez a kor, hogy még csak ne is szidjam. Csupa örültség, amit feltalált: a gondolatszabadságot, az elektromosságot, a delejt, a vallási türelmet, himnböltést, a kinint, az enciklopédiát, — meg aztán a drámákat.” (I. fel. 4. jel.)

Ezek a tendenciák *A szevillai borbélyban* még nem jutnak el a mű szerkezetéig, hanem csak ilyen éles vagy gúnyos megjegyzések, csipkelődések formájában kapnak hangot. Ha tehát nem is érintik még a vígjáték hagyományos lényegét, mégis jelzik, hogy megindult egy belső átalakulási folyamat. Ez a belső esztétikai folyamat persze nagyon is külső okokkal magyarázható; mindenekelőtt a forradalmat előkészítő időszak politikai radikalizálódásával.

A szevillai borbélyban megjelenő új kezdemények a *Figaro házasságában* érnek meg, teljesednek ki. Az irodalomtörténészek a *Szevillait* általában a *Figaro* felől ítélik meg, illetve ítélik el, mint hagyományos, naiv vígjátékot. De fel kell figyelni a *Szevillai*ban azokra az új tendenciákra, amelyek a hagyományos naiv vígjátékon belül a *Figaro* remeklése felé mutatnak. Ha tehát a *Szevillait* — helyesen — a *Figaro* felől ítéljük meg, nemcsak az előbbi vígjáték naiv, konvencionális mivoltát kell látni, hanem éppen ebből a perspektívából tűnnek fel azok a gyökeresen új vonások, melyek a tradicionális vígjáték meghaladását készítik elő. A *Figaro* tehát nem a *Szevillai* elítélésének alapja, hanem valódi jelentősége megértésének kulcsa. A *Figaro házasságában* mindenekelőtt kiteljesedik a komédiának az a rendeltetése, mely a commedia dell'artétól kezdve mindvégig történetének lényege volt, „hogy az emberiség derűsen váljék meg múltjától”.¹⁷ Ez azonban itt nemcsak egy mindent beragyogó derű érzése, sőt egyre kevésbé csak egy életérzés, hanem mindinkább *politikai* program. Csalhatatlanul észrevette ezt maga a király, XVI. Lajos, aki a darab felolvasásakor ezekkel a sokszor idézett szavakkal kiáltott fel: „Gyalázatos! Sohasem fogják előadni. Hiszen le kellene rombolni a Bastille-t, hogy ennek a darabnak az előadása ne tűnjék veszedelmes következetlenségnek. Ez az ember mindenből gúnyt űz, amit tisztelni kellene egy kormányzatban.” S nem kevésbé ismert Napóleon jellemzése: Figaro maga az akcióba lépő forradalom.

A Figaro házassága úgy él a köztudatban — joggal —, mint a harmadik rend és az arisztokrácia konfliktusának nagy művészi ábrázolása Figaro és a Gróf személyében. Ugyanakkor első pillantásra nyilvánvaló, hogy ebben a vígjátékban Figaro elvesztette azt a központi irányító szerepét, amelyet *A szevillai borbélyban* játszott, és némileg defenzív pozíciót foglal el. Úgy tűnhet, hogy itt ellentmondás van, valójában azonban éppen innen érthető meg a konfliktus valódi mélysége és a vígjáték művészi nagysága.

Baumarchais itt a hagyományos vígjáték műfaján belül szakít magával a tradicionalitással. A játék burka látszólag nem nagyon változik: a közép-pontban egy átöltöztetésekben és kicsélezésekben gazdag intrika áll. Csak-hogy ennek az intrikának az irányítója és szervezője már nem Figaro, hanem Zsuzsi. A szerepfunkcióknak ez a módosulása oda vezet, hogy bármily virtuóz az intrika, mégsem ez a darab lényege, a tartalom hordozója; a voltaképpeni tartalom a játékos, még a commedia dell'artétól örökölt és formálissá vált apparátus mögött húzódik meg. A műnek erre az újdonságára közvetve Gol-

¹⁷ Marx: *A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés.* MEM 1. 381–382. o.

doni teljes meg nem értésről tanúskodó kritikája is jólávilágít. *Emlékezéseiben* ezt írja:

„A *Le Mariage de Figaro* (Figaro házassága) azért ért el óriási sikert a *Comédie Française*-ban, mert szerzője alcímként odabiggyesztette: *Une Folle Journée* (Egy bolondos nap). A darab fogyatékságait senki sem ismeri jobban Beaumarchais úrnál; a szerző már számos tanújelét adta tehetségének ebben a műfajban, és ha a *Figaróval* szabályszerű művészi vígjátékot kívánt volna írni, ugyanolyan jól megírta volna, mint más; de csak mulattatni akarta a közönséget, amit maradéktalanul el is ért.

E vígjáték sikere minden szempontból rendkívüli. A párizsi *Comédie* rendszeresen kétszer-háromszor játssza naponta; a *Figaro* minden más darabot kiszorított; a közönség kezdés előtt két-három órával a színházhoz tódul, háromnegyed órával tovább ottmarad, s cseppet sem unatkozik. A darab már kilencvenhatodik előadásánál tart, és még egyre frissnek hat, még egyre lelkesednek érte; s legfurcsább, hogy azok, akik a színházból kilépve bírálják, újra meg újra megérik és jól mulatnak azon, amit nemrég kritizáltak.”

Kiderül ebből a leírásból, hogy Goldoni csak arra figyelt fel, ami a hagyományos vígjátéokban és a *Figaro házasságában* közös: a felszínre. Azt viszont kitűnő művészi érzékkel vette észre, hogy ez a felszín üressé és formálissá, csak mulattató játékká vált. Goldoni az elmaradott Olaszország küldötteként nem vehette észre azt a politikai tartalmat, amely a francia közönség számára viszont teljesen világos volt.

Ez a *politikai tartalom az események közvetlen vezetése mögött lappang* abban a konfliktusban, amely Figaro és a Gróf elszántan szembeforduló profiljában rajzolódik ki. Ez a konfliktus az egész mű szervező centruma, ez adja meg a vígjáték minden mozzanatának súlyát. Beaumarchais ezt egészen virtuóz művészettel formálja meg. Jól írja ezt le Kárpáti Miklós:

„Hol maradnak Figaro bátor, csúfondáros szavai, az alig leplezett célzások, a mélyebb társadalmi mondanivaló, hol marad a vígjátékból — a szatíra? Hol? Valóban nem csapkod a felszínen, az első felvonásban Figaro és Almaviva alig vált egymással néhány szót (csak a felvonás utolsó előtti jelenetében találkoznak össze), de a sok szerelmi bonyodalom, az elrejtőzések és rajtaütések nem éppen újszerű, viszont mindig mulatságos kavargása semmi mást nem szolgál, mint Figaro és Almaviva összeütközésének előkészítését. S ez több, mint a Borbély Figarójának legmerészebb feleselése, ez több, mint Almaviva mesalliance-a — a spanyol borbély és főnemes ellentéte valójában a francia nép és nemesi uralkodóosztálya közt feszül”.¹⁸

De Figaro és a Gróf jelenetei maguk is ennek a koncepciónak megfelelő rétegződést mutatnak. Persze a commedia dell'artének és a hagyományos vígjátéknak is vannak kétrétegű jelenettípusai, melyek egyrészt a közvetlen színpadi cselekvések szintjén zajlanak, másrészt ezek a cselekvések mélyebb emberi törekvéseket közvetítenek, vagy közvetlenül, vagy azért, hogy igyekeznek elfedni az őszinte törekvéseket. Ez a két sík a *Figaro házassága* jeleneteinek jó részére is jellemző. Jól látható ez Figaro és a Gróf első nagy összecsapásakor a II. felv. 20. és 21. jelenetében. Figaro arra kéri a Grófot, hogy adjon engedélyt az esküvői ceremónia megkezdésére. A Gróf különböző indokokkal, apróságokra hivatkozva kitér ez elől. Figaróék dolgát az is nehezíti, hogy a kertész panaszt tesz valakire, aki kiugrott az ablakon és megrongált egy virágágyat. A tettes Cherubin volt, az apród, akit a Gróf már reggel elparancsolt a kastélyból, de aki nem engedelmeskedett, s az érkező Gróf elől az ablakon át

¹⁸ Kárpáti Miklós: *i. m.* 219. o.

menekült el a Grófné szobájából. Figaro magára vállalja a tettet. Csakhogy a kertész ekkor egy papírt mutat, amit a virágágyban talált, s az ablakon távozó vesztette el. A Gróf elveszi az írást, és azt követeli, hogy Figaro mondja meg, mi van benne. A Grófné és Zsuzsi integetésére és sűgására ki is találja, hogy Cherubin katonai kinevezési okmányáról van szó. De hogy került ez hozzá? A nők megsűgják neki, hogy hiányzik róla a Gróf pecsétje. Figaro tehát kivágja magát szorult helyzetéből, a Gróf ismét nem tud rábizonyítani semmit. Ennek megfelelően a közvetlen cselekvés szintjén itt egy olyan párviadal zajlik, mely akörül forog, hogy a Grófnak sikerül-e hazugságon kapnia Figarót, vagy Figarónak sikerül-e kivágnia magát. De ez csak a darab főcselekményét érintő fontosabb küzdelem kifejezője, azé ugyanis, hogy a Gróf akadályokat akar állítani Figaró házasságának útjába, míg Figaro, ellenkezőleg, igyekszik elhárítani az akadályokat, és kicsikarni a Gróf engedélyét az esküvői ceremóniák megkezdésére. Ez a harc mindkét részről Zsuzsiért folyik. Eddig még a hagyományos vígjátékstruktúráján belül mozog a darab. Csakhogy Beaumarchais még egy mélyebb, harmadik síkot is feltár. Ezt a mélyebb jelentést ő maga világosan meg is fogalmazza:

„A világ hatalmasai... megbotránkozva nézik végig a darabot, amelyben

Egy szemtelen szolga arcátlanul
Elvitatja feleségét gazdájátul.”¹⁹

Ez nemcsak annyiban jelent újdonságot a tradicionális vígjátékhoz képest, hogy az öreg gyám — ifjú szerelmes és furfangos szolga konfliktusa helyére az úr és a szolga társadalmilag sokkal konkrétabb és kiélezettebb konfliktusa kerül, hanem hogy a középpontban itt nem „az élet törvénye”, „az igaz szerelem minden akadályon győzedelmeskedik” naiv életérzése áll, hanem magának az elvitatásnak, a szembenállásnak a ténye. *Az, ami eddig a vígjáték elvont alapja, naiv előfeltevése volt, most az ábrázolás központi tárgya, vívmánya lett.* Kevésbé virtuóz módon, mint az elemzett jelenetben, de ugyanez a szituációszerkezet még nyilvánvalóbban mutatkozik meg a III. felv. 5. jelenetében.

A *Figaro házassága* dramaturgiájának tehát az az érdekessége, hogy a mű élesen politikai, anélkül hogy közvetlenül politikai tárgyat ábrázolna. Annak idején beszéltünk a polgári színháznak arról a hivatásáról, hogy morális kritikát gyakoroljon a politikai hatalom fölött. Láttuk, hogy ezt a polgári élet ábrázolásából nem lehet drámailag szervesen kifejleszteni. Voltaire objektív konzervatív kísérletei után Lessing *Emilia Galotti*-ja az első olyan jelentős mű, amely mint a polgári élet, az intimszféra tragédiája, közvetett politikai jelentőséggel bír. Nem véletlen, hogy már a kortársak is az első nagy német polgári politikai drámát látták benne.²⁰ Ez a tragédia azonban hatványozottan közvetett módon politikai. Mert bár Lessing célja e drámában a polgári morál kritikájának alávetni a politikai hatalmat, a dráma objektív legalább ilyen mértékben veti alá a morális kritikának a polgári apolitikusságot. Mint láthattuk, az *Emilia Galotti* egyaránt vádirat a kisfejedelmi abszolutizmus és a polgári passzivitás ellen. A tragikum életalapja itt az, amit később Marx így jellemzett:

¹⁹ Beaumarchais: *i. m.* 275. o.

²⁰ Vö. Hermann Hettner: *Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert* I. Aufbau-Verlag, Berlin 1961. 717. o.

„A filisztervilág a politikai állatvilág, és ha el kell ismernünk létezését, akkor nem marad más hátra, mint hogy egyszerűen igazat adjunk a status quónak. Barbár századok születték és alakították ki ezt az állapotot, és most itt áll mint következetes rendszer, amelynek elve az *elembertelenített világ*. A legfölkétesebb filisztervilág, a mi Németországunk, tehát természetesen messze mögötte kellett hogy maradjon a francia forradalomnak, amely helyreállította az embert; és a német Arisztotelész, aki Politikáját a mi állapotainkból akarná meríteni, műve élére ezt írta: „Az ember társas, de teljességgel apolitikus állat...”²¹

A polgári dráma ilyen közvetett politikai hivatását valóban egyértelműen és művészileg teljes diadallal ugyancsak az *Emilia Galotti* alapkonfliktusából, az arisztokrata önkénynek kiszolgáltatót női erény konfliktusából kifejlesztett dráma töltötte be, de csak egy évtized múlva és Franciaországban s a vígjáték műfajában: a *Figaro házassága*. Beaumarchais ehhez az *ideológiai-politikai közvetettséghez megtalálta az adekvát művészi formát a műfaji közvetettségben*. A hagyományos, teljesen apolitikus vígjátékformán belül fejlesztette ki a közvetetten politikai dimenziót, úgy, hogy maga a hagyományos műfaj is teljes gazdagságában és elevevényében virágzik ki a *Figaro házasságában*, s ezen belül mégis egy olyan gazdag dramaturgiai és tartalmi differenciálódás, elmélyítés jön létre, amely döntően újat jelent a műfaj tradicionális típusával szemben. Ezért *páratlan* remekműve a műfajnak a *Figaro házassága*. De most is hangsúlyoznunk kell a páratlanságot. Mert sem művészi, sem ideológiai szempontból nem jött létre a korban s e műfajban ehhez foghatóan kiegyensúlyozott, sokrétű és egyértelmű alkotás. Az egyensúly már Beaumarchais további műveiben megbomlik. A politikai tendencia direktté válása a *Tarare* c. operaszövegben elvont tanmesét eredményez, később a forradalomtól való visszariadás a harmadik Figaro-darabban, *A bűnös anyában*, visszaesést okoz a lapos, nyárspolgári moralizálásba.

Innen nézve most már világosan kell látnunk, hogy a *Figaro-vígjátékok egyenlőben fejlődéssel ugyan, de a „komoly műfaj” meghaladását jelentették*. Ezáltal egy újabb nagy drámatörténeti epizód jött létre. Ez a két vígjáték epizodikusságával is, de egyéni sorsával is bizonyítja, hogy a kor polgári drámájának reprezentatív műfaja az opera. Nemcsak *A szevillai borbély* nyert elevevényebb életet a zene által, hanem a *Figaro házassága* is újjászületett *Mozart* operájában.

НАЧАЛА БУРЖУАЗНОЙ ДРАМЫ И ТЕОРИИ ДРАМЫ

Г. Фодор

История буржуазной драмы начинается необычайным противоречием. В эпоху просвещения равернулось поистине целое движение за ее создание, однако действительные шедевры удавалось создать лишь в качестве редких исключений. Причину этого нужно искать не в талантливости или бесталанности авторов, а прежде всего в объективных общественно-исторических обстоятельствах. Такую попытку делает автор в настоящей работе.

История драмы рассматривается в статье в тесной связи с историей *публичности*. За драмой французского классицизма, за поэзией Корнеля и Расина стоит распадение публичной политической власти и частной сферы. Раздвоение, ставшее исходным пунктом буржуазного развития, возникает в эпоху абсолютизма, так что уже во французской классицистской трагедии появляются зародыши проблем буржуазной драмы.

²¹ Marx: *Levelek a „Deutsch-Französische Jahrbücher”-ből*. MEM 1. 341. o.

Борьба за буржуазную драму была прежде всего теоретической, идеологической. Крупнейшие фигуры этой борьбы — Дидро и Лессинг. При сравнении их теорий драмы выясняется, что Дидро создал *теорию буржуазной драмы*, а Лессинг — *буржуазную теорию драмы*. Это означает, что Дидро следовал уже создавшимся буржуазным отношениям, тогда как Лессинг — античной, а также шекспировской драме. В своей художественной практике они становятся, однако, ближе друг другу. Буржуазная трагедия Лессинга «Эмилия Галотти» стоит ближе к драматургии Дидро, чем к его собственной.

Лессинг нашел однако своеобразный выход в неблагоприятных для его драмы буржуазных условиях: его самое совершенное произведение, «Минна фон Барнхельм» своей необычайной музыкальностью гармонически выражает и изображает как реальность идеал свободной гражданской индивидуальности.

В XVIII веке музыка была единственным искусством, сумевшим осуществить его без ущерба. Свообразием музыки как мимезиса человеческой интимности может быть объяснен тот факт, что, в то время как буржуазная драма была осуждена на провал, *опера* одерживала все новые и новые победы. В музыкальной среде вполне гармонически осуществился мир буржуазных идеалов, «царство разума».

THE BEGINNINGS OF BOURGEOIS DRAMA AND THE THEORY OF DRAMA

G. Fodor

The history of bourgeois drama begins with a strange contradiction. In order to create it, a real movement emerged in the age of Enlightenment, yet genuine masterpieces could be brought forth only in exceptional cases. This lack of success cannot be derived from the existence or non-existence of gifted authors, its cause must be rather in objective socio-historical conditions then existing. The present article endeavors to analyse the interrelations between XVIII. century drama and its concrete social conditions.

The article deals on the history of drama in close connection with that of publicity. In connection with French classicism, the poetry of Corneille and Racine, we most consider, as a basic fact, the separation of public political power and private sphere in that period. This gap which will be the and more characteristic of bourgeois development takes place in the age of Absolutism, so that the germs of the problems of bourgeois drama appear in the French classicist tragedy.

The struggle for the bourgeois drama was fought, first of all on a theoretical, ideological field. Its protagonists were Diderot and Lessing. The comparison of their dramatic theory reveals that Diderot had created *the theory of bourgeois drama*, while Lessing had created *the bourgeois theory of drama*. If by Diderot the bourgeois drama is viewed in relation with the bourgeois conditions while by Lessing it is viewed in relation with the ancient, and renaissance drama. In their practice of art however they got nearer to each other. Lessing's tragedy, Emilia Galotti, stands nearer to the dramaturgy of Diderot than to his own.

Nevertheless, Lessing found a special way out Minna von Barnhelm gives with its peculiar musicality a harmonious expression to and presents as a reality the ideal of free bourgeois individualism.

Music was the only art in the 18th century capable to attain this goal. The differentia specifica of music as mimetics of innermost humanity accounts for the triumph of the opera in an epoch when bourgeois drama was doomed to failure. For the milieu of music embodied in full harmony the world of bourgeois ideals, „the realm of the Reason”.

Anyag, struktúra, kölcsönhatási szintek

MÜLLER ANTAL

Az utóbbi néhány évben hazai filozófiai irodalmunkban sokan foglalkoztak a mozgásforma-problémával, főként azzal a céllal, hogy Engels lineáris osztályozását korunk szaktudományi és filozófiai követelményeinek megfelelően módosítsák.¹ Lényegében három alapvető értelmezést különböztethetünk meg:²

1. Különböző (fizikai, kémiai stb.) anyagfajták léteznek, melyek — alapvetően meghatározva az anyag mozgásának milyenségét — sajátos mozgásformák hordozói. (Az anyag elsődlegessége a mozgással szemben!) E felfogás szerint a magasabb rendű mozgásforma nem csupán új struktúrákat, törvényszerűségeket és kölcsönhatási formákat tartalmaz, hanem egy, az illető mozgásformára specifikus anyagfajta létrejöttének következménye, tehát szubsztanciális többletről van szó. E koncepció hívei ugyan hangsúlyozzák, hogy az egyes mozgásformáknak megfelelő anyagfajták végső soron elemi részecskékből és fizikai mezőkből épülnek fel, s hogy a különféle mozgásformák annyiban egységet alkotnak, hogy a magasabb rendűek tartalmazzák az alacsonyabb rendűeket, de — éppen az anyagfajták szubsztanciálisan specifikus volta miatt — a magasabb rendű mozgásformáknak az alacsonyabb rendűekre való *mindennemű* redukálási lehetőségét tagadják.

2. A második alapvető koncepció (az ún. materialista fizikalizmus) viszont éppen abból kiindulva, hogy az egyes mozgásformák anyagi hordozói (az anyagi entitások) végső fokon elemi részecskékből és fizikai mezőkből épülnek fel, „anyagi vonatkozásban” az összes mozgásformákat visszavezethetőknek tartja a legalapvetőbbre, a fizikai mozgásformára. Eszerint tehát az egyes mozgásformák objektív minőségi különbözőségének lényege az eltérő struktúra, vagyis az eltérő törvényszerűségek, kölcsönhatási formák stb. Ez az álláspont tehát elismeri az egyes mozgásformák bizonyos fokú minőségi önállóságát, s az „anyagi” visszavezethetőséggel inkább csak a magasabbrendű mozgásformák keletkezésének miszticizmusmentes értelmezésére törekszik, semmint a minőségi különbségek eliminálására.

3. A harmadik álláspont szerint, melyet főként fizikusok vallanak, csak egyetlen természettudomány van, a kvantumelmélet — ennek megfelelően

¹ Lásd például: Horváth József: *A világ anyagi egységének helyes felfogásához. Magyar Filozófiai Szemle* 1962/1. sz., Márkus György: *A marxista anyagfogalom egyes kérdéseiről. Uo.* 1962/6. sz., Horváth József: *A mozgásformák összefüggéséről. Uo.* 1965/5. sz., Rádi Péter: *Kísérlet a mozgásformák rendszerének korszerű leírására. Uo.* 1967/3. sz. A külföldi irodalmat illetően e cikkek bőséges forrásul szolgálnak.

² Az erre vonatkozó különféle irányzatok részletes ismertetését itt mellőzzük — ezzel kapcsolatosan az előző lábjegyzetben említett irodalomra utalunk —, s csupán a saját mondanivalónkkal kapcsolatos alapvető mozzanataikat emeljük ki.

az anyag(fajta) probléma fel sem vetődik náluk —, s annak, hogy az összes „jelenségeket” a kvantum „jelenségekből” vezethessük le, legfeljebb számítástechnikai, de semmi esetre sem elvi akadályai vannak.

Mint látjuk, a három koncepció között a leglényegesebb eltérés a visszavezethetőség megítélésében van. Az első álláspont szerint — és véleményünk szerint ebben teljesen igazuk van — az egyes mozgásformákhoz tartozó anyagi objektumokat csak addig a fokig, addig a (kölsönhatási) szintig lehet analízálni, értelmezni, ahol még az illető mozgásforma kölsönhatásai, törvényei (is) érvényesülnek. (Eszerint, például, ha a sejtek alkotó elemeire már nem a biológiai, hanem a kémiai mozgás törvényei érvényesek, illetve ezek dominálnak bennük, úgy a sejtet kell tekintenünk a biológiai mozgásforma speciális anyagi hordozójának, s *ilyen értelemben* valóban el kell vetni a visszavezethetőség gondolatát. A sejtet itt természetesen csupán példaképpen említjük, hiszen ha a sejtet tekintenénk a legkisebb biológiai „alapegységnek”, úgy nem igen lehetne mit kezdeni a molekuláris biológiával.) Ugyanakkor viszont kétségtelen, hogy valamennyi anyagi objektum (tehát pl. a sejtek) nem más, mint elemi részecskék és mezők meghatározott bonyolult együttese, rendszere.

Egy kérdés tehát változatlan: mi az, amiből az egyes mozgásformák, illetve anyagi hordozójuk objektív minőségi különbsége ered, vagy, más oldalról közelítve a kérdést, miért nem lehet a magasabbrendű mozgásformákhoz tartozó rendszereket (pl. a sejteket vagy még magasabb rendű organizmusokat) csupán — bár igen bonyolult, összetett — fizikai jelenségnek értelmezni? Lényegében arról van szó, hogy ha csak azt mondjuk, hogy a magasabb rendű mozgásformát azért nem lehet visszavezetni alacsonyabbra, mert az egyes mozgásformáknak sajátos anyagi hordozói vannak, de őket — a struktúráján, a specifikus törvényeken, illetve kölsönhatási formákon túl — a (teoretikus vagy empirikus) megismerés számára nem tudjuk hozzáférhetővé tenni, úgy elkerülhetetlenül egyfajta miszticizmusba jutunk. Nyilván ezért idegenkednek a második koncepció hívei az anyagfajta fogalom használatától, s korlátozzák a mozgásformák önállóságát, s ebben az idegenkedésben a magunk részéről teljes mértékben osztozunk.

Bár az egyes szerzők a problémát igen különböző szempontok alapján s különféle módokon kívánják megoldani, a *struktúra* fogalma szinte valamennyiük okfejtésében egyaránt alapvető szerepet játszik, anélkül azonban, hogy tartalmával részletesen foglalkoznának. Pedig a mozgásformákkal kapcsolatos problémacsoport megoldása véleményünk szerint elsődlegesen a struktúra fogalmának értelmezésén múlik. Sőt: ennek korszerű értelmezése alapjaiban érinti az anyag létezésének mikéntjéről szóló eddigi elképzeléseinket, s így végső soron egy marxista természetontológia kialakításának is döntő tényezőjévé válik.

Ha a struktúra fogalmának problémáját teljes általánosságban vetnénk fel, azaz az objektív anyagi *világ egészének* struktúrájáról beszélünk, akkor nemcsak a természettudományok, hanem valamennyi társadalomtudomány, sőt a logika, lélektan stb. eredményeit is figyelembe kellene vennünk. Erre egy rövid tanulmány keretében — és jelentős részben a kellő szakmai hozzáértés hiányában — természetesen nem vállalkozhatunk. Ezért jelen tanulmányunk célkitűzését a következőkben jelöljük meg: *egy, a mai fizika eredményeinek megfelelő struktúrafogalom kialakítása, s annak vizsgálata, hogy ez milyen megoldási lehetőséget nyújt az előző bekezdésben vázolt problémára, illetve álta-*

lában hogyan viszonyul a dialektikus materialista természetontológia és ismeretelmélet alapvető elveihez, illetve problémaköréhez. Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy okfejtéseinknek csupán a fizikára való alapozása korlátozza általánosítási lehetőségeinket; úgy véljük azonban, hogy eljárásunk ennek ellenére elfogadható, lévén a *fizikai létezés* az anyag konkrét létezési módjai között a legáltalánosabb, s véleményünk szerint a legalapvetőbb is,³ és amennyiben egy korszerű dialektikus materialista természetontológia kialakításában nem csupán ideológiai, hanem dezantropomorfizáló törekvések is vezetnek — a leglényegesebb is. Ezzel összefüggésben egyébként éppen a fizikai mozgásforma, a fizikai létezés univerzális jellege alapján — az említett korlátok ellenére is — mód nyílik néhány ugyancsak igen általános érvényűnek tűnő — az anyag konkrét létezési módjainak összességét érintő — konklúzió levonására is.

1. A struktúra fogalma. Az anyag fizikai létezési módja

A struktúrafogalom mind a köznapi szóhasználatban, mind pedig a klasszikus természettudományokban általában dolgok (tárgyak) statikus (elsődlegesen *térbeli*) rendjét, elhelyezkedését ölelte fel, s tartalmát csak speciális használatban bővítették dinamikai elemekkel (például a térbeli elhelyezkedéssel kapcsolatos erőkkkel a fizikai rendszereknél, vagy a vegyértékekkel a kémiai rendszereknél stb.). Nyilvánvaló, hogy egy ilyen struktúrafogalom nem alkalmas a mozgásformák objektív minőségi különbözőségének értelmezésére, s jogos az aggály egy olyan koncepcióval szemben, mely az egyes (pl. a biológiai és kémiai vagy a kémiai és fizikai) mozgásformák között csupán ilyen szűken értelmezett strukturális különbséget lát.⁴

A továbbiakban megkíséreljük kimutatni, hogy az egyes mozgásformáknak a *modern természettudomány (esetünkben a fizika) eredményeinek megfelelő struktúrafogalom* szerinti differenciálása nem jelent mechanisztikus redukcionizmust, ugyanakkor viszont lehetővé teszi az ontológiai vonatkozásban mindig bizonyos miszticizmust tartalmazó anyagfajta fogalom kiküszöbölését.⁵

Mindenekelőtt azt kívánjuk leszögezni, hogy objektív tartalmát tekintve már a klasszikus fizikai rendszereket, illetve jelenségeket leíró struktúrafogalom is lényegesen sokoldalúbb volt, mint amilyennek értelmezték. Annak oka, hogy mégis csupán a szűkebb értelmében használták (mégpedig sikeresen!), elsősorban az volt, hogy a vizsgált területeken a vizsgálat mélységéig a laplace-i determinizmus érvényes.

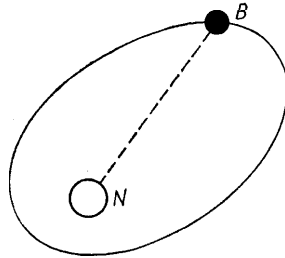
A struktúrafogalom klasszikus fizikai alkalmazásának egyik legtipikusabb és legközismertebb esete a naprendszer geometriai-dinamikai struktú-

³ Erre vonatkozó nézeteinket részletesen kifejtettük két korábbi tanulmányunkban. *Mezőelmélet és energetizmus. Magyar Filozófiai Szemle* 1965/6. sz., *A dialektikus materializmus anyagfogalma és a modern fizika. MM Tájékoztató* 1966/4. sz.

⁴ Lásd például Horváth J.: *A világ anyagi egységének helyes felfogásához*. E cikkében Horváth elsősorban H. Eilstein lengyel filozófus nézetei kapcsán fejti ki aggodalmait.

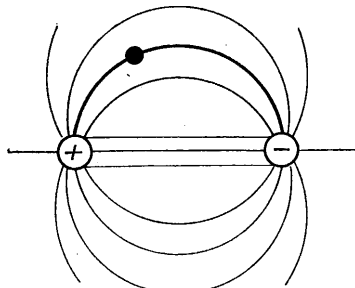
⁵ Az anyagfajta fogalmának használatával kapcsolatos ellenvetéseinkre a struktúrafogalom meghatározása után térünk ki.

rája.⁶ (1. ábra) Kepler első törvénye szerint a bolygók a Nap körül ellipszis pályán keringenek, melynek egyik gyújtópontjában a Nap áll. Ismeretes, hogy e geometriai struktúra dinamikai tartalma a két égitest közötti gravitációs vonzóerő és a bolygóra ható centrifugális röptőerő egyensúlya. Problémánk szempontjából magának a geometriai elrendeződésnek a dinamikus (folyamat) jellege a figyelemre méltó. *Az ellipszis egésze mint pálya ugyanis*



1 ábra

nem aktuálisan, hanem potenciálisan létezik. Adott pillanatban a bolygó mindig a pálya egy pontjában tartózkodik, s ekkor a pálya összes többi pontjai mint potenciális helyek léteznek számára. Egy teljes periódus során valamennyi potenciális hely realizálódik (aktualizálódik), s így alakul ki az ellipszis mint geometriai forma. (Már itt hangsúlyozni szeretnénk azt a mozzanatot, hogy valamely lehetséges hely aktualizálódása nem korlátozza a többi potenciális hely aktualizálódásának valószínűségét, sőt éppen hogy előfeltételül szolgál a dinamikai feltételek által megszabott valamennyi potenciális hely egy teljes periódus alatti *szükségszerű* aktualizálódásának. A mikrofizikai jelenségeknél ez nem így van, s ebben látjuk a makroszkopikus és mikroszkopikus kölcsönhatási szintek közötti leglényegesebb különbséget.) Már ez az egyszerű klasz-



2 ábra

⁶ Geometriai-dinamikai struktúráról olyan értelemben beszélünk, hogy a fizikai rendszereknél adott geometriai viszonyok (geometriai formációk) „egzisztálása”, stabilitása bizonyos dinamikai feltételek (például erők egyensúlya) függvénye, vagy, a másik oldalról közelítve a problémát, bizonyos dinamikai egyensúly csak meghatározott geometriai formáció esetén alakul ki. (Valamilyen geometriai-dinamikai struktúrája tulajdonképpen minden fizikai rendszernek — és bizonyos nem fizikai rendszernek is — van.

szikus fizikai példa is mutatja a fizikai struktúrafogalom objektív tartalmának egyrészt dinamikus jellegét,⁷ másrészt azt, hogy *nemcsak aktuális, hanem potenciális elemeket is tartalmaz.*

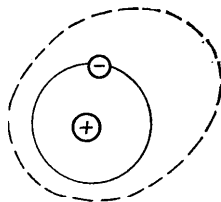
A következő példánk még mindig klasszikus fizikai jelenség, az elektrosztatikus tér. Két pontszerű, ellentétes előjelű töltés elektrosztatikus térének struktúráját a 2. ábra mutatja. Az ábrázolásához használt erővonalakkal kapcsolatban felvetődik a kérdés, hogy milyen realitást lehet ezeknek tulajdonítani. Mivel az kétségtelen, hogy az *erővonalak* nem testi létezők, a fizikai irodalomban (és oktatásban) azt szokták hangsúlyozni, hogy ezek nem is léteznek objektíve, hanem az erőter szerkezetét csupán szemléltetik, ábrázolják. Az — állandónak felfogott, ábrázolt — erővonalak objektív realitása ellen szól az a körülmény, hogy az erőter alapvető (mérhető) fizikai paraméterei, a térerősség és a potenciál, folytonosan változnak, vagyis az erőter kontinuum jellegű. Ennek ellenére úgy véljük, hogy az erővonalak objektív realitásának tagadása a fizikai gondolkodásmódban még mindig jelentős szerepet játszó mechanikai szemléletet tükrözi, melynek egyik igen jellemző vonása, hogy az objektív létezés — esetünkben a fizikai létezés — lényegében a testi létezéssel azonosítja, s a nem testi jellegű fizikai entitásokat csak akkor és annyiban tekinti objektív realitásnak, ha és amennyiben azok testi létezőkkel állnak kapcsolatban.

Nézzük meg azonban, hogy mi történik, ha az elektrosztatikus térbe egy pontszerű töltött ún. próbatest kerül? Az erőterek klasszikus elmélete, valamint az erőterekkel kapcsolatos tapasztalatok egyértelműen mutatják, hogy *a térbe került* — és ott magára hagyott — *töltött próbatest mindig valamely erővonal mentén mozog*, saját előjelétől függően az egyik vagy másik pólus felé. Kétségtelen, hogy az az erővonal, melyen a töltött test mint pályáján mozog, ugyanolyan objektív realitással bír, mint például a bolygópályák, és természetesen rá is áll mindaz, amit a bolygópályákkal kapcsolatban a dinamikus jellegéről, valamint a potenciális és aktuális egységéről mondtunk. Amennyiben a töltött próbatest a tér egy más pontjába kerül, úgy egy másik erővonal mentén fog mozogni, azaz ebben az esetben egy másik erővonal aktualizálódik a próbatest pályájaként. Általában tehát azt mondhatjuk, hogy *az erővonalak nem mások, mint a térben szabadon mozgó töltések lehetséges (potenciális) pályái.* Ha figyelembe vesszük, hogy a mai fizika feladta a klasszikus fizika azon álláspontját, hogy a fizikai mezők (erőterek) forrása, hordozója mindig valamilyen testi létező, s a tereket magukat is önálló fizikai entitásoknak tekinti, úgy elkerülhetetlen az a következtetés, hogy *a fizikai létezés minden esetben az aktuális és potenciális egysége.* Amennyiben pedig ezt elismerjük, semmiképpen sem lehet tovább ragaszkodni egy olyan feltételezéshez, hogy a testiség az anyag konkrét létezésének elengedhetetlen attribútuma, azaz tulajdonképpen a szubsztanciája.

Ismeretes, hogy Engels a dialektikus materialista filozófia kimunkálása során arra a következtetésre jutott, hogy a testiség az anyag egyetemes

⁷ Szükségesnek tartjuk megjegyezni, hogy itt kissé más értelemben alkalmazzuk a *dinamikus* jelzőt, mint a geometriai-dinamikai struktúra esetén. Ott bizonyos geometriai és — szó szerinti értelemben vett — dinamikai mozzanatok egymás mellé rendeléséről volt szó, míg itt a dinamikus jelzővel azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy az általunk körvonalazott struktúrafogalom elsősorban nem *állapot*, hanem *történet*, *esemény* jellegű mozzanatok együttesére utal.

tulajdonságát fejezi ki.⁸ Engels — mint maga is többször hangsúlyozta — tudatosan törekedett arra, hogy filozófiai ítéletei a legmesszebbmenően adekvátak legyenek a kor szaktudományi eredményeinek tényleges tartalmával. S az Engels korabeli — csaknem száz évvel ezelőtti — természettudomány, mint már fentebb szó volt róla, valóban arra inspirálta a tudományos természetontológia kialakítására törekvőket, hogy a testiséget a létezés szubsztanciájának tekintsék. Az elmúlt száz évben azonban a természettudományok területén alapvető változások következtek be. Olyan mozzanatok kerültek előtérbe, melyek ugyan már jelen voltak a klasszikus természetmegismerésben is, de — főként az egy-egyértelmű természetleírásra való törekvés miatt — akkor



3 ábra

háttérbe szorultak. Ilyen mozzanatnak tekinthetjük pl. a potenciális és aktuális egységét a fizikai létezésben, vagy a véletlen kölcsönhatásokat, melyek mint ismeretes, a mikrofizikai megismerés kapcsán tettek szert kivételes fontosságra. Úgy véljük, hogy akik a testiséget ma is az anyag szubsztanciájának tekintik,⁹ az előbb említett és ezekhez hasonló mozzanatokat figyelmen kívül hagyják, s főként emiatt nem tudnak eljutni egy olyan struktúrafogalomhoz, mely a mozgásformák osztályozásának (vagy inkább talán rendszerezésének) elégséges alapjául szolgálhatna, s ezért kénytelenek ragaszkodni az anyagfajta fogalmához.

A mikrofizika legközismertebb geometriai-dinamikai struktúrája a Bohr-féle atommodell (3. ábra), e szerint a pozitív töltésű mag körül kör vagy ellipszis alakú pályákon keringenek az elektronok.¹⁰ Az atomszerkezet klasszikus értelmezése szerint a geometriai-dinamikai viszonyok itt teljesen hasonlóak a bolygómozgáshoz (vagyis a geometriai struktúra stabilitásának feltétele itt is ellentétes irányú erők egyensúlya), azaz mindaz érvényes, amit ott a potenciális és aktuális egységről mondtunk.

Itt azonban még számos, problémánk szempontjából jelentős mozzanatot találunk. Mindenekelőtt a következőt: a legegyszerűbb atom, a hidrogén esetében az egyetlen protonból álló mag körül egyetlen elektron kering, melynek, mint ismeretes, a *potenciális pályák egész sora áll rendelkezésére*. Ha valamilyen módon energiát közlünk vele, gerjesztjük, az új energiaállapotnak

⁸ Engels, F.: *A természet dialektikája*. MEM 20. kötet. Bp. 1963. 364. o.

⁹ Lásd például V. P. Tugarinov: *Az anyag vitás kérdései* In: Некоторые вопросы диалектического материализма, Leningrád 1962. E. F.: Szlopov: *Az anyagfajták és mozgásformák viszonya a természetben*. Voproszi Filozofii 1963/8. sz.

¹⁰ Mai ismereteink szerint nem a mag körül keringő elektronok klasszikus értelemben vett pályájáról, hanem egy sávban való tartózkodásuk valószínűségének eloszlásáról van szó, ez azonban gondolatmenetünk szempontjából még kedvezőbb is, hiszen így már a terminusokban is kifejezésre jut a potencialitás alapvető szerepe.

megfelelően valamely magasabb pályára *ugrik*, s mindaddig ott marad, míg energiátöbbletét le nem adja.

E jelenségből számunkra a következő mozzanat bír különös jelentőséggel. A Bohr-féle atommodell (klasszikus) dinamikai stabilitási feltételei szerint a lehetséges elektronpályák a mag körül kontinuusan helyezkednek el; ezzel szemben a kvantumelmélet és a tapasztalat egybehangzó állítása szerint a valóban lehetséges energiapályák diszkréték, azaz közöttük tiltott zónák vannak. Ez pedig azt jelenti, hogy *e potenciális pályák az atomhéjak kölcsönhatási szintjénél mélyebb szinten objektíve létező mozgásai, kölcsönhatási folyamatok megnyilvánulásai*. S talán ez a leglényegesebb mozzanat a korszerű struktúrafogalom kialakítása szempontjából. Rámutat ugyanis arra, hogy a struktúra potenciális elemei nem pusztán formai vagy logikai lehetőségek, hanem valamilyen — esetleg más kölcsönhatási szinteken létező — aktualitások megnyilvánulásai, azaz a pillanatnyilag éppen nem aktualizálódott potencialitások a fizikai rendszerek létezésének ugyanolyan reális mozzanatai, mint az aktuális komponensek. A vizsgált konkrét esetben tehát a hidrogénatomhoz mint fizikai entitáshoz nem csupán a mag és a körülötte keringő egyetlen elektron (tehát a tárgyi totalitás) tartozik, hanem mindazon potencialitások, melyek a különféle kölcsönhatásokban megszabják a rendszer viselkedését, s — mint a későbbiekben még bővebben látni fogjuk — végeredményképpen a magasabb mozgásszintet jellemző minőségi többlet lényegét alkotják.

Talán nem érdektelen, ha egy konkrét példán, a kvantummechanikai mozgás- (kölcsönhatási) szint példáján részletesen is megvizsgáljuk, mit is értünk azon, hogy az anyag fizikai létezésének adott szintjén fellelhető potencialitás mindig más szinten (vagy szinteken) zajló folyamatok, kölcsönhatások megnyilvánulása. Mint korábban kifejtettük, a kvantummechanikai állapot¹¹ kialakításában (determinálásában) a mikroobjektumok kvázi-individualitását hordozó alapvető kölcsönhatások mellett — velük egyenrangú — lényeges szerepet játszanak a közöttük és környezetük, az úgynevezett háttér közötti kölcsönhatások is. A háttér — melyen legáltalánosabb értelemben a minőségi sokféleségében és változásaiban végtelen anyagi világ egésze érthető, kivéve a szóban forgó objektumot — változásai, oksági kapcsolatai, törvényszerűségei, illetve az adott objektum karakterét meghatározó kölcsönhatási szint alapvető, specifikus törvényszerűségei egymástól determinatíve függetlenek, azaz kölcsönhatásaik véletlenszerűek. Ezért *az objektum viszonylatában a háttérrel való kölcsönhatás minden pillanatban a véletlen kölcsönhatások együtteseként jelenik meg*. A szóban forgó objektum kvázi-individuális jellege természetesen bizonyos mértékig meghatározza, hogy e véletlen kölcsönhatások pillanatnyi együttese hogyan, milyen mélységig befolyásolja az objektum állapotát. Ennek következtében a mikroobjektumok változása, ha nem is egy-egyértelműen, de egy-sokértelműen determinálva van, azaz törvényszerű karaktert mutat. (Éppen ezt tükrözik a kvantummechanikai leírás törvényei.) A mikroobjektum potenciális paramétereinek valószínűségi eloszlása lényegében a környezet (a háttér) egy-sokértelmű determinációs befolyásának „sokértelmű” oldalát tükrözi. Nyilvánvaló, hogy a mikroobjektum állapotának potenciális mozzanatait hordozó véletlen kölcsönhatások a saját szintjükön lehetnek aktuálisak, sőt (esetleg) egy-egyértelműen meghatározot-

¹¹ A kvantummechanikai állapotra vonatkozóan lásd Müller A.: *Kvantummechanika és fizikai világkép*. Akadémiai Kiadó, 1967. 9—11. fejr.

tak is. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a mikroobjektum szintjén mutakozó véletlenszerúségük és potencialitásuk kevésbé reális lenne, mint a más szinten érvényesülő szükségszerúségük és aktualitásuk.¹²

2. Mozgásformák; strukturális szintek

A mozgásformák és a struktúra viszonyát megalapozandó vizsgáljuk tovább az előző fejezetben utolsónak tárgyalt példát, a hidrogénatomot. Láttuk, hogy a protonból és elektronból szerveződött hidrogénatom — éppen kialakult atomi struktúrája következtében — olyan *fizikai* tulajdonságokkal rendelkezik, amelyekkel alkotórészei külön-külön nem rendelkeztek (pl. fényelnyelés és kibocsátás, polarizálhatóság, illetve dipólmomentum stb.). Az atomi struktúra azonban még ezeken túlmenő *lehetőségeket*, a *kémiai* viselkedés *lehetőségeit* stb. is tartalmazza. A hidrogén- — és természetesen minden más — atom az atomoknak a fizikain túlmutató, a molekuláris mozgásszinten karakterisztikus kémiai viselkedésnek és a kémiai mozgásforma vele együtt megjelenő törvényszerúségeinek objektív alapjául is szolgál.

Most megkísérélhetjük, hogy az alapvető kérdésre válaszoljunk: mi az a többlet, ami az 1. álláspont képviselői által a magasabb rendű mozgásforma hordozójául feltételezett speciális anyagfajtában van, s végső fokon helytelenné és kilátástalanná teszi a mozgásformák *mechanisztikus* redukálását egy feltételezett legalapvetőbb formára? Az elemzett példák azt mutatják, hogy a bonyolultabb struktúra nemcsak több aktuális kölcsönhatást, hanem új potenciális faktorokat, új lehetőségeket is tartalmaz, s ezekben az új típusú kölcsönhatásokban megfelelő új törvényszerúségek is fellépnek. *Valamely rendszer tehát nemcsak tárgyi komponensekből áll, hanem viszonyokból is — s mindezek együttesen alkotják a rendszer struktúráját.* Látható, hogy felfogásunkban a struktúrafogalom az adott objektumoknak vagy rendszer típusoknak nem csupán a szó szerelmében vett *szervezetére* utal, hanem sokkal inkább az anyag konkrét létezési módjainak átfogó tartalmára.¹³

Újból hangsúlyozni szeretnénk azt is, hogy az általunk itt körülírt struktúra alapvetően dinamikus jellegű, hiszen a legegyszerűbb struktúraelemek, például a mechanikai mozgásokban szereplő pályák is csak *folyamatként* egzisztálnak, aktualizálódnak. Más szóval: a struktúra nem azonosítható az *állapottal*, kiváltképp nem a klasszikus fizikában leírt állapottal, melyen a pillanatnyilag aktuális effektív paraméterek bizonyos együttesét értették, hanem a potenciális és az aktuális mozzanatok mellett magában foglalja potencialitások aktualizálódásának folyamatát is (lásd például a bolygópályáknál mondottakat).

Az „anyagfajta” terminust csak akkor tartjuk elfogadhatónak, ha az egyes „anyagfajták” közötti minőségi különbségen a fenti értelemben vett strukturális különbséget érti, nem pedig valamiféle „szubsztanciális” különb-

¹² Az élettelen természetben uralkodó determinizmusra vonatkozó nézeteinket *Néhány gondolat a marxista determinizmus koncepcióról* c. vitacikkünkben fejtettük ki. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.

¹³ A rendszer és az alkotórész komplementer viszonyáról de Broglie már húsz évvel ezelőtt az itt kifejtetthez hasonló struktúrafelfogást dolgozott ki. L. de Broglie: *Sur la complémentarité des idées d'individu et de système. Dialectica* 1948. 2. köt. 4/4. száma.

séget. Már csak azért sem, mert ez utóbbi felfogással kapcsolatban azt az igen zavarba ejtő ellenvetést lehet tenni, hogy ha például adott esetben a kémiai mozgászintre épülve valahol megjelennek az életjelenségek — a biológiai mozgásforma és természetesen az ennek hordozójaként szolgáló „biológiai anyagfajta” —, honnan származik ez utóbbiaknak a kémiai anyagfajtához képest szubsztanciális többlete. Két válasz lehetséges: vagy valamiféle anyag kívüli teremtő erőt tételezünk fel (*vis vitalis* stb.), ami a materialisták számára nyilvánvalóan elfogadhatatlan, vagy pedig azt tételezzük fel, hogy a szubsztanciális többletet maga a kémiai mozgásforma „*hozza létre*”. A két felfogás azonban csak látszólag különbözik: igaz ugyan, hogy az utóbbi anyagi tényezőkkel operál, de mindkét esetben egyaránt anyagi szubsztancia *keletkezéséről* (illetve a fordított folyamat esetén megszűnéséről) van szó, ami összeegyeztethetetlen az anyag örökkévalóságáról szóló feltételezéssel, amely nélkül pedig nincs következetes materializmus.

3. Az anyag filozófiai fogalma és konkrét létezési módjainak struktúrája

Végső soron tehát inkább azzal a (2.) felfogással értünk egyet, amely szerint az egyes mozgásformák „anyagi” vonatkozásban visszavezethetők a mai ismereteink szerint legalapvetőbb elemirész-fizikai formára, strukturális vonatkozásban viszont minőségi különbség van közöttük. Ezen általános egyetértésen belül szükségesnek tartjuk néhány fogalommal, illetve viszonyal kapcsolatos felfogásunk részletesebb kifejtését.

Mindenekelőtt: ha az *anyag* filozófiai kategória a létező valóság totalitásának megjelölésére,¹⁴ úgy legáltalánosabb ontológiai értelemben *minden* dolog — egyenrangú komponensként — az anyag fogalma alá tartozik. Így az anyagfogalom csakis ezen az általánossági szinten használható relevánsan, ezért helytelenítettük az *anyagfajta* kategória használatát az egyes mozgásformákkal kapcsolatban, és ezért tettük idézőjelbe az anyagi megjelölést az előző bekezdésben is. Ha ugyanis következetesen ragaszkodunk a filozófiai anyagfogalom fenti értelmezéséhez — s a magunk részéről úgy véljük, hogy csakis ezen az alapon lehet egy következetes monista materializmust kialakítani —, úgy az a tény, hogy még az élőlények sem mások, mint (igen nagy számú) elemi részecskék és fizikai mezők igen bonyolult együttesei, valójában nem jelent anyagi visszavezethetőséget, hiszen a magasabb mozgásforma kétségtelenül tartalmaz olyan *viszonyokat, kölcsönhatásokat, erőket, törvényszerűségeket* stb., melyek az alacsonyabb szinteken nem léteznek, s ugyanakkor — ugyancsak a fenti anyagfogalomnak megfelelően — az anyagfogalommal jelölt totalitás részei. Hogy e fenntartás ellenére mégis inkább a fizikalizmus álláspontjával értünk egyet, annak oka az, hogy ez a felfogás a strukturális visszavezethetlenséget hangsúlyozza, márpedig a *struktúra* a fentebb kife-

¹⁴ Természetesen tudatában vagyunk annak, hogy az ilyen filozófiai anyagfogalom a konkrét megítélés — empirikus megalapozás, verifikáció — számára eléggé megfoghatatlan, ezért „az anyag = a létezők totalitása” kijelentést nem a filozófiai anyagfogalom definíciójául, hanem a dialektikus materialista filozófia alapvető axiómájául, az anyag terminust pedig mint primitív fogalmat vezettük be. A filozófiai anyagfogalommal kapcsolatos felfogásunkat *A dialektikus materializmus anyagfogalma és a modern fizika* c. tanulmányunkban fejtettük ki. *MM Tájékoztató* 1966/4. sz.

tett álláspontunk szerint az *anyag konkrét létezési módjainak totális jellemzésére szolgáló fogalom*, s mint ilyen a filozófiai anyagfogalomnál alacsonyabb általánossági szinten releváns. Véleményünk szerint ez utóbbi a döntő mozzanat.

Még egy megjegyzést kell tenni az egyes mozgásformák „anyag hordozójával” kapcsolatban. A fentebb körvonalazott filozófiai anyagfogalom szemzögéből teljesen elhibázott az anyag összes ismert (és még ezután megismerendő) *konkrét megnyilvánulási formáiról* mint hordozóról beszélni. Ez ugyanis az anyag fogalmával jelölt totalitáson kívül még valami alapszubsztancia feltételezése lenne, azaz a világ indokolatlan megkettőzése. A legkézenfekvőbb az a feltevés, hogy valamely szint folyamatainak, történéseinek hordozója az alsóbb, illetve a környező szintek tárgyainak, eseményeinek, kölcsönhatásainak stb. az *együttese*. Ezek az emberi megismerés adott szintjének megfelelően mindig jól megragadhatók az empirikus megalapozás számára, s így mentesek az anyagfajta fogalomban fellelhető miszticizmustól.

Az eddigiek után talán nem meglepő, hogy saját felfogásunkkal erősen rokon gondolatokat vélünk felfedezni Rádi Péter idézett tanulmányában. Mindenekelőtt azt, hogy a mozgásforma, struktúra és kölcsönhatás terminusokat igen szoros egységben — helyenként csaknem szinonim értelemben — használja. Rádi e törekvéseivel kapcsolatos messzemenő egyetértésünk elenére legyen szabad egy-két ellenvetést tennünk. Mint tanulmányában egy helyen kifejti,¹⁵ ő a kölcsönhatás evidens dinamizmusa mellett a struktúrát lényegében statikus fogalomnak tekinti, ami véleményünk szerint ellentmond saját struktúra-meghatározásának, mely szerint „A struktúra nem más, mint elemek és kölcsönhatásaik rendszere”.¹⁶ Ez a meghatározás teljesen összhangban van a fentebb kifejtett koncepciónkkal, ha a kölcsönhatás terminust olyan általános értelemben használjuk, hogy a potencialitások, s aktualizálódási folyamataik is beleférjenek. Ilyen felfogásban a par excellence dinamikus komponensekből felépülő struktúra sem tekinthető „a kölcsönhatások eredményei statikai kifejezésének”, sokkal inkább az adott rendszer (vagy rendszertípus) minőségi totalitása kifejezőjének, mely minőségi totalitás a rendszernek mint egésznek más rendszerekkel — más kölcsönhatási szintekkel — kapcsolatos „viselkedését” determinálja.¹⁷ (Erre vonatkozó konkrét példát az atomi struktúra és a kémiai mozgás viszonyának elemzésénél látunk.)

Másik megjegyzésünk Rádi anyagfajta terminusát érinti. Ha ugyanis a struktúra az elemek és kölcsönhatásaik rendszere, mint Rádi az idézett helyen meghatározza, akkor mi marad még, ami *ugyanezen általánossági szinten* még egy terminus használatát indokolja — „Anyagfajtan sajátos struktúra és sajátos mozgásforma egysége alkotta konkrét különös totalitást érték.”¹⁸ Rádi különben már az előbb idézett helyen is hangsúlyozza, hogy az anyagfajta, a mozgásforma és a struktúra a különösség azonos fokát képviseli. Ez esetben pedig a struktúra, mely az adott szint „dologi” és „viszony” entitásainak totalitását jelenti, nyilvánvalóan betölti az adott konkrét létezési forma, vagyis az adott szinten funkcionáló mozgásforma „hordozójának” szerepét, s ilyenformán — véleményünk szerint — a struktúra kategóriával egy adott konkrét szint mind ontológiai, mind pedig gnoszeológiai vonatkozásban ma-

¹⁵ Rádi P.: *id. cikk* 395. o.

¹⁶ *Uo.* 372. o.

¹⁷ Ezzel a felfogással, ha jól értettük gondolatmenetét, minden bizonnyal Rádi Péter is egyetért.

¹⁸ Rádi P.: *id. cikk* 372. o.

radéktalanul átfogható (értelmezhető, leírható). Úgy tűnik, hogy e kategóriák mellett az anyagfajta fogalom használata egy olyan felfogást tükröz, mely szerint a konkrét különösség fokán is „megjelenik” az anyag mint olyan a maga érzékileg megfoghatatlan általánosságában. Az anyagfajta terminus problematikus voltát mutatja egyébként az is, hogy a struktúra és mozgásforma egységbe foglalásán túlmenő meghatározást Rádi sem tudott adni róla.

A fenti (és még néhány itt nem érintett) probléma ellenére szimpatikussá teszi számunkra Rádi felfogását az is, hogy a mozgásformákat és kölcsönhatási szinteket — vagyis a létezők objektíve különböző szintjeit — nem akarja erőszakoltan egybekapcsolni. Tudomásul veszi a modern természettudományok eredményei alapján, hogy a fizikai vagy kémiai mozgásforma nem köthető egyértelműen az atomok vagy a molekulák szintjéhez, inkább csak az egyes struktúrátípusokhoz. Így lényegében sikerül neki megoldani minden mozgásforma-osztályozás egyik nagy problémáját, a fizika és kémia viszonyának tisztázását, s a *mozgásfajta* fogalmának bevezetésével lehetővé teszi a korábbi lineáris osztályozások szoros kötöttségének feloldását is.

4. Néhány kiegészítő megjegyzés

Az anyagi világ fizikai struktúrájáról fentebb elmondottakat szükségesnek látjuk néhány olyan megjegyzéssel kiegészíteni, melyek részben struktúrafelfogásunk fizikán túli kiterjesztésének lehetőségére utalnak, részben pedig néhány eddig nem említett, de problémánk szempontjából lényeges nézetet érintenek.

Mindenek előtt felvetődhet az a kérdés, hogy vajon az anyagfajtának mint a különböző mozgásformák speciális anyagi hordozójának eliminálása nem jelenti-e egyben az anyag eliminálását is filozófiánkból, vagyis a következetes materializmus feladását. Úgy véljük, hogy az anyagi világ fizikai struktúrájának tárgyalásakor (lásd az 1. és a 2. fejezetet) lényegében már választ is adtunk erre a kérdésre, ezért itt részletezés helyett csupán röviden összegezzük a fenti problémát érintő nézeteinket, illetve érveinket.

a) Az említett fejezetekben kialakított struktúrafogalom — mely az adott rendszer (vagy rendszertípus, illetve kölcsönhatási szint) tárgyi és kontinuum jellegű entitásai mellett egyenrangú elemekként magában foglalja ezek viszonyait, objektíve reális lehetőségeit (potencialitásait), valamint az adott szint törvényszerűségeit is —, mint hangsúlyoztuk, nem csupán a formai viszonyoknak, hanem — mégpedig alapvetően — az adott konkrét különös totalitásának megjelölésére is szolgáló kategória (s mint ilyen ontológiai jellegű). Így ez a struktúra — pontosabban az alsóbb, illetve környező kölcsönhatási szintek struktúrája — a mozgásformák hordozójának funkcióját is betölti, illetve pontosan: ő maga a mozgásforma.

b) Nyilvánvaló az is, hogy itt nem csupán az anyagfajta kategóriának a struktúra kategóriával való formális helyettesítéséről van szó, hanem a filozófiai anyagfogalommal kapcsolatos koncepciónk (lásd a 14. lábjegyzetet) következetes érvényesítéséről, amennyiben nem tartjuk megengedhetőnek, hogy az anyag fogalmát más értelemben használjuk mint „az anyag = a létezők totalitása”. Más szóval: a struktúra fogalom itt kifejtett értelmezésével és használatával azt kívánjuk hangsúlyozni, hogy az anyag konkrét létezési módjairól szóló ismereteink a filozófiai anyagfogalomnál alacsonyabb

általánossági szinten funkcionálnak, ahol — ellentétben az anyag filozófiai fogalmával, melyet primitív fogalomnak tekintünk — megköveteljük, hogy a hipotézisekben alkalmazott fogalmak, törvények, viszonyok objektív tartalma az (empirikus vagy teoretikus) emberi megismerés számára (elvileg) mindig hozzáférhető legyen. Megítélésünk szerint a fenti struktúrafogalom eleget tesz ennek a követelménynek, ellentétben az anyagfajta fogalmával. (Feltételezve, hogy a fizikainál magasabb rendű kölcsönhatási — mozgási — szinteken is alkalmazhatónak bizonyul. E tekintetben biztató, hogy sok tekintetben rokon fejtegetéseit — úgy tűnik — sikeresen alkalmazza a kémiai és biológiai különösség szintjén is például Rádi Péter,¹⁹ s hogy a pszichofizikai probléma természetontológiai tárgyalásában Márkus György szemléletmódja is jelentősen alátámasztani látszik koncepciónkat.)²⁰

A következő probléma, mellyel röviden foglalkozni kell, az anyagi világ egészének struktúráját érintő általánosítás lehetősége. Az anyagi világ fizikai struktúrájára vonatkozóan fentebb kifejtett koncepció alapján mit mondhatunk az anyagi világ struktúrájáról általában? (Néhány olyan általánosságú konklúzió felvázolásáról van tehát szó, melyek nem kapcsolódnak egyik konkrét létezési módhoz, kölcsönhatási szinthez vagy mozgásformához sem.)

a) Az anyagi világ struktúrájának általános vonása, hogy a kvantitatíve is megragadható kölcsönhatásokon kívül elemei közé tartoznak az úgynevezett „viszony”-mozzanatok is, melyek egy konkrét struktúra esetén (egy konkrét minőség vagy viselkedésmód kialakításában) alapvető szerepet játszanak, az adott rendszert vagy rendszertípust lényegi módon jellemzik, de nem hozhatók egyértelmű megfelelésbe a kvantitatív kölcsönhatások egyikével, illetve véges halmazukkal sem. Az általunk korábban említett kategóriák közül tipikusan „viszony” jellegűnek tekintjük például a véletlent, mely *egy adott kölcsönhatásnak a jellege egy meghatározott vonatkozásban* (például egy elektron számára véletlen, hogy adott esetben a mérőberendezésben mint korpuszkulát vagy mint hullámot regisztráljuk-e). E „viszony”-mozzanatok döntő tulajdonsága, hogy „*van-nincs*” jellegűek, azaz például egy kölcsönhatás adott fizikai rendszer vonatkozásában vagy véletlen, vagy nem (tehát a véletlen viszony vagy van, vagy nincs), s az adott esetben megmutatkozó véletlen jellege nem érinti (esetleges) szükségyszerű voltát más vonatkozásban (és viszont); véletlen vagy szükségyszerű jellege tehát *az adott vonatkozásban élesen meghatározott*. Azért hangsúlyozzuk itt a „*van-nincs*” jelleget, mert önmagában a viszonyjelleg a kvantitatíve megragadható kölcsönhatásokat is jellemzi, hiszen például egy fizikai rendszer kinetikai energiája a vonatkoztatási rendszertől függő. Míg azonban az utóbbi kölcsönhatás típusok a „*van*” szituációban a legkülönbélebb értékeket vehetik fel, addig a „viszony” mozzanatok „*van*” szituációja mindig *egy meghatározott totalitást, teljességet jelent* (vagyis nem valamely rendszer paraméter jellegű tulajdonsága, mely a különböző vonatkoztatási rendszerekben különböző értékeket vehet fel, hanem olyan mozzanat, mely két rendszer — két objektum — viszonyát a maga totalitásában jellemzi).

b) Ugyancsak általános vonása, az anyagi világ struktúrájának, hogy az (aktuális és potenciális) kölcsönhatások egy adott rendszer vonatkozásában

¹⁹ Uo.

²⁰ Márkus Gy.: *Az észlelés és a pszichofizikai probléma. Magyar Filozófiai Szemle* 1968/2. sz.

egy szükségszerű és egy véletlenszerű szegmentumra oszlanak. Az anyagi világ struktúrájának e mozzanatát azért érezzük jelentősnek, mert a mozgásformák objektív elhatárolódásában döntő szerepet játszik az, hogy az adott szinthez tartozó rendszerek „viselkedésében” a szükségszerű vagy a véletlenszerű kölcsönhatások dominálnak-e?²¹ (Láttuk, hogy például a bolygó-pálya esetén a potenciális helyek egyben szükségszerű jelleggel is bírnak, míg például ha a kvantummechanikai rendszerek lehetséges állapotai közül egy véletlenszerűen megvalósul — aktualizálódik —, úgy a többi aktualizálódási valószínűsége szükségszerűen zérussá válik.)

c) Végül, az anyagi világ struktúrájának általános vonásaihoz sorolhatjuk a potencialitás és aktualitás egységét, vagyis azt, hogy minden konkrét anyagi rendszer potenciális és aktuális elemek egysége. A fizikai létezés vonatkozásában már bőszégesen argumentáltuk ezt. Bár jelen tanulmány célkitűzéseinek korlátozott volta és a megfelelő szakmai ismeretek hiánya miatt részletes kiejtésre nem vállalkozhatunk, úgy véljük, hogy potencialitás és aktualitás egysége jellemzi például az élőlényeket is, hiszen — meghatározott szempontból — talán minden organizmus jellemezhető a fizikai-pszichikai struktúrája által determinált lehetséges és megvalósult viselkedések (a külső ingerekre való reagálási lehetőségei, alkalmazkodási lehetőségei stb.) együttesével is.

Ami a tárgyalt problémakört — nevezetesen a struktúra ontológiai-ismeretelméleti szerepét — érintő nézeteket illeti, egy dologra szeretnénk kitérni. Igen sok — és lényegében sok szempontból nem alaptalan — bírálattal illették a marxista filozófusok Einsteint és Heisenberget (valamint más filozófálgató fizikusokat is) azért, mert az anyag helyett a struktúrát, sőt az anyagi világ objektív struktúrája helyett az ezt leíró matematikai struktúrát alapvető kategóriának értelmezik. Nyilvánvaló, hogy ez számunkra elfogadhatatlan álláspont,²² mégis úgy véljük, hogy a filozófiai torzulások (és torzítások) ellenére Einstein, Heisenberg és mások „strukturalista” törekvéseinek ösztönzője valójában egy nagyon is mély és világos problémameglátás, nevezetesen a struktúrafogalomnak a modern természetontológiában (illetve természettudományi világképben) játszott alapvető szerepének felismerése. Hasonló ez a szituáció, mint amilyennel a kvantummechanika Born-féle valószínűségi értelmezésénél találkoztunk, mellyel kapcsolatban a filozófiai „konklúziók” során egyesek egészen az elektron szabad akaratát proklamáló badarságig jutottak, ám a lényeg mégis csak a véletlen kölcsönhatások mikrofizikai szerepének felismerése volt. Meggyőződésünk, hogy a marxista filozófusoknak az idealista „természetfilozófia” következetes bírálatával egyenrangú fontosságú feladata az e „természetfilozófiákban” felvetett mély és időszerű problémák marxista módon való kidolgozása, megválaszolása is.

²¹ A makro- és mikrofizikai szintek objektív minőségi különbségére vonatkozóan lásd Müller A.: *Kvantummechanika és fizikai világkép*. Akadémiai Kiadó, 1967. 9. fejr.

²² Jól ismert Heisenberg filozófiai „fejlődése”, aki nem utolsósorban az itt tárgyalt strukturalista szemlélet következtében jutott el a pozitivizmustól egy platóni jellegű objektív idealizmushoz. Erre vonatkozóan lásd például Biró G.: *Megjegyzések a fizikai idealizmus történeti periodizációjához. Építőipari és Közlekedési Műszaki Egyetem Tudományos Közleményei* 1964/1. sz., Hársing L.: *A fizikai idealizmus mai formájának ismeretelméleti forrásai*. Uo. 1964/6. sz.

МАТЕРИЯ, СТРУКТУРА, УРОВНЯ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

А. Мюллер

Одно из главных препятствий успешного решения проблем, связанных с отношением и систематизацией форм движения, состоит в том, что исследователи до сих пор используют понятие структуры в узком смысле, заимствованном из классической физики, механики, отождествляя его с понятием пространственной структуры. На основе анализа физических примеров автор показывает, что современное понятие структуры помимо пространственной структуры включает в себя также и динамические соотношения, закономерности, актуальные и потенциальные взаимодействия и т. д. данных, низших и окружающих уровней, и — в принципе — всегда доступно для теоретического или эмпирического человеческого познания. На основании этого становится, таким образом, излишним понятие «вида материи», всегда содержащее определенные неуловимые, метафизические элементы, как категория «носителя» формы движения.

Заключительная часть работы посвящена анализу возможностей обобщения понятия структуры, сформулированного на основе физического познания.

MATTER, STRUCTURE, LEVELS OF INTERACTIONS

A. Müller

One of the chief obstacles to the successful solution of the problems concerning relationship and systematization of forms of movement consists in the interpretation by the researchers of the structure in its narrow sense derived even now from classical physics and mechanics. The author shows by reason of the analysis of physical examples that the modern concept of structure contains over and above the structure in space, dynamic relations, regularities, actual and potential interactions etc. of the inferior and surrounding levels, too, and is — in principle — always accessible to theoretical and empirical human cognition. So the category of „sort of matter” containing always certain inconceivable metaphysical elements as „carrier” of the form of movement becomes superfluous.

The concluding part of the paper discusses the possibilities of generalization of the concept of structure constructed on the strength of physical cognition.

A hegeli ítéletelmélet fejlődése

KONCZ ILONA

I. A Jénai logika (1804)

Hegel napjainkban is legkorábbinak ismert s csak a század elején megtalált logikai műve, a *Jénai logika* második kiadásának bevezetőjét Georg Lasson a következőkkel zárja: „Hegel nagy logikájának még a legnagyobb mértékben szüksége van eredete felderítésére. Minthogy az újabb filozófia ilyen fő- és alapvető műve előfutárának ismertté válásával új megvilágításba kerülhet, valamint történeti és rendszertani megértése is előrehaladhat — nem hiábavaló fáradság Hegel *Jénai logikájának* tanulmányozása.”¹ Ha e megállapítás érvényességét a hegeli ítéletelmélet fejlődése szempontjából vizsgáljuk, akkor legelőször az tűnik fel, hogy Hegel e valószínűleg első logikai rendszerében az ítéletek tárgyalásának egészen más sorrendjét találjuk, mint a *Logika tudományában*:

Jénai logika

Univerzális, partikuláris, szinguláris és hipotetikus ítélet;
negatív, limitatív és diszjunktív ítélet;
ún. „beteljesedett” (vollendetes) ítélet.

A logika tudománya

Pozitív, negatív és limitatív ítélet;
szinguláris, partikuláris és univerzális ítélet;
kategorikus, hipotetikus és diszjunktív ítélet;
asszertórikus, problematikus és apodiktikus ítélet.

Fontos körülmény az összehasonlítás szempontjából az, hogy mindkét logikában az egyes kategóriák, így természetesen az egyes ítéletek is, szükségszerűen következnek egymásból, tárgyalásuk sorrendje egyben fejlődési sorrend. Annál különösebbnek tetszhet, hogy (amint ez összehasonlító felsorolásunkból kiderül) bármely tetszés szerint kiválasztott ítéletfajtából (amennyiben egyáltalán szerepel mindkét műben) más ítéletfajta következik a *Jénai logikában* és ismét más *A logika tudományában*. Így pl. az általános ítéletből a *Jénai logikában* a partikuláris, *A logika tudományában* a kategorikus ítéletet vezeti le Hegel; a hipotetikus ítéletből az előbbiben a negatív, az utóbbiban a diszjunktív ítéletet stb. Az összehasonlítás mindkét műben gyanússá teheti az ítéletek egymásutánjának szükségszerűségét, azt a benyomást keltve, hogy ez egyik munkában sem maguknak az ítéleteknek a természetes fejlődési ritmusa, hanem kizárólag a filozófus agyának terméke. Ez lenne tehát „az új

¹ Hegel: *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. Aus dem Manuskript herausgegeben von Georg Lasson. Meiner, Leipzig 1923. A továbbiakban csak az oldal-szám megadásával idézzük.

megvilágítás” eredménye, a „haladás a történeti és rendszertani megértésben”, amelyet az előfutár felfedezése ad az életmű delén keletkezett nagy alkotáshoz? Melyik ítéletelmélet mármost az igazi, illetve tarthatjuk-e valamelyiket is annak? — Az ifjúkori mű első pillantásra meglehetősen nyugtalanító, mondhatni kompromittáló tényezőnek tűnik az érett alkotás szempontjából, legalábbis ami az ítéletelméletet illeti. Mintha igazolná a hegeli logikával kapcsolatban tapasztalható elmarasztaló ítéletet, szemben, mondjuk, *A szellem fenomenológiájának* általánosan elismert értékeivel.

Felvetődik azonban a kérdés, mennyiben jogos, hogy ekkora jelentőséget tulajdonítunk a *Jénai logikának*, amelyet Hegel maga nem a nyilvánosság számára írt, s amely kéziratban sem maradt ránk teljes egészében. A kézirat első oldalai ugyanis elvesztek, pedig ezeken Hegel bizonyára ismertette művének alapkoncepcióját, ami jelentős segítség lehetett volna az eléggé nehezen olvasható mű megértésében. De a logika rendszeres kifejtése maga is csonkán, a minőségről szóló fejtegetésnek csak mintegy a derekától fogva maradt ránk. Annyi azonban bizonyosnak látszik, hogy a teljes kézirat is a minőség tárgyalásával kezdődött, s így, jöllehet a kéziratban számolnak még kisebb hiányokkal, végeredményben mégis előttünk van Hegel első teljes logikai rendszere.

Ebben, s ez elsősorban fontos számunkra, rendkívül markáns és viszonylag részletesen kifejtett (tehát puszta vázlatnak semmiképp sem tekinthető) ítéletkoncepció található, az ítéletek dialektikus-logikai kifejtésének első kísérlete, amely mindenképpen haszonnal vethető össze a „nagy” logika ítéletkoncepciójával.

Utóbbinak semmiképp sem biztosít eleve előnyt az összevetésben az, hogy Hegel „érett” korszakában (1812—16) keletkezett. Hiszen ismeretes az a fel fogás, amely szerint Hegel ifjúkori írásaiban számos olyan értékes gondolat és eredmény található, amelyek a későbbi művekben sajnálatos módon veszendőbe mentek. Georg Lasson is ezzel indokolja többek között a *Jénai logika, metafizika és természetfilozófia* tanulmányozásának fontosságát.

Hegel különböző ítéletkoncepcióinak megítéléséhez másfajta alapra van tehát szükségünk. Ez az alap véleményünk szerint megtalálható a hegeli életműben magában.

„A filozófiai tétel, mivel tétel, azt a véleményt kelti, hogy az alany és állítmány közönséges viszonyával és a tudás megszokott magatartásával van dolgunk. Ezt a magatartást és a reá vonatkozó véleményt semmivé teszi a tétel filozófiai tartalma . . .”² Ebben *A szellem fenomenológiájából* származó idézetben nem kisebb dolgot mond ki Hegel, mint azt, hogy az ítélet formája és tartalma között összefüggés van, s hogy ebben az összefüggésben a tartalomnak van döntő szava a formával szemben. Véleményünk szerint Hegelnek ezt a megállapítását központi hely illeti meg az ítéletek minden lehetséges dialektikus-logikai rendszerében. Kézenfekvő tehát, hogy amikor a következőkben Hegel saját ítéletkoncepciójának változásait vizsgáljuk, akkor a különtöző változatok értékét éppen ennek a megállapításnak az alapján ítéljük meg.

Tekintettel a fenti *Fenomenológia*-idézet nagy jelentőségére, bizonyára nem lesz érdektelen, ha röviden foglalkozunk tartalmának Hegelnél fellelhető első változatával is. Az alany és az állítmány „közönséges” viszonyáról

² Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai Kiadó 1961. 41 o.

— mint ezt Erich Heintel kimutatta³ — ifjúkori teológiai írásaiban⁴ állapítja meg először Hegel, hogy nem alkalmas a dolgok „eleven lényegének” a kifejezésére. A számunkra legfontosabb gondolatmenet *A kereszténység szelleme és sorsa* c. 1799-ben keletkezett, a *Jénai logikát* mintegy 5 évvel megelőző írásban található. Ebben Hegel Jézus tanítását és szerepét elemzi a dialektika akkor már meglehetősen fejlett eszközeivel. Jézus személyében az isteni és az emberi egyesülnek, állapítja meg. Az értelem azonban, vagyis „a reflexió, amely az életet szétzúzza”, nem tudja megragadni ezt az ellentmondásos egységet, hanem elszakítja egymástól az ellentéteket, s így teszi meg őket ítélet-állítványoknak. Abban az ítéletben pl., amely szerint „Jézus ember”, az „ember” pusztá „fogalom, valami gondolt; és az Emberfia itt az ember fogalmának alárendelt; Jézus — ember, ez tulajdonképpeni ítélet, a predikátum nem lényeg, hanem általános . . .”⁵ Hegel a „fogalom” kifejezést itt az „értelmi fogalom” jelentésében használja, a „tulajdonképpeni ítélet” pedig a később *A szellem fenomenológiájában* szereplő „közönséges” (azaz a megszokott, hagyományos) ítélet öse. Hegel kifogása tehát a „tulajdonképpeni ítélet” ellen az, hogy állítmánya csak gondolt, értelmi fogalom, s az alanyt az absztrakt (hiszen a lényeggel szembeállított!) általános predikátum alárendeli magának. A „tulajdonképpeni ítélet” így formájánál fogva nem alkalmas „a véges és végtelen összefüggésének a megragadására, mert ez az összefüggés az élete maga”,⁶ hanem csupán az értelem „halott” tartalmainak a kifejezése.

Ezt az elégedetlenséget tekinthetjük a *Jénai logika* ítélettana közvetlen előzményének. *A szellem fenomenológiája* szerint pedig, amely mintegy öt év elmúltával követi a *Jénai logikát*, mint láttuk, az ítélettartalom és -forma egységében a (filozófiai) tartalomé a meghatározó szerep.

Hogyan illeszkedik bele ebbe a keretbe, amelyet egy *dialektikus* ítéletelmélet megszületése szempontjából rendkívül kedvezőnek mondhatunk, az első rendszeresen kifejtett logika? Következő fejtegetéseinkben erre a kérdésre keresünk választ a *Jénai logika* ítéletelméletének részletes elemzése során.

1. Az ítéletelmélet rendszertani helye

(*Szubjektum és objektum azonossága a Jénai logikában*)

A *Jénai logika* szerint az ítélet a fogalom ellentmondásos egységének a felbomlásából születik; benne a fogalomban még egyesítettek — a különös és az általános — önálló kategoriális létezésre tesznek szert. Hegel szerint azonban mindez csak azért történik, hogy a különböző ítéletfajták dialektikus egymásutánja végül olyan gondolkodási formát hozzon létre, amelyben a fogalom elveszett egysége ismét helyreáll: a következtetést. Nagy általánosságban véve tehát a fogalom, az ítélet és a következtetés már a *Jénai logikában* is éppúgy egyazon fejlődési sor egymás után következő láncszemei, mint Hegel későbbi logikai koncepcióiban. A logika egészében elfoglalt helyük viszont a két munkában más és más.

³ Erich Heintel: *Der Begriff des Menschen und der „spekulative Satz“*. Hegel-Studien 1. köt. 1961.

⁴ *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.

⁵ *Uo.* 309. o.

⁶ *Uo.*

A fogalom, az ítélet és a következtetés a gondolkodás szféráját, illetve a fejezet címe szerint a *gondolkodás viszonyát* reprezentálják a *Jénai logikában*. A megelőző fejezet *A lét viszonya* címet viseli, és a szubsztancia, az okság, valamint a kölcsönhatás kategóriáit tárgyalja. A gondolkodás és a lét viszonya együtt teszik ki az egész *Jénai logika* második részét, míg *Az egyszerű vonatkozás* című első rész a minőség és mennyiség dialektikus-logikai elemzése. A harmadik rész címe: *Arány*; tartalma pedig a definíció, a felosztás és a megismerés. Mindez már nem sokban emlékeztet *A logika tudománya* vagy az *Enciklopédia* I. részének tartalmi beosztására. Hermann Schmitz, egyike azoknak a keveseknek, akik a *Jénai logikával* érdemben foglalkoztak, erről a következőket írja: „A *Jénai logika* . . . az egyszerű vonatkozásról, a viszonyról és az arányról szóló három fejezetből áll. Ezek a kevésbé sikerült elnevezések a fogalom fejlődésének három fokát képviselik, amelyek körülbelül megfelelnek a későbbi *Logika tudománya* lét-lényeg-fogalom sorrendjének.”⁷ A két logikai felosztás egymásnak való illetén megfeleltetése, amennyiben helytálló, közelebbi tárgyunk, az ítélet szempontjából nem kevesebbet jelentene, mint azt, hogy ez (természetesen a fogalommal és a következtetéssel együtt) a *Jénai logikában* a lényeg tanában kerül tárgyalásra. Ezzel szemben ismeretes, hogy *A logika tudományában* és az *Enciklopédiában* a gondolkodás formáiról szóló fejezetek a szubjektív logikának, azaz a fogalom tanának részei.

H. Schmitz szerint a lét és a gondolkodás viszonyai, ahogyan a *Jénai logikában* tárgyalásra kerülnek, fontos közös jellemvonásuk alapján feleltethetők meg Hegel későbbi logikai rendszerei lényegtanának, ti. azon az alapon, hogy a bennük szereplő meghatározottságokon (szemben az „egyszerű vonatkozás” címszó alatt tárgyaltakkal) „bizonyos mértékig már az ellentétükre való vonatkozás is tétélezett” ugyan, de ezek a meghatározottságok még nem „ellentétekből egyéolvasztott egészek”, mint az „arány” címszó alá tartozók. Utóbbiak ezért a minőségi többletért Schmitz szerint már a fogalom tanához sorolhatók.

Véleményünk szerint a *Jénai logika* speciális problematikája miatt a későbbi felosztásokkal való párhuzamba állítása alig mond valami lényegeset, ha egyáltalán végrehajtható. A tárgyunk szempontjából legfontosabb *gondolkodási formák* birodalmának az egész rendszerben elfoglalt helyét illetően mindenesetre aláhuzza azt a tényt, hogy azok nem a harmadik, tehát a hegeli dialektikának már a jénai korszakban is meglévő sajátossága szerint az összefoglaló, az ellentéteket megszüntetve-feloldó-egyesítő szakasz kategóriái, hanem a második szakasz fő ellentétének (lét-gondolkodás) egyik oldalát alkotva nagyon is kevésbé tartalmazhatnak az egészre való vonatkozást. Mégis mint a *gondolkodás* formái — amely gondolkodásnak az ellentéteket végül is fel kell dolgoznia a maga számára — már definíciójuk szerint is egyesítik létnek és tudatnak, létnek és lényegnek a legáltalánosabb formában, a különös és az általános ellentmondásának formájában kifejezett ellentéteit. Így a fogalom, az ítélet és a következtetés egyaránt különös és általános különböző módon megvalósuló viszonya (innen a fejezet címe is), azaz ellentmondásos egysége. Mindez félreérthetetlenül arra mutat, hogy a gondolkodás formáinak igazában a harmadik részben, a későbbi fogalomtanban van helyük. Nem tekinthetjük azonban pusztá félreértésnek a második részben való tár-

⁷ Hermann Schmitz: *Die Vorbereitung von Hegels „Phänomenologie des Geistes” in seiner „Jenenser Logik”*. *Ztschr. f. Phil. Forschung*, 14. köt. 1960.

gyalásukat, az ok erre nem egyszerűen csak az, hogy Hegel még nem talált megfelelő helyet számukra. A *Jénai logika* speciális problematikájának megoldása szempontjából ugyanis éppen ezen a helyen van rájuk szükség; ezt akkor is el kell ismernünk, ha különben világos előttünk, hogy a gondolkodás formái, saját szempontjaikat illetően, beleértve, mint látni fogjuk, a gondolkodás tartalma és formája közti összefüggésnek Hegel számára ebben az időben már éppenséggel nem csekély fontosságú ügyét, megrövidülnek e rájuk nézve nem éppen szerencsés rendszertani hely miatt.

A *Jénai logika* speciális problematikáját, amelyre az előzőekben már több ízben utaltunk, legjobban annak a filozófiai programnak az ismeretében érthetjük meg, amelyet Hegel *A filozófiai fichtei és schellingi rendszerének különbsége* . . . c. cikkében⁸ fogalmazott meg 1801-ben, tehát nem sokkal a *Jénai logika* keletkezése előtt.

A cikk bevezetése a szubjektum és objektum azonosságának a fichtei filozófiában „merészen kimondott igaz elvét”⁹ ünnepli. A továbbiak folyamán azután elsősorban azt kifogásolja, hogy Fichte nem tartotta magát következetesen ehhez az elvhez. A cikk számunkra legfontosabb gondolatmenete a következő. A történelem folyamán szükségszerűen következnek be olyan korszakok, amelyekben „az egyesítés hatalma eltűnt az emberek életéből, és az ellentétek elvesztették eleven vonatkozásukat és kölcsönhatásukat”, de éppoly szükségszerűen lép fel ilyenkor a filozófia, „hogy feloldja a szubjektivitás és objektivitás megszilárdult ellentéteit”. A feloldás módja nem más, mint „az abszolút meghasonlásnak relatívvá való lefokozása”, amely meghasonlást így „az eredeti azonosság szab meg”.¹⁰ Az eredeti azonosság, vagyis az abszolútum keresése, valamint a jellemzett meghasonlás a filozófiának az előfeltételei. „A filozófia feladata azonban az” — összegezi Hegel végül az eddigieket —, „hogy ezeket az előfeltételeket egyesítse, a létet a nem-létben — mint levést, a meghasonlást az abszolútumban — mint ennek megjelenését, a végest a végtelenben — mint az életet tételezze.”¹¹

Nyilvánvaló, hogy ez ugyanaz a program, amely *A szellem fenomenológiájában* messzemenően megvalósul, és az abszolút tudás fokán az abszolútumnak önmagáról mint szubjektum és objektum azonosságáról való tudásában a hegeli filozófia számára végérvényesen megoldást nyer. Ismeretes az is, hogy — bármi legyen különben *A szellemi fenomenológiájának* és *A logika tudományának* viszonya — utóbbi már erről az állásponttól indul.

Nem így a *Jénai logika*. „Aki a *logikát* ebben a rendelkezésünkre álló első megfogalmazásában előítélet nélkül olvassa . . .” — így Haering —, „anélkül, hogy a későbbi hegeli logika már ismert interpretációit . . . figyelembe venné, sohasem jut arra a gondolatra, hogy Hegel benne mintegy már akkoriban olyasmit akart adni, mint az abszolút szellem önfejlődésének első foka . . .”¹² A *Jénai logika* egyszerűen a lét és a gondolkodás legáltalánosabb kategóriái-ként tárgyalja a minőségi és a mennyiségi meghatározottságokat,

⁸ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. . . Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, 1. köt. Hermann Glockner, Stuttgart 1958.

⁹ *Uo.* 35. o.

¹⁰ *Uo.* 46. o.

¹¹ *Uo.* 49. o.

¹² Theodor Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. Teubner, Leipzig 1938.

majd a szubsztancia-akcidencia, valamint a különös-általános viszony fejlődésének különböző láncszemeit. Ezek a kategóriák „magánvalóságuk szerint” mit sem tudnak még a lét és a gondolkodás szférájának eredeti azonosságáról. De „számunkra” sem jelentik mindjárt kezdetben az eredeti azonosság megvalósulásának különböző lépcsőfokait, ahogyan ezt Hegel pl. az *Enciklopédia* 85.§-ában a lét tanának már bevezetésében félreérthetetlenül deklarálja: „Maga a lét, valamint a következő meghatározások, nemcsak a létei, hanem a logikai meghatározások általában, az abszolútum definíciójának, *Isten metafizikai definíciójának* tekinthetők; . . .”¹³

A *Jénai logika* kategóriái mégsem esnek kívül Hegel felvázolt filozófiai programján. A létkategóriák fokról fokra tökéletesebben fejezik ki a különös és általános ellentétét, s ezzel a maguk részéről egyre inkább megközelítik a gondolkodás általános birodalmát. (Igy lehet a különösnek és általánosnak a meghatározott fogalomban érvényesülő dialektikája közvetlen örököse a szubsztancia és akidenciái, tulajdonságai dialektikájának.) A gondolkodás formái viszont a fordított utat teszik meg, amennyiben az általános, különös és egyedi dialektikája révén a lét szférájának megközelítésére törekcszenek. A kétirányú haladás pedig, amelyet egyfelől a lét, másfelől a gondolkodás különböző viszonyai a maguk területén megtesznek, végül is lehetővé teszi, hogy most ez a két terület, a lét és a gondolkodás lépjen egymással viszonyba. Erről a viszonyról azután fokról fokra kiderül, hogy nem más, mint azonosak viszonya.

A *Jénai logika* tehát nem a lét és gondolkodás azonosságának talajáról indul, hanem a maga egészében inkább a *levezetése* ennek az azonosságnak. Ennyiben — természetesen a maga sajátos logikai formájában — *A szellem fenomenológiája* előfutárának tekinthető. De nem magában, hanem csak az utána következő *Metafizikával* együtt.

Ez a tényállás *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* c. írásban kifejtett program alapján, úgy hisszük, érthető. A szubjektum és objektum (a *Jénai logikában* lét és gondolkodás) megszilárdult ellentéteinek valódi feloldása nem más, mint visszavezetésük eredeti azonosságukra, azaz az abszolútumban, az abszolútum megjelenési formáiként való tétélezésük. Ez a folyamat megy végbe a *Jénai logikát* önálló filozófiai diszciplinaként követő *Metafizikában*, amely azonban az eddigiekből következően szerves folytatása a logikának.

Szűkebb tárgyunk, az ítéletelmélet jobb megértése érdekében meg kell még világítanunk azt az első pillantásra különösnek tűnő körülményt, hogy a *Jénai logikában* a gondolkodás formáinak tárgyalása közben nem esik szó a gondolkodás tartalmáról, erre csak a megismerés vizsgálatakor kerül sor, amely egyben utolsó tárgya a logikai elemzésnek. Vajon ez azt jelenti-e, hogy a hegeli logika első rendszeres kifejtésében nem talál folytatásra az ifjúkori teológiai írásoknak az ítélet hagyományos formájával szemben való az elégedetlensége, hogy ez az ész tartalmait már nem tudja kifejezni? Erre a kérdésre nem lehet egyszerű igennel vagy nemmel válaszolni, s a végleges választ amúgy is célszerűbb az ítéletelmélet részletes elemzése után megadni. Most csak annak megállapítására szorítkozunk, ami az ítéletelméletnek a *Jénai logikában* elfoglalt rendszertani helyéből az ítélettartalom és -forma viszonyának problematikájára nézve következik.

¹³ Hegel György Vilmos Frigyes: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonatai*. Akadémiai Kiadó, 1950. 144. o.

Mint láttuk, a gondolkodás formái az egész logikai rendszer középső részeként kerülnek tárgyalásra, a lét viszonyaival együtt, illetve ezek *mellett*. Mint-hogy pedig a két szféra, a gondolkodásé és a lété, *egymással* csak a harmadik részben lép viszonyba, a lét viszonyai nem szolgálhatnak *tartalmul* a gondolkodás formái számára. Különösen nem várható el a második rész egyik oldalától, hogy viszonya az első részhez, a minőségi és a mennyiségi meghatározottságokhoz, előbb, mint a harmadik részben tisztázódjék. Ha a gondolkodási formák bevezető részében azt olvassuk, hogy „a meghatározott fogalom ugyanannak a dialektikának van alávetve, mint a minőség” (78. o.), akkor ez a megállapítás az egész műnek módszertani szempontból való egységére utal. Folytatása pedig — amely szerint a minőség „meghatározottság a *tiszta lét* formájában; utóbbi helyébe itt a *reflektált lét*, a magánvaló lét lépett” (uo., kiemelések — *K. I.*) — sokkal inkább igazolni látszik a *Jénai logika* második részének a későbbi logikák lényegtanával való párhuzamba állítását, mintsem egy olyan feltevést, amely szerint Hegel itt a létkategóriák és a gondolkodási formák tartalom-forma viszonyára akart volna utalni.

Ez azért sem volt lehetséges számára, mert ekkor már kidolgozta azt az ismeretelméleti álláspontját, hogy amikor valamely létezőt vagy lét tartalmat gondolati meghatározottsággal jellemzünk, ezzel bizonyos értelemben azonosítunk (ami a valóság gondolati megragadásának minden aktusában megtörténik), akkor ez csak a lét és gondolkodás eredeti azonossága alapján lehetséges. Hegelnek ez a felfogása világos megfogalmazást nyer a Schellinggel közösen szerkesztett folyóirat 1802-ben megjelent, a *Hit és tudás* c. cikkében: „Hogyan lehetségesek a priori szintetikus ítéletek?” Ez a kanti formula, tartja Hegel (a Kanttal való polémia ellenére), az ész igaz elvét fejezi ki, azt az eszmét, „hogy a szintetikus ítéletben szubjektum és predikátum, amaz a különös, ez az általános, amaz a lét formájában, ez a gondolkodásban — ezek az egyenlőtlenek egyúttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”.¹⁴

Mint-hogy az „egyenlőtlenek” azonossága a *Jénai logikában* csak az *Arány* c. fejezetben bontakozik ki, a gondolkodás, a mondottak alapján, csak itt léphet fel először a siker reményében azzal az igénnyel, hogy valamely lét tartalmat a maga általános meghatározottságaival kifejezzen, azaz velük azonosítsa. Itt először történik tehát az, „hogy a megismerés a tartalmat, amely más, mint ő maga, megszünteti, önmagának másává teszi”. (128. o.) Mindez megvilágítja azt, hogy miért nem beszélhet Hegel a gondolkodás tartalmáról már a gondolkodás formáinak, a gondolkodás „viszonyainak” tárgyalásakor, valamint azt, hogy (ezzel összefüggésben) a *Jénai logika* ítélettanának álláspontján még voltaképpen nem jöhet létre valódi szintetikus ítélet.

Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy ugyanezt még a *Jénai logika* utolsó tárgyáról, a megismerésről is elmondhatjuk. Hiszen Hegel szerint lét és gondolkodás lényegi azonossága még nem biztosíték gondolkodásunknak a valósággal való megegyezésére. Ehhez, mint tudjuk, az kell, hogy az „egyenlőtlenek egymással a priori, azaz abszolút módon azonosak” legyenek. Ezért hiába a véges megismerés minden fáradozása. A definíció, amely a létet az általánosságba emeli, valamint a felosztás, amely az általánost leviszi a lét különösségeibe (Hegel mindkét folyamatot egyaránt logikainak és ontológiaiainak fogja fel), két külön kört alkot, ezeket a megismerés csak egyenlővé teszi, de igazában nem azonosak; „A fel- és alászállásnak ez a két útja keresztezi

¹⁴ *Glauben und Wissen. Hegel Sämtliche Werke* I. köt. id. kiad. 297. o.

egymást és találkozik a középben — amely a különösség, vagy a rossz realitás —, de nem az abszolút középben.” (124 o.)

A megismerés és a vele szemben álló tartalom lényegi azonossága azonban félreérthetetlenül utal erre az abszolút középre, illetve a logika végkicsengése szerint az egész viszony megfordul, és az abszolút közép — az abszolút azonosság — melynek elérésére az egész eddigi folyamat törekedett, most az eredetinek, a kiindulásnak mutatkozik: „A megismerés ilymódon a realizált végtelenség (maga az abszolútum — *K. I.*), amely a megkettőzött viszonyban (a lét és gondolkodás viszonyában — *K. I.*) megosztotta magát és magához visszatért . . .” (129. o.) De „A megismerés mint . . . a magánvaló, amely kivonta magát a másra való minden vonatkozás alól, és amelynek mozzanatai (a lét és a gondolkodás — *K. I.*) maguk is totalitások, magukra reflektáltak (azaz mindegyik kifejezi magát a másikat — *K. I.*), nem tárgya többé a logikának, amely a formát a teljes konkrécióig kifejlesztette, hanem a *metafizikának*, amelyben ennek a totalitásnak éppúgy realizálnia kell, mint ahogy eddig azok a totalitások realizálódtak, amelyekről kiderült, hogy az abszolút totalitás mozzanataiként léteznek.” (129. o.)

Metafizikának és logikának ez az elhatárolása, amely szerint a logika csak a *formát* fejlesztette ki a teljes konkrécióig, csak betetőzi azt a gondolatsort, amelynek eddig voltaképp már több pontján kiderült, hogy metafizika és logika különállása nem kedvez a gondolkodási formák tartalom és forma összefüggésében való tárgyalásának. Erre voltaképpen csak a metafizikában volna lehetőség (mint ahogy bizonyos értelemben ezt tekinthetjük a *Jénai logika* igazi fogalomtanának; l. fenn a Schmitz-féle felosztási párhuzamról mondottakat), amelynek azonban az ítéletelmélet természetesen nem tárgya többé. Vizsgálódásainknak ez az eredménye, amelyre Hegel első logikai rendszerének elemzése során jutottunk, összhangban van azzal a megállapítással, amelyet Lukács György *A szellem fenomenológiáját* tárgyalva a hegeli ismeretelméletre nézve tett. Észert az azonos szubjektum—objektum kettéhasadásának, majd önmaga újra elérésének dialektikus folyamatára épülő hegeli ismeretelmélet a benne kifejezésre jutó misztikus tendenciák ellenére „óriási előnnyel rendelkezik a klasszikus német idealizmus más formáival szemben”, ugyanis „az emberi megismerés nagy, széles területeit átfogó mozgásteret nyer a külvilág helyes megragadására, a megismerés lényeges meghatározottságainak a kidolgozására”.¹⁵ Nem kétséges, a *Jénai logikában*, bár sok történt az érdekében (amit Lukács György különös módon nem vett észre), még nem jött létre ez a széles mozgástér, s ez a tény, mint látni fogjuk, s amint az az eddigi alapján várható, negatív módon befolyásolja a gondolkodási formák tárgyalását.

Itt azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni a hegeli dialektikának azt a sajátosságát, amely a *Jénai logika* idézett utolsó soraiban már világosan kifejezésre jut, hogy ti a forma „kifejlesztése a teljes konkrécióig”, már átmenet a tartalomhoz. Ezért lehet a megismerés a logika utolsó s egyben a metafizika első kategóriája. És ezért jelent az azonosságnak a *Jénai logika* ítélettanában még csak az ítélet formájára vonatkozó követelménye — a forma teljes konkréciójának igénye következtében — a tartalom és forma viszonylatában is előrelépést a hegeli ítéletelmélet fejlődésében, mint aho-

¹⁵ Georg Lukács: *Der junge Hegel*. Aufbau Verlag, Berlin 1954. 610. o.

gyan az ítéletelmélet felvázolt rendszertani helye is minden ellentmondásos-
sága ellenére elősegíti az ifjú Hegel nagyszabású és számos pozitívumot ígérő
filozófiai programjának megvalósítását.

2. Az ítélet eredete a fogalomból

A *Jénai logika* szerint az ítélet a fogalom, pontosabban a meghatá-
rozott fogalom önellentmondásának tételeződése.

Közelebbről: a meghatározott fogalom egymásnak ellentmondó össze-
tevői a meghatározottság és a reflektáltság, azaz a különösség és az általános-
ság. Ezek egyfelől *egységet alkotnak*: „A meghatározott fogalomban a megha-
tározottság és a reflexió éppenséggel egy, egyszerű.” (78. o.) A meghatározott-
ság ugyanis éppen a reflexió révén lesz különösséggé („A meghatározottság a
reflexió nélkül nem a *különös*, hanem semmi volna . . .”, uo.), s így a lét ka-
tegoriájából a gondolkodás szférájának kategóriájává, amely szférában egyet-
len kategória sem lehet meg az általánosság nélkül: „A fogalom ugyanannak a
dialektikának van alávetve, mint amelynek a minőség, amely meghatározott-
ság a tiszta lét formájában, amelynek helyébe itt a reflektált lét, a magánvaló
lét lépett . . .” (Uo.) Minthogy a meghatározottságból az általános a reflexió
révén lett a különös, ezért ez a reflexió, éppen mint a meghatározottság ref-
lexiója, magában, a meghatározottság nélkül nem létezhetnék: „éppúgy
magáértvalósága szerint üres a reflexió, mert csak az ellentétesből, azaz a
meghatározottságból visszatért”. (Uo.) Az általános a különös általánosa, a
különös formája: „az általános nem a különössel ellentétes, hanem közvetle-
nül a különös formája: a meghatározottság mint megszüntetett, magára
reflektált, és ez az ő saját reflexiója”. (77. o.)

Másfelől általános és különös a meghatározott fogalomban *ellentmondá-
sos* egységet alkot. Az ellentmondásnak arról a típusáról van itt szó, melyet
Hegel a következőképpen jellemez: „az ellentétesek egyike szükségszerűen
az egység maga” (1. o.), és amelyet megkülönböztet az ellentmondás tökélete-
sebb formájától, amelyben „minden oldal magában tartalmazza az egész el-
lentétet”. (32. o.) A meghatározott fogalomra az ellentmondásnak ez a töké-
letlenebb formája jellemző tehát: „a meghatározottság és a reflexió között
valójában ellentmondás áll fenn — amaz csak egyik oldala az ellentétnek, ez
pedig a kettő egysége”. (78. o.)

Hogyan értsük ezt? Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a különös és
általános imént vázolt dialektikája a „lét viszonyának”, a szubsztancia és ak-
cidenciái viszonyának három lépésben (a szubsztancialitás viszonya, az okság
viszonya, a kölcsönhatás) megvalósuló dialektikájából ered, oly módon, hogy
a reflexió mind a szubsztanciát, mind akcidenciáit, azaz tulajdonságait, az
általánosság szférájába emeli. Innen a reflexiónak az a tulajdonsága, hogy a
két ellentétes oldalt átfogja. A reflexió másrészt mint az általánosság, a gon-
dolkodás szférájának reprezentánsa a különös—általános viszony egyik olda-
lát alkotja.

Közben azonban különös és általános viszonya kezdettől fogva magában
rejt, és fejlődésének egyes állomásait bejárva mindinkább kibontakoztatja
az ellentmondás másik formáját is, amelyben „minden oldal magában tartal-
mazza az egész ellentétet”; hiszen az oldalak fent leírt egységüknél fogva
semmiképp sem választhatók úgy szét, hogy egymásra való vonatkozásukat
elveszítsék. S a (kezdetben természetesen még tökéletlenül) általánosságba

emelt szubsztancia—akcidencia viszony éppenséggel a következőképpen fest: „Az általános a szubsztanciának egyik tulajdonsága mások mellett”, s így a szubsztancia valójában általánosa a különböző tulajdonságoknak. Másfelől „a szubsztancia különös, az általánosságban tételzett, más különösök mellett”. Most tehát a tulajdonság bizonyul általánosnak s a szubsztancia a különösnek, azaz végeredményben mind a szubsztancia, mind pedig tulajdonságai megkapják mindkét meghatározottságot, az általánosságot és a különösséget, aminek következtében egyúttal kölcsönösen alárendelik egymást. Az ellentétek azért nem mosódnak egymásba: „Mindegyik alárendelt a másiknak, de ez a két alárendelés ellentétes módon van jelen; a különös negatív egy (másokat kizáró egység, szubsztancia — *K. I.*), és a tulajdonságok meghatározottságuk szerint *vannak*, és megfordítva: az általános numerikus egyik pozitív egyége.” (80. o.)

Hegel végül így foglalja össze az ítélet születését a fogalom ellentmondásából: „A meghatározott fogalom saját magában rejlő ellentmondása tehát az, hogy magánvalósága szerint ez a kettősen ellentétes alárendelés; a meghatározottság önmagában véve ellentmond a reflexiónak, és ez a meghatározott fogalom tételzése.” És: „A meghatározott fogalom, azt kifejezve, ami magánvalósága szerint . . . az *ítélet*.” (80. o.)

A fogalom tehát már a *Jénai logikában* is, akárcsak Hegel későbbi logikai rendszereiben, ellentétes kategóriák dialektikus viszonya. A későbbi logikákhoz képest feltűnő azonban, hogy az egyediség kategóriája hiányzik a fogalom meghatározásából. Ez a kiindulás azután egy bizonyos dualizmust eredményez valamennyi gondolkodási formára nézve, mint erre Hermann Schmitz *A végtelen ítélet és a következtetés mint a hegeli dialektika principiumai*¹⁶ c. tanulmányában rámutat. A következtetésnél ugyan lényeges szerepet játszik már az egyedi kategóriája, itt azonban ismét csak dualizmussal, az egyedi és az általános dualizmusával van dolgunk, holott a következtetés esetében várnánk el leginkább, hogy mindhárom kategória, az egyedi, különös és általános dialektikáját felmutassa. Ez a dualizmus a maga részéről szintén hozzájárult ahhoz, hogy a gondolkodási formák dialektikájának leírása a *Jénai logikában* még sok kívánnivalót hagy maga után.

3. Bevezetés az ítélettanhoz

A meghatározott fogalomban különös és általános dialektikus egységet alkottak; az ítéletben e dialektikus egység felbomlása jut kifejezésre: különös és általános itt „magáértvaló” kategóriák, az ítélet két önálló részeként, mint subjektum és predikátum lépnek fel.

Hogy az ítélet alkotórészei a különös és az általános, azaz létkategóriák helyett reflektált, a gondolkodás szférájába, azaz az általánosságba emelt kategóriák — ez az ítélet születése pillanatában még nem befejezett tény Hegel szerint. Ellenkezőleg: az ítélet egész mozgása, ha úgy tetszik, nem más, mint küzdelem a valódi különösség és a valódi általánosság eléréseért, a gondolkodás kategóriáinak a „máslétből”, azaz a lét szférájából való kiemeléséért.

¹⁶ Hermann Schmitz: *Das unendliche Urteil und der Schluß als Prinzipien der Dialektik Hegels*. A szerző *Hegel als Denker der Individualität* c. könyvének (Verlag Anton Hain, Meisenheim/Glan 1957.) második tanulmánya.

A meghatározott fogalomban, ahol „a meghatározottság és a reflexió éppenséggel egy, egyszerű” (78. o.), még nem volt mód a kategóriák kiteljesedésére: „A meghatározott fogalomban a reflektált meghatározottság van jelen, mint a másléthől magába visszavett; valójában azonban még nem ilyen, hanem még meghatározottság, és még a másléthben, és a magára irányuló reflexió a negatív egy vagy a meghatározottság megszűnt-voltának a tételezett oldala.” (81. o.). A következő bekezdésben Hegel így folytatja a megkezdett gondolat-sort: „Az ítélet mint annak a kifejezése, ami a fogalom valóban, egy negatív egyet, egy szubsztanciát rejt magában . . .” (Uo.) A szubsztancia a lét kategóriája, s ha az ítélettel kapcsolatban is fellép, akkor ez azt mutatja, hogy az ítélet a meghatározott fogalomból való keletkezése pillanatában még a „másléttel” terhes. A „negatív egy” kifejezést, amely mindkét idézetben előfordul, az utóbbiban a szubsztanciával azonos értelemben, Hegel gyakran használja a *Jénai logika* ítélettanában. Minden esetben az általánosra még nem vonatkoztatottat vagy a vele éppen ellentéteset, a még „másléttel” terheset jelenti, az egyediséget vagy méginkább a közvetlenül megelőző lépcsőfokát. Hasonló értelemben használja Hegel a „numerikus egy” kifejezést is, s főleg a különböző tulajdonságok pusztán külsőleges összefoglalását érti rajta valamely szubjektumban, amely tehát még nem érte el a különösség fokát. Az ilyen szubjektum állítmánya sem lehet más, mint a szubsztancia egy valamely meghatározottsága, tulajdonsága a sok közül; azaz absztrakt általános, amely a szubjektumból vajmi keveset fejez ki.

Különös és általános viszonyának azonban valamilyen formában feltétlenül jelen kell lennie ahhoz, hogy egyáltalán ítéletről beszélhessünk. Az *ítélet* c. fejezet bevezető részének második alpontjául ezért a következőket szögezi le Hegel. „Az ítéletben összkapcsoltak, a szubjektum és a predikátum, amaz a különös, ez az általános, ellentmondanak egymásnak a bennük magukban levő ellentét révén és az ellentétes alárendelő tevékenység folytán, amelyet egymással szemben gyakorolnak.” (82—83. o.) Hegel ezzel az ítélet egész mozgását vezező ellentmondást adja meg, amellyel a következőkben ezért bőven lesz alkalmunk foglalkozni. Előjáróban azonban még tisztáznunk kell, mit értsünk alany és állítmány kölcsönös alárendelő tevékenységén, amely, akárcsak a különös és az általános ellentmondása, szintén a meghatározott fogalom örökségeként maradt az ítéletre.

S és P alárendelő tevékenysége az a folyamat, amelyben az alany és az állítmány a „magáértvalóságát” érvényesíti. Ezért az alárendelés és a magáértvalóság kifejezések jelentését a *Jénai logikában* egymással összefüggésben kell tisztáznunk.

A *Jénai logika* ítélettanában alany és állítmány ellentmondó magáértvalósága tételezett. „Mindegyik csak annyiban magáértvaló, amennyiben a másik nem az.” (83. o.) Magáértvalóság ugyanis itt elsősorban az alárendeltséggel ellentétes kategória. Ebben az értelemben áll az ítéletek első csoportjának élén a következő mondat: „Hogy a predikátum az ítéletben magáértvaló, nincs alárendelve a szubjektum negatív egyének, ez a predikátum tulajdonságvoltát megszünteti, magáértvaló-létezővé teszi azt, a szubjektumot pedig megszünten-tételezetté.” (83. o.) A predikátum magáértvaló tehát, amennyiben nincs alárendelve a szubjektumnak, illetve, ami ugyanaz, amennyiben nem a szubjektum valamely tulajdonsága. A tulajdonság-volt megszűnésének pozitív értelme az, hogy a predikátum valódi általánossá lesz, azaz egészen kifejezi S-t, nem pedig csak egy tulajdonságát, a „magáértvalóság” így a

predikátum természetének kiteljesedését is jelenti, szemben a magánvalóság állapotával, amelyben a predikátum még a meghatározott fogalom általánosa volt, azaz a „magáértvalóság” kifejezés jelentése megközelíti itt a későbbi Hegelnél leginkább előforduló jelentést. A magáértvalóság végül kétségkívül azt az egyszerű tény is kifejezi a *Jénai logika* ítélettanában, hogy különös és általános — szemben azzal a közvetlen egységgel, amelyet a meghatározott fogalomban alkot — az ítéletben — mint alany és állítmány — önálló kategoriális létezésre tett szert.

Az ítélet fogalma szerint alanynak és állítmánynak egyaránt magáértvalónak kell lennie. Csakhogy éppen magáértvalóságuk követelménye szerint érvényesíteniük kell alany-, illetve állítmány természetüket, azaz vonatkoznok kell egymásra, vonatkozásuk pedig a kölcsönös alárendelés. Ezért „az egyik magáértvalósága a másikat valami mássá kell hogy tegye, mint aminek az közvetlenül az ítéletben tételezett”. Ebből a következő dialektika adódik: „Ez a maga-fenntartás a másik maga alá kényszerítése révén ennek a másinak a mássá-levését eredményezi közvetlenül, de éppúgy kell, hogy ebben a változásban érvényesüljön az ítélet természete és a másletet ugyanakkor megszüntesse; ez tehát ennek a másinak a magára irányuló reflexiója.” (83. o.) Az ítélet egyik tagjának alárendelő tevékenysége, amely egyben a szóban forgó ítélettag önmagáértvalóságának érvényesítését is jelenti, közvetlenül maga után vonja tehát a másik tag önmagára irányuló reflexiójának tevékenységét, és megfordítva. Így mindkettő kettős tevékenységet végez, s ez a kettős tevékenység viszi véghez, illetve jelenti közvetlenül az ítélet tagjainak s az ítéletnek magának a realizálását. Ezzel pedig adva van az ítélet jövődjő mozgásának egész programja, egészen addig, hogy az ítélet önmagának létrejövő totalitásában, végül szintén mássá lesz, „amennyiben a tagoknak az ítélet számára lényeges meghatározottsága a magára irányuló reflexió révén megszűnik, és inkább az üres vonatkozás teljeseedik be”. (83. o.) Az üres vonatkozás beteljesedése azt jelenti, hogy az ítélet két tagjának vonatkozása maga is önálló taggá, a harmadik terminussá lesz, s ezzel már valóban „egy más” gondolkodási forma, ti. a következtetés van előttünk. A következtetés révén azután újra helyreáll a fogalom elveszett egysége, ami a gondolkodás szféráján belül egyáltalán az egyik legfontosabb cél. A célt s a cél eléréséhez vezető utat a következők mutatják be legvilágosabban: a fogalom „megkettőződése” révén létrejött ítélettagok „egyszerű egysége nem a fogalom, hanem a *van* (a kopula), az üres lét, a nem reflektált vonatkozás; és az ítélet nem a fogalom realizálását hajtja végre, hanem a fogalom benne inkább magán kívül jutott. Hogy a fogalom az ítéletben fenntartsa magát, a szubjektumnak és a predikátumnak ellentétükben azonosulniuk kellene, mindkettőnek a meghatározott fogalmat, az egyszerűt az általános és a különös egy-voltában kellene magán kifejeznie; kérdés, hogyan képes erre az ítélet, és hogyan mutatkozik meg rajta ez a szükségszerűség és hajtja az ítéletet, amely képtelen a fogalomnak önmagában való bírására, önmagán túl.” (82. o.)

Az ítélet önmozgásának célja tehát a fogalom ellentmondások szétrombolta egységének a visszaszerzése egy ugyancsak ellentmondásokon keresztül megvalósuló fejlődés révén, amely egyben az alany és állítmány azonosulásának, illetve a következtetés megszületésének útja. Éppen csak arra nem kapunk itt választ, hogy mit jelent a gondolkodás formáinak ez a mozgása a bennük kifejezett tartalom szempontjából.

Az azonos tételen áll vagy bukik a filozófiai tartalmak megragadásának

lehetősége — mondja később Hegel *A szellem fenomenológiájában*, a „nagy” logika ítélettanában pedig azt kutatja, hogy a különböző tartalomtípusok milyen ítéletfajtákkal fejezhetőek ki. Tanulmányunk első részéből már tudjuk, hogy az ítélet formájának és tartalmának a viszonyát ebben a formában a *Jénai logika* még nem vethette fel. A „meghatározott fogalom”-ról szóló fejezetben azonban mindez még homályban marad, akárcsak az, hogy a gondolkodási formák felvázolt mozgásának tulajdoníthatunk-e bármiféle tartalmat is a későbbiek folyamán.

A *Jénai logika* ítéletelmélete előtt tehát ott áll — egyelőre azonban még meglehetősen értelmetlenül — a fogalom elveszett egysége visszaszerzésének végeredményben formális, bár újszerűségében (ti. a logika korabeli állapotához viszonyítva) kétségkívül érdekes célja.

4. Az ítéletek első csoportja

Az ítélet megszabott programja három lépésben valósul meg. A három lépésnek a *Jénai logikában* három alpont felel meg: a) *A predikátum magáértvalósága és a szubjektum magára irányuló reflexiója*, b) *A szubjektum magáértvalósága és a predikátum realizálása (megvalósulása)*, c) *A beteljesedett ítélet*.

Az első alpont megvalósulása az univerzális ítélettel indul. Hegel indoklása, mely az indulás szükségszerűségének felmutatása kell, hogy legyen, erre vonatkozóan a következő.

Az ítélet, mint láttuk, a különösnek az általánoshoz való viszonyát tartalmazza. Legáltalánosabb formája eszerint: a szubjektumról mint különös-ről azt állítjuk, hogy valamilyen általános tulajdonsággal rendelkezik. Az univerzális ítélet állítmányának általánossága nem jelent problémát Hegel számára, annál inkább alanyának különös volta. „A szubjektum, közvetlenül megszünteni tételezve a különösség meghatározottságában, maga is általános, nem numerikus egy, hanem maga is pozitív, meghatározott fogalom” (83. o.) — hangsúlyozza. De ha a szubjektum meghatározott fogalom, amelyről Hegel korábban megállapította, hogy az általános és különös egysége, hogyan őrizheti meg a predikátummal szemben a „különösnek általánosához való viszonyát”? „Az általánosnak a szubjektum mellett más meghatározott fogalmakat is kell tartalmaznia” (83. o.), szögezi le Hegel, de erre az adott nehézségek közepette csak úgy lát lehetőséget, ha a szubjektum „mégis negatív egy marad; de az egy az általánosságba felvéve mint *mindenség* fejeződik ki”. (84. o.) A „Minden A — B” ítélet tehát a szubjektumot mind negatív egységként, mind általánosként meghatározza. Úgy tűnik tehát, hogy az *univerzális ítélet* az általánosnak és különösnek eléggé bonyolult összefonódását, dialektikáját tartalmazza ahhoz, hogy szükségszerű kiindulópontja lehessen az ítélettipusok éppoly szükségszerű önmozgásának, fejlődésének.

A „minden A” szubjektum különössége azonban problematikus. Hiszen Hegel már egyszer leszögezte, hogy a szubjektum mint maga is általános: meghatározott fogalom, *nem numerikus egy*. A numerikus egy-ek külsőleges összekapcsolása mindenséggé szintén nem oldhatja meg a szubjektum különösségének problémáját. Mármost Hegel a megoldás fogyatékoságából kovácsol dialektikus hajtóerőt és vezet le a következő ítélettypust, a *partikuláris ítéletet*. Annak eldöntéséhez, hogy valóságos vagy konstruált dialektikával van-e itt dolgunk, hosszabban kell idéznünk a *Jénai logika* különben nagyon érthető, idevonatkozó gondolatmenetét. „A különösségnek ez a visszaállítás magában

az általánosságban azonban nem annak a tételezése, ami a szubjektum mint olyan. A szubjektumnak magáértvalónak kell lennie, és pedig mint szubjektumnak; mint mindenség azonban valójában nem szubjektum, hanem a predikátum általánosságával bír, és különös éppenséggel csak a predikátumra való vonatkozásában. És a predikátum nem őrződik meg általánosságban, hanem a szubjektum éppúgy alárendelő általános, mint a predikátum. A predikátum csak annyiban marad az általános, amennyiben a szubjektum negatív eggyé lesz és mint ilyen eszmeien tételezett. A szubjektum általánossága megszünteti a predikátum alárendelő tevékenységét, hogy ez mégis végbemenjen, az alanyt korlátozni kell, hogy magánvalósága szerint kifejezze ezt az alárendeltséget." (Uo.) A „Néhány A – B” típusú ítélet az alany korlátozásával látszólag megoldja a problémát. Szubjektuma ugyanis „többé nem általános, csak a predikátumra való vonatkozásában különös, hanem saját magán kifejezi a negatívitást”. (Uo.) Nyomban kiderül azonban, hogy a részleges ítélet még nem ad igazi megoldást, hiszen valójában még általános, csak éppen már magán viseli a korlátozás követelményét. „A partikuláris ítélet csak azt mondja ki: B-nek *nem szabad* A-t mint általánost alárendelni; mert az alárendelt közvetlenül azáltal különös, hogy alárendelt. De ezzel csak a pusztá *kellést* mondtuk ki; a követelmény, hogy a szubjektum negatív egy-ként legyen tételezve, valójában nincs teljesítve.” (85. o.) Ezzel kétséget kizáróan a szinguláris ítéletnek kell színre lépnie: „A partikuláris ítélet pusztá kellése megszűnik, meghatározódik, ami problematikus benne, mihelyt a szubjektum numerikus egy, egyes a *szinguláris* ítéletben: Ez – B.” (85. o.)

Am a szinguláris ítélettel ismét fellép a kiinduló (univerzális) ítélet fogyatékossága: S numerikus egy, ahelyett, hogy meghatározott fogalom lenne. És a numerikus egy-volt itt még a formális általánosság, a mindenség révén sincs enyhítve. Visszatér tehát az eredeti probléma, csakhogy fokozottabb mértékben: „Valamely ez magáértvalósága szerint különös negatív egy; az általánossal szemben tételezett és tőle megszabadított; de éppen ezáltal inkább csak egyes, nem különös. Mert az egyes mint különös egyben mint az általánosra való vonatkozás is tételezett.” (Uo.) A különös és általános viszonyának az ítéletben történő megvalósulásához nem történt tehát egy lépés előrehaladás sem az ítélet önmozgásának eddigi három lépcsőfokán keresztül. Ellenkezőleg, a harmadik lépcsőfok, a szinguláris ítélet, távolabb van a céltől, mint az első, az univerzális ítélet. Úgy tűnik tehát, hogy a maga támasztotta követelmény szempontjából célravezetőbb lett volna, ha Hegel a szinguláris ítélettől halad az univerzális ítélet felé. Ezzel viszont erősen megkérdőjeleződik a tárgyalt ítéletek sorrendjének szükségszerűsége.

Ha Hegel nem is tudta meggyőzően kimutatni az első három ítélettípus általa tárgyalt sorrendjének szükségszerűségét, a tárgyalás során feltárja azt a fontos tényt, hogy az alany különösségének problémája nem egyetlen az alany terjedelmének problémájával, s így nem oldható meg pusztán S terjedelmének változtatásával. Amikor Hegel ebből a szempontból áttekinti az ítéletek első három típusát, akkor S különösségének követelménye már egyes és általános egységének problematikájaként jelentkezik számára: „Ahogyan a szubjektum általánosként az egyediséget magában megsemmisítette, s ezért nem mint különös tételezett, úgy egyesként éppoly kevéssé az, minthogy most az általánosság semmisült meg; a közép a kettő között a partikularitás, a kettő negatív egysége általános és egyes pusztán közvetett egymásba-tételezése”. (Uo.) Innen már kézenfekvő Hegel számára az átmenet az első ítélet-

csoport utolsó tagjához, a hipotetikus ítélethez, amely már nem a terjedelem síkján kívánja megoldani a problémát. „A kettő igazi egyesítése az, hogy az egység tételezett, de megszüntként, pusztán lehetségesként.” (85–86. o.) A hipotetikus ítélet formája: „*Ha ez (van), akkor (van) B.*” („*Wenn dieses ist, so ist B.*”) (86. o.)

A hipotetikus ítéletet Hegel a következőképpen jellemzi. A hipotetikus ítélet alanya valamely *lehetséges* ok, azaz feltétel. Az ok az ítélet alanyaként magáértvaló marad, „és vonatkozása a másokra (a predikátumra — K. I.) nem magának a másikkal való összekapcsolása, ahol a vonatkozás reális átmenés volna, hanem az azonos, amely a másokban van, elesik. Az ok ideálisan tételezett, a szükségszerűség a magát nem azonosként kifejező viszony; míg az okság viszonya $A : a + B$, addig a feltételé $A : B$.” (87. o.)

A hipotetikus ítéletben „a szükségszerűség a magát nem azonosként kifejező viszony”; de így voltaképpen csak követelmény. A „szükségszerűség mint olyan” ugyanis nem más, mint „ellentétesek s egyben magukértvalók azonossága”. Ez az azonosság az ítélet eddigi formáiban „eltűnt”, „és csak a hipotetikus ítéletben lép fel újra, mert itt ismét magukértvalók tételezettek”. (Uo.) „De a szükségszerűség éppenséggel csak mint követelt lép fel, mint negatív, mert a szubjektum magáértvaló létében, amely realizálódott, és a predikátum magáértvaló létében, amelynek fenntartására ez történt, nem fejeződik ki az azonosság pozitivitása, amely szerint A B -ben vagy B A -ban volna, az egyik vagy a másik a kettő egysége lenne.” (87–88. o.) Alany és állítmány azonossága így csak negatív módon van jelen, ugyanis „ahogyan a predikátum olyan általános, amely megszüntként tételezett, úgy a szubjektum is, mint a valóság és a lehetőség egysége, a feloldott általános . . .” Így az ítélet tagjai „eszmeiellen tételezettek, ingadozók és állhatatlanok, és egy középnek, amely kifejezésre jutott szükségszerűségük, tételezett azonosságuk volna, a követelménye lép fel, amely a szubjektum realizálásának végső követelménye, és csak a predikátum, az általános realizálása révén teljesülhet”. (88. o.)

Látnivaló, hogy a szubjektum realizálásának (Hegel ezt a kifejezést azonos értelemben használja a „magára irányuló reflexió” kifejezéssel), azaz az egész ítéletmozgás első szakaszának lezárultával jelentős mértékben konkretizálódott az ítélet önfejlődésének iránya, s a „végcél” (amely természetesen további mozgás szükségszerűségét rejtí magában) a következtetésbe való beletorkollás értelme. Az alárendelés és a magára irányuló reflexió kettős s egyben ellentétes mozgása az alany és állítmány azonosságának, azaz szükségszerű kapcsolatának létrejöttét célozza. Az ilyen típusú ítéletet nevezi majd Hegel *A szellem fenomenológiájában* azonos tételnek (másként: spekulatív tételnek), s azt az ítélet legmagasabb rendű formájának tekinti. Hogy a cél a *Jénai logikában* is az „azonos tétel,” azt már tudjuk az ítélettan bevezető részéből, valamint a következő részek élén álló címekből, amelyeket programpontoknak is tekinthetünk. Hiszen az első szerint, mint tudjuk, az állítmánynak a magáértvalóságát kell érvényesítenie, miközben az alanyon a magára irányuló reflexió mozgása megy végbe. A második az alanyt írja elő azt az utat, amelyet az állítmány az első részben megtett, az állítmányt pedig az alany korábbi sorsa éri utól. Így a harmadik rész „beteljesedett ítéletének” alanya és állítmánya egyaránt tartalmazza mind a magáértvalóság, mind a magára reflektáltság meghatározottságát, azaz ugyanazokat a meghatározottságokat. Az alany és állítmány azonossága azonban a *Jénai logika* szerint már, mint láttuk, túlfeszíti az ítélet kereteit, csak egy harmadik tag, „egy közép”

közvetítésével valósulhat meg, vagyis a két terminus helyett három (jóllehet azonos) terminussal van dolgunk, s a „beteljesedett ítélet” ezért már átmenet a következtetéshez. A *Jénai logika* „azonos tétele” tehát igazában következtetés.

Hogy az ítélet tagjainak „kifejezésre jutott szükségszerűségén” „tétélezett azonosságukat” kell érteni és viszont, másképpen, hogy S és P szükségszerű viszonya egyjelentésű S és P azonosságával, azt aligha érthetjük meg pusztán a *Jénai logika* összefüggéseiből. Ez a probléma *A szellem fenomenológiájában* kerül először sokoldalú megvilágításba, mégpedig a spekulatív tétel tárgyalása során, amellyel később foglalkozunk majd részletesebben. Most csak azt emeljük ki ebből az anyagból, ami a *Jénai logika* ítélettanának megértése szempontjából fontos.

A spekulatív tétel állítmánya az alanynak nem valamely esetleges vagy ami ugyanaz, absztrakt általános jegye, amely mellett S-nek még sok más jegye van, s amely így S-nek éppúgy alárendelt, mint S az absztrakt általános P-nek. A spekulatív tétel állítmánya az alany természetét tárja fel, teljesen kimeríti az alany tartalmát, tehát voltaképpen azonos vele. De így ez az alany egyetlen lehetséges, azaz szükségszerű állítmánya, mellette más nem képzelhető el, s már nincs alárendelve S-nek, de S sem neki, hanem azonosságuk jött létre.

Figyelemre méltó, hogy Hegel S és P azonosságának követelményével *párhuzamosan* érvényesíti az S—P viszonyt mint a különös és az általános viszonyának követelményét, és pedig egyáltalán mint az ítélet követelményét. Láttuk, hogyan igyekezett Hegel, nem éppen teljes sikerrel, az eddig tárgyalt ítéletsort S különösségének fokozatos megvalósulása gyanánt bemutatni. Hogy az *azonos tétel tendenciája ezzel ellentétes*, hogy az azonos tétel végső soron a különös—általános típusú ítélet, de ezzel egyáltalán az ítélet megsemmisítésére tör, ez a probléma abban fejeződik ki majd az ítéletelmélet végén, hogy a beteljesedett — azonos — ítélet voltaképpen már: következtetés. Az első részben azonban Hegel még egymás után mutatja be a hipotetikus ítélet alanyát mint az egyedi és az általános „igazi egyesítését”, vagyis mint különöst (85. o.), és, jóllehet csak negatív, mint általánost s így az állítmánnyal azonos: „... az azonos (a hipotetikus ítéletben — *K. I.*) csak a negatív, az, hogy ahogyan a predikátum olyan általános, amely megszüntként tétélezett, ugyanúgy a szubjektum a valóság és lehetőség egységeként a megszünt általános”. (Uo.)

Ezek után vizsgáljuk meg, hogyan közelíti meg a *Jénai logika* ítélettanának első része S és P szükségszerű, illetve azonos viszonyának kettős-egy célját. Ebben a részben, mint tudjuk, az egész feladat egyik oldala kerül előtérbe, azaz P-nek kell önmagáértvalóságát érvényesítenie S realizálásával párhuzamosan.

P önmagáértvalósága Hegel szándéka szerint egyet jelentene azzal a mozgással, amelynek során P mind tökéletesebb módon alárendeli S-t. Valójában a tárgyalt négy ítélettípus korántsem jelent ilyen egyértelmű és egyenesvonalú előrehaladást S alárendelésében. Az univerzális ítéletben S formálisan általános ugyan, s így nem sokban különbözik P-től, ezért S és P viszonyában a partikuláris, majd a szinguláris alany kétségkívül növekvő szintkülönbséget jelent. Az E—Á („az egyedi—általános”) viszony esetében kézenfekvőbb az alárendelés ténye, mint az Á—Á viszonynál („az általános—általános”). A hipotetikus ítélet viszont korántsem jelent betetőzést ebben a

folyamatban, ellenkezőleg, P alárendelő szerepe itt nagyon is kétséges. Továbbá meg kell jegyeznünk, hogy az egész ítéletmozgás céljához, az azonos tételhez az Á—Á típusú ítélet nyilvánvalóan közelebb áll, mint az E—Á típusú. Azért az immanens kritikának itt is rá kell mutatnia arra, hogy Hegelnek inkább a fordított sorrendet kellett volna választania, legalábbis ami az első három ítéletet illeti. Így a negyedik, a hipotetikus ítélet is jobban beilleszkednék az ítéletsorba, a maga részéről az eddigi legmagasabb szintet jelentve S és P azonosságának létrejöttében.

Másfelől, mint fentebb már megállapítottuk, P magáértvalóságáról mindaddig, amíg az alanynak alárendelt, vagy, ami ugyanaz, az alany tulajdonsága, egyáltalán nem beszélhetünk.

Lássuk először, hogyan látja maga Hegel az eddigi ítéletmozgás során e téren elért eredményeit. Mi sem jellemzőbb ebben a vonatkozásban, minthogy még a szinguláris és a hipotetikus ítélet összehasonlításakor is a következőt kénytelen megállapítani: „Az egyes ítéletben a predikátum ugyan az általános, a szubjektumot alárendelő, de maga is csak tulajdonsága még a szubjektumnak, meghatározott, és hogy a szubjektumot alárendeli magának, az nem fejeződik ki a szubjektumon. Ez csak a hipotetikus ítéletben valósul meg; de az ítélet ezáltal egyáltalán problematikus, mert az ez megszűntként tételezett és a predikátum nem lépett ki a létrejött különösség révén a szubjektumnak való alárendeltségből.” (86—87. o.) P S-nek való alárendeltsége tehát egyáltalán nem, P tulajdonság volta pedig csak a hipotetikus ítéletben szűnik meg az eddigi ítéletmozgás során.

Valójában P tulajdonság volta megszűnik már az univerzális ítéletben, ahogyan ezt Hegel *A logika tudományában* később meggyőzően kimutatta. Az univerzális ítélet jelentős állomás annak a követelménynek a betöltésében, amelyet Hegel *ifjúkori teológiai írásainak* idézett helyén közvetett formában kimutatott. Hegel ott, mint tudjuk, azt kifogásolta, hogy a „tulajdonképpeni ítélet” állítmánya „nem lényeg, hanem általános”. Az ítéletek rendszeres vizsgálatának a *Jénai logikában* először az univerzális ítélet esetében lett volna alkalma arra, hogy olyan ítéletformát mutasson fel, amelynek állítmánya már nem általános (tulajdonság), hanem lényeg. Ezzel szemben Hegel itt egyáltalán nem tesz különbséget a szinguláris, a partikuláris, valamint az univerzális ítélet állítmányai között, számára egyelőre mindegyik ugyanaz az általános.

Ez csak azzal magyarázható, hogy amíg *ifjúkori teológiai írásainak* elégedetlensége az ítéletek hagyományos formájával szemben azon az elven alapult, hogy az ítélet formája megszabja az ítéletben közölhető, kimondható tartalom típusát (hiszen a tulajdonképpeni ítélet a formájánál fogva nem volt képes magasabbrendű filozófiai tartalom kifejezésére), addig a *Jénai logikában* az ítélet tartalmának és formájának összefüggése kívül esik az ítéletelmélet problematikáján. (Az okokat lásd tanulmányunk 3. fejezetében.) Hiszen különben nem képzelhető el, hogy Hegel az ítéletek rendszeres tárgyalásánál ne vette volna észre a következőket.

Amit minden S-ről állítunk, az nem lehet ugyanaz az általános, tulajdonság, mint amelyet egy vagy néhány S-ről állítunk. Péter és néhány ember lehet jó sportoló, kék szemű, hirtelen haragú, de ezek az állítmányok korántsem vonatkoznak minden emberre. Az univerzális ítélet a *formájánál* fogva más *tartalom*típust fejez ki: a dolog—tulajdonság viszony helyett a dolog nemét, lényeges természetét. . .” minden ember helyett most azt kell mondani:

az ember”¹⁷ – állapítja meg Hegel *A logika tudományában* az univerzális ítélet tárgyalásának végén. Ezért a „minden ember” mint alany számára olyan állítványt kell keresnünk, amely az emberi *nem* valamely vonását tartalmazza, s így kivétel nélkül érvényes minden egyes emberre, a szóban forgó nem minden egyedére. Ilyen állítmánya pl. az embernek (mint nembeli lénynek!) Marx *Gazdasági-filozófiai kézírataiban* a szabad tudatos tevékenység,¹⁸ vagy a „zoón politikon” Arisztotelésznél.

Ezek az állítványok nem tulajdonságok többé, amelyek mellett vagy éppen helyett S-nek számos más tulajdonsága is van, hanem S lényegét fejezvé ki, szükségszerűen tartoznak hozzá. Az univerzális ítélet így jelentős állomása S és P azonosulásának is (lásd fent a spekulatív tételről mondottakat), s ezáltal egyben sokkal inkább alkalmas arra, hogy a hipotetikus ítélet megelőző lépcsőfoka legyen, mint a szinguláris ítélet.

Vagyis az ítéleteknek más sorrendje bontakozik most ki előttünk, mint amelyet Hegel a *Jénai logika* ítéletelméletének első részében állított fel, ez a sorrend azonban az eredetinel sokkal inkább megfelel a szükségszerűség követelményének (1. szinguláris, 2. partikuláris, 3. univerzális, 4. hipotetikus ítélet).

Az adott körülmények között azonban a *Jénai logikában* Hegelnek sem az általa alkotott ítéletsorrend szükségszerűségét, sem azoknak a követelményeknek a teljesülését nem sikerült kimutatnia, amelyek ehhez az ítéletsorrendhez fűződtek.

Így mindenekelőtt kétséges P magáértvalóságának teljesülése, illetve P meghatározó szerepe az ítéletek első csoportjának mozgásában. Hiszen állítólag P alárendelő tevékenysége (magáértvalóságának érvényesítése) vonja maga után S magára irányuló reflexióját, vagyis realizálódását. De hogyan lehetne P az ítéletmozgás irányítója, motorja ebben a részben, amikor P az első három ítéletben változatlan, s összesen négy ítéletet vizsgálunk?

Ezek után egyáltalán nem lesz meglepő az az állításunk, amelyet különben a szóban forgó ítéletek korábban elvégzett konkrét elemzése minden kétséget kizáróan igazol, hogy ti. Hegel maga korántsem az állítvány tevékenységéből vezeti le az egyes ítéleteket ebben a részben, hanem különösnek és általánosnak a szubjektumban magában meglevő dialektikájából. Egyúttal ez az a dialektika, amelynek révén S realizálódik, vagyis, ha valóban azt tekintjük, ami itt történik, felveszi a terjedelem szempontjából lehetséges összes alakot, majd – mindenestre már más szempont szerint, s ez jellemző Hegelre a *Jénai logika* egész ítélettanában, hogy ti. nem azonos alapon oszt fel – végül a lehetőség és valóság egységének bizonyul.

Az ítéletek első csoportjának elemzése tehát számos problémát, valódi dialektikus kérdésfeltevést, ám annál kevesebb megnyugtató megoldást hozott felszínre Hegelnek ebben a korai munkájában. Kérdés, hogy a második csoport tárgyalása a problémák és kérdésfeltevések számát gyarapítja-e majd, vagy pedig a megoldások irányába visz-e előbbre.

¹⁷ Hegel: *A logika tudománya*. II. köt. Akadémiai Kiadó 1957. 253. o.

¹⁸ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Kossuth, 1962. 50. o.

5. Az ítéletek második csoportja

Az ítéletek második csoportjában a szubjektum a magáértvaló; a következőkben magáértvalóságának érvényesítése, valamint a predikátum realizálódásának folyamata kell hogy egymással párhuzamosan végbemenjen.

A második csoport első tagja a *negatív ítélet*. A negatív ítéletet Hegel nem a hipotetikus ítéletből (amely pedig közvetlen előzménye), nem is az ítéletek első csoportjából általában, hanem az ítélet egy általános formájából — B—A — vezeti le. Idézzük: „Az ítélet közvetlen ábrázolása: B—A; eszerint A meghatározott és a B-szobjektumnak alárendelt vagy ennek negatív egysége révén megszüntetett állítmány; A-nak mint ,nem-A'-nak tételezése: a *negatív* ítélet kifejezése, amelyben a predikátum aszerint a mozzanat szerint tételezett, hogy mint meghatározott valójában nem magánvalóság szerint létező, hanem a negatív egység révén a neki ellentétesben alámerülő.” (88. o.) Vagyis az ítélet általános S—P formája, amennyiben azt értjük rajta, hogy az állítmány az alannak *egy* tulajdonságát fejezi ki a sok közül s így annak alárendelt, voltaképpen nem más, mint az S—nem-P forma (hiszen az alany nem egyenlő ezzel az egy tulajdonságával), azaz valójában negatív ítélet. Hegel itt már szinte előlegezi *A logika tudománya* ítélettanának nagyszerű dialektikáját. „A pozitív ítélet igazsága a negatív ítéletben van”, olvassuk majd *A logika tudományában*.¹⁹

A negatív ítélet részletes kifejtése egyelőre még további rokonságot is mutat a „nagy” logika dialektikájával. A negatív ítélet szubjektuma, folytatja Hegel, látszólag nem tartalmaz az általánosra való vonatkozást, hiszen az állítmány = nem-A. A negatív ítélet állítmánya azonban mégsem okvetlenül a teljes üresség. Jelentheti a meghatározott A semmijét, „amely így meghatározott semmi, az A-val pozitívan ellentétes”. (89. o.) Azt azonban nem tudhatjuk, mikor melyik eset forog fenn, ezért a negatív ítélet problematikus, állítmánya, a nem-A pedig kétértelmű.

Ha a negatív ítélet állítmányát nem elvont semminek értelmezzük, akkor csak valamely meghatározott tulajdonságot tagadunk vele, nem pedig a tulajdonságok szféráját általában. Így a predikátumot ismét pozitívnak tekinthetjük, közben azonban az az előrehaladás történik, hogy a tulajdonságpredikátum mögött feltűnik a tulajdonságok általános szférája. Hegel szavaival: „A negatív ítéletben jelen van B-nek nem kifejezett, hanem rejtett vonatkozása nem az A-ra, hanem A révén az A-val ellentétes nem-A-ra mint C-re, valamint A és C magasabb szférájára”. (Uo.) Hegel példáival, amelyek szinte azonosak *A logika tudománya*-beliekkel: B nem fehér = van valamilyen színe; van színe egyáltalán. Hogy a predikátumot megszüntnek tételezhessük, a másik színnek is és a színnek egyáltalán „el kell esnie” = *végtelen ítélet*.

„A végtelen ítélet negatív kifejezésének olyannak kell lennie, hogy nemcsak a meghatározottság vagy a meghatározottságnak az általánosra való vonatkozása, hanem az általános maga is megszűnjék.” (90. o.) Ezzel azonban megszűnik az ítélet egyáltalán: „Így a végtelen ítéletben az alany tökéletesen negálja az állítmányt, ezáltal utóbbi egyben kilépett az alannak való alárendeltségből, és egészen magáértvaló mint az alany; de éppen ezáltal szét-esik az ítélet, és nincs többé.” (Uo.) A végtelen ítélet a szinguláris ítéletnek

¹⁹ *A logika tudománya*. II. köt. id. kiad. 242. o.

felel meg, mint ahogyan a negatív ítélet a partikulárisnak. A szinguláris ítéletben ugyanis „a szubjektum egészen magáértvalósága szerint tételezett, de éppen ezáltal kilép az alárendeltségből, és az általánosnak való alá-nem-rendeltségében, s reá való vonatkozásnélküliségében valójában nem magáértvaló, s így itt sincs szó ítéletről”. (Uo.)

Ezzel természetesen megint összezavarodik minden. Hiszen az ítéletek első csoportjának tárgyalásakor abból a szempontból, hogy milyen mértékben érvényesül az állítmány alárendelő tevékenysége az alanyon, Hegel a szinguláris ítéletet tekintette csúcspontnak. Most pedig kiderül, hogy a szinguláris ítélet alanya egyáltalán nem alárendelt az általánosnak. Az is egészen új számunkra, hogy ugyanebben az ítéletben „a szubjektum egészen magáértvalósága szerint tételezett”, hiszen az előző részben éppen az állítmányról kellett volna ezt bebizonyítani Hegelnek. A végtelen ítéletnek a szinguláris ítélettel való párhuzama egyáltalában véve nem teljesen érthető.

Másrészt jelentős lépés az ítéletek tanának valóban dialektikus kidolgozása felé, hogy Hegel az E—A típusú ítélet (melyet a *Jénai logikában* megadott ismertető jegyei alapján tekinthetünk egyszerűen pozitív ítéletnek), valamint a negatív és a végtelen ítélet között rokonságot fedez fel. Látja azt is, hogy a szinguláris ítélet éppenséggel valamilyen fogyatékosága miatt hozható összefüggésbe a végtelen ítélettel, jöllehet ezt a fogyatékoságot helytelenül — és korábbi önmagának is ellentmondóan — állapítja meg (ti. abban, hogy S nem alárendelt P-nek). Ezzel a *Jénai logikában* adottak már a következő gondolatmenet elemei. Minthogy az absztrakt általános tulajdonság nem meríti ki az alanyt, azért nem mondhatjuk ki, hogy az alany ez az absztrakt tulajdonság, mert az alany ennél sokkal több, vagy ha úgy tetszik, pusztá egyediségében sokkal kevesebb. Az alany tehát nem egyenlő ezzel az absztrakt általánossal: S—nem-P. Illetve az alany egyáltalán nem egyenlő az absztrakt általánossal mint olyannal: végtelen ítélet.

Az ítéletek első csoportjának tárgyalásában, mint láttuk, megtalálható az a felismerés, hogy a szinguláris ítélet fogyatékosága voltaképpen az állítmány tulajdonságvolta. Tudjuk, hogy a szinguláris ítélet, jöllehet utolsó előtti fokot jelent az ítéletek első csoportjában, mégis a legcsekélyebb mértékben sem felel meg annak a hegeli tételnek, amely szerint „Az, hogy a predikátum magáértvaló az ítéletben . . . megszűnteti a predikátum tulajdonságvoltát . . .” (83. o.) A tulajdonságvolt megszűnése éppen itt, a negatív és a végtelen ítélet révén megy végbe, ti. először csak valamely meghatározott tulajdonságé; s ezért „A negatív ítéletben, minthogy B valamely magasabb, de még nem tételezett szférára vonatkozik A révén, nem teljesült a követelmény, a predikátumnak mint valamely meghatározottságnak a megszűnése.” (89. o.) A végtelen ítéletben viszont megszűnik a tulajdonságok szférája egyáltalán: „A végtelen ítélet negatív kifejezésének olyannak kell lennie, hogy ne csak ez a meghatározottság vagy az általánosra való vonatkozása, hanem ez az általános, tehát a predikátum egyáltalán éppúgy megszűnjék.” (90. o.)

Vagyis, ha a tulajdonságvolt megszűnését vesszük szempontnak, akkor a Hegel által itt szingulárisnak nevezett ítélet, a negatív ítélet, végül pedig a végtelen ítélet tartoznak össze már a *Jénai logika* alapján is, és pedig abban a sorrendben, ahogyan most felsoroltuk őket. Ehhez hozzá kell még tennünk, hogy a tulajdonság Hegelnél mindig külsődleges tulajdonságot jelentett az eddigiekben, absztrakt általánost, amelynek még nincs szükségszerű kapcsolata az alannyal, amelyhez tartozik. Innen magyarázhatók a negatív és a

végtelen ítéletekkel kapcsolatban felhozott példák is: különböző színek, illetve a színek szférája általában.

Ha most felidézük korábbi tartalmi vizsgálódásunk eredményét, hogy *tf* az univerzális ítélet állítmánya nem lehet ilyen külsődleges tulajdonság, mert ami minden egyedre áll valamely nemen belül, az kell, hogy a *nem* valamely sajátsága legyen: legalábbis lényeges tulajdonság — akkor világos, hogy ugyanazon szempont szerint, amelynek alapján a szinguláris, negatív, illetve végtelen ítétek összetartoznak, az univerzális ítéletnek valahol ezek után kell következnie. Itt meg kell még jegyeznünk azt is, hogy az univerzális ítélet állítmányával kapcsolatos észrevételeinkre már maga a *Jénai logika* is ösztönöz bennünket, nemcsak a későbbi Hegel jut bennük szóhoz. Az azonos tétel s vele alany és állítmány szükségszerű kapcsolatának követelménye mutat ebbe az irányba a korai munkában. Hogy Hegel itt még nem veszi észre azt, hogy az univerzális ítélet jobban megfelel ennek a követelménynek, mint a szinguláris (vagy akár a negatív és a végtelen ítélet), annak okára már korábban rámutattunk.

De kövessük tovább a hegeli ítéletmozgást. A következő mondat már a végtelen ítéletnek egy újabb ítélettípusba való átmenéséhez adja meg a kulcsot: „De a negáció, a semmi egyáltalában nem valami üres, hanem ennek a meghatározásnak a semmije, továbbá egység, amely ellentétes meghatározottságok negatívja, ezt a predikátumon kell tételezni, ahogyan a negatív ítéletnél meghatároztuk.” (Uo.) Világos a program: eddig valamely meghatározottság vagy pedig negációja voltak állítmányok; a következő ítélet számára ezek az ellentétes meghatározottságok egyszerre szolgálnak majd állítmánnyul, illetve az állítmánynak valamilyen módon ezek egységének kell lennie.

Ám hogyan lehetnek a szubjektumnak *egyszerre* olyan tulajdonságai, mint fehér és nem-fehér, valamely meghatározottság és annak tagadása? „A szubjektum mint olyanon valójában nem állnak fenn az ellentétes meghatározottságok . . . A szubjektum tulajdonságai egymással szemben teljességgel közömbösek” — állapítja meg Hegel. (91. o.) Ezt figyelembe véve a predikátumot úgy kell tételezni, „hogy a szubjektum a predikátumra és ellentétére s ezáltal mindkettő általánosára vonatkozzék”; a predikátum így „az ellentétét kizáró, de éppúgy ez az ellentét is, és így mindkettő azonos módon áll fenn.” A probléma csak az alany viszonya ezekhez az ellentétes állítmányokhoz, hiszen Hegel az előbb már leszögezte, hogy az alannak nem lehetnek ellentétes állítmányai. (Ez a megállapítás önmagában véve természetesen egy kissé furcsán hat; éppen Hegeltől, aki már a *Jénai logikában* is mind a meghatározott fogalmat, mind az ítéletet ellentétes meghatározások egységének fogja fel, mást várna az ember. Úgy hisszük azonban, hogy néhány fontos összefüggés tisztázása közben magyarázatot adunk majd erre a problémára is.) A hegeli megoldás a következő: „A szubjektum, amely az egyikre vonatkozik, nem vonatkozhat a másikra,” ezért „úgy vonatkozik egyúttal mindkettőre, hogy az egyikre való vonatkozás kizárja a vonatkozást a másikra — tehát egyúttal egyikre sem vonatkozik, és pozitív módon csak az általánosukra; ezt az ítéletet nevezzük *diszjunktívnak*”. (92. o.) Közelebről a *diszjunktív ítélet* szubjektuma „vagy A-ra, vagy C-re vonatkozik”, C-ről pedig tudjuk, hogy nem-A-val egyenlő. A és nem-A mármost kölcsönösen kizárják egymást, „az egyik nem több és nem kevesebb, mint a másik . . . Mindkettő egyúttal nem semmi, mint a végtelen ítéletben, amely egyáltalán

nem ítélet, hanem mindkettő a szubjektumhoz tartozik, mint ahogyan egyik sem, és a szubjektumot úgy határozzák meg, hogy az csak kifejeletlenül jelenlevő szférájukra vonatkozik.” (Uo.)

A diszjunktív ítélet „vagy-vagy”-ja tehát valamely tulajdonságra és annak ellentétére vonatkozik a *Jénai logikában*. Ez megfelel annak a ténynek, hogy Hegel itt a negatív, illetve a végtelen ítéletből származtatja a diszjunktív ítéletet. Ezzel egyúttal biztosítja az ily módon létrejött diszjunkció számára a teljességet, valamint azt, hogy a diszjunkció tagjai egymást kölcsönösen kizárják. Valamely hattyú fehér vagy nem-fehér, Péter jó sportoló vagy nem-jó sportoló — ezek a diszjunkciók teljesek és kizáróak, csak éppen nem mondanak túl sokat.

A diszjunktív ítélet ebben a formában semmivel sem jelent többet a negatív és a végtelen ítéletnél. Az egyedül szóba jöhető állítmány még mindig a tulajdonság, illetve a tulajdonságok szférája. Így a legtöbb, amit Hegel a predikátum realizálódásáról, azaz az ítéletek most tárgyalt csoportja elé kitűzött másodlagos célról mondani tud, az, hogy a predikátum itt „mint magára reflektált meghatározottság fejlődött ki; meghatározottság, egyúttal az ellentétével, s így ezek általánosa”. Ezt jelenti és nem többet az a megállapítás, hogy „a diszjunktív ítéletben a predikátum eljutott totalitásához”. (Uo.)

Közelebről Hegel a diszjunktív ítéletben — s ezzel az ítéletek második csoportjában egyáltalán! — nem jutott túl az állítmány *külsődleges* tulajdonságvoltán. Az állítmány ugyanis semmilyen vonatkozásban sincs az alany *nemével*, azaz az alany által jelölt dolog belső természetével. Ilyen összefüggést az eddigiek során, mint láttuk, egyedül az univerzális ítélet elemzésekor mutathatott volna fel Hegel. A diszjunktív ítéletnél a tulajdonságok (A és C, amely tulajdonképp nem-A) közös nem-fogalmának jelenlétéről lehet legfeljebb szó, ha a tulajdonságok „kifejeletlenül jelenlevő szféráját” nemüként értelmezzük. Ennek a nem-fogalomnak azonban az alanyhoz semmi köze sincs, illetve az alany számára külsődleges.

Mint hogy a szóban forgó tulajdonságok magasabb általánosa, neme nem az alany, ezért ezek a tulajdonságok nem az alanyhoz tartoznak szükségszerűen, hanem saját általánosukhoz, amely az alanynak külsődleges. Így a diszjunkció is elsődlegesen ennek az általánosnak a diszjunkciója, s csak másodsorban az alanyé. A hattyú számára nem túlságosan lényeges, hogy a színe fehér-e vagy sem, s így az a diszjunkció, hogy a hattyú fehér vagy nem-fehér, meglehetősen külsődleges ránézve. Arra a magasabb általánosra nézve azonban, amely itt „kifejeletlenül jelen van”, ti. a színek szférájára, már lényeges a „fehér vagy nem-fehér” diszjunkció, minthogy a fehér a színeknek egyik fajtája, a nem-fehér pedig az összes többi. Ily módon ez a felosztás a színnek mint nem-fogalomnak fajfogalmait tartalmazza.

Hegel tehát a *Jénai logika* ítélettanában nem tudott olyan diszjunktív ítélethez eljutni, amelyben az alany volna a diszjunkció tagjainak általánosa, nem-fogalma. A magyarázat az eddigiek alapján kézenfekvő: az eddig tárgyalt ítéletek során Hegel nem tudott eljutni magának a nem-fogalomnak a megragadásáig. Itt találunk magyarázatot arra is, hogy miért volt kénytelen leszögezni, hogy az alanyhoz nem tartozhatnak ellentétes állítmányok. Valóban nem lehet igaz az, hogy valamely dolog fehér és nem-fehér egyszerre, vagyis hogy rendelkezik is valamely érzéki jeggyel meg nem is. Ezzel szemben Hegel joggal látja már a *Jénai logikában* is pl. a fogalom *lényegét* abban, hogy két

ellentétes meghatározottságnak, a különösnek és az általánosnak ellentmondása.

Fentiekkel függ össze az a különös tény is, hogy Hegel a *Jénai logikában* nem foglalkozik más típusú diszjunkcióival, csak azzal, amelyet már tárgyaltunk, vagyis valamely meghatározottságnak és ellentétének diszjunkciójával. A diszjunkció itt sohasem ölt számára olyan formát, hogy S vagy B, vagy C, vagy D; az egyedüli forma, amelyet elemez, a következő: „a szubjektum vagy A-ra, vagy C-re vonatkozik” (uo.), ahol C nem-A. Hegel valószínűleg már akkor felismerte, hogy az érzéki jegyek diszjunkcióját voltaképpen nem lehet elvégezni, illetve hogy ez a végtelenségig folytatható. Úgy segített magán, hogy kiválasztott egy tulajdonságot a diszjunkció egyik tagjának, negációját viszont a másiknak, s így a diszjunkció valóban teljessé vált. Ugyanakkor ilyen típusú diszjunkció végtelen számban lehetséges az alanyról, hiszen bármilyen meghatározottságról igaz az, hogy maga vagy tagadása érvényes bármilyen elgondolható alanyra. A diszjunkció e típusán fellépő rossz végtelenség arra utal, hogy Hegelnek itt még nem sikerült a diszjunkció adekvát formáját megtalálnia.

A tárgyalt diszjunktív ítélet természetesen nagyon távol van még az azonos tételtől is, éppolyan távol, mint a negatív vagy a végtelen ítélet. (Mint ahogy a diszjunkció típusa nem is más, mint egy pozitív és egy negatív ítélet egyszerű ötvözete.) Minthogy a diszjunkció az alanynak csak külsődleges, alany és állítmány azonossága a legkisebb mértékben sem jött létre. Ugyanakkor a diszjunkciónak ebben a típusában benne rejlik a diszjunkció egy másik típusa, a nemnek fajaira való szétválása (ti. az állítmányban, A és C viszonyában, A és C általános szférájához), ami viszont már maga volna az azonos tétel vagy legalábbis egyik formája: a nem ugyanis azonos a fajával. Világos azonban, hogy ez a diszjunkció semmiképp sem származtatható a negatív, illetve a végtelen ítéletből, sokkal inkább az univerzális ítélettel van rokonságban, amely utóbbiban először dereng fel a nem-fogalom az ítéletben. Egyáltalán, a diszjunktív ítélet eléggé fogyatékos elemzésének véleményünk szerint legalábbis részben az az oka, hogy Hegel ennek az ítéletnek a „szükségyszerű” helyét közvetlenül a negatív és a végtelen ítélet után jelölte ki.

Még más olyan szempont is kiolvasható magából a *Jénai logika* ítélettanából, amely megakadályozta Hegelt abban, hogy az állítmányban benne-rejlő második, voltaképpen az igazi(!) diszjunktív ítéletet tárgyalja. Különös és általános viszonyának olyan — ítélettani — vonatkozásait kellett volna ugyanis ebben az esetben tárgyalnia, amelyeket ebben az időben valószínűleg még nem tudott megoldani. Nevezetesen különösnek és általánosnak a diszjunktív ítéletben megforduló viszonyát. Ez a probléma a *Jénai logikában* a következőképpen vetődik fel Hegel számára. A diszjunktív állítmány tagjai A és C, az egymásra való kizáró vonatkozás következtében „magukra reflektáltak”, miközben a vonatkozás maga, vagyis általános szférájuk, szintén „magára reflektált, egy általános, a közös kettőjükben, amelyek ennek az általánosnak a számára *különösek* . . .” (91. o., kiemelés — K. I.) Az itt körvonalazódó diszjunkció tagjai tehát különösek volnának általános szférájukkal, azaz nemükkel szemben, amely egyben egy diszjunktív ítélet alanyát alkothatná. Hegel egyelőre védekezik a különös és általános ilyen megfordított helyzete ellen, és erőteljesen hangsúlyozza, hogy a diszjunkciót alkotó különös meghatározottságok általános szférája „az alannal szembe-állított”, s maga is, valamilyen „kifejletlen formában”, az állítmányhoz

tartozik. Hegel ezzel elhatárolja magát a diszjunktív ítélet valódi problematikájától, s az eredmény a már tárgyalt, meglehetősen fogyatékos ítélet-típus.

Végezetül az ítéletek második csoportjával kapcsolatban is meg kell vizsgálnunk, hogy hogyan teljesülnek benne a Hegel által felállított követelmények: ezúttal az alany magáértvalósága és az állítmány realizálódása.

A szubjektum magáértvaló, amennyiben „fenntartja magát mint tételezett különöst, miközben megvalósítja a predikátum maga alá való rendelését . . .” A predikátumot pedig azért rendelheti alá magának, mert a predikátum — tulajdonság. Ennek a nivoltának éppen a szubjektum alárendelő tevékenysége következtében kell majd megszűnnie: „A predikátumnak mint magánvalósága szerint meghatározottnak az ábrázolása, ahogyan az a szubjektum tulajdonságaként magánvaló, nem lehet más, mint a predikátum megszűnése, magának az ellentétes meghatározottsággal egyként való tételezése, aminek következtében új egység, magasabb általános keletkezik.” (Uo.)

Itt emlékeztetünk arra, hogy a predikátum az ítéletek előző csoportjában is tulajdonság volt (kivéve a hipotetikus ítéletet), ez tehát semmiképp sem tekinthető a második csoport különleges ismertető jegyének. Továbbá: az állítmány tulajdonságvolta az első csoportban is az alany alárendelő tevékenységét vontta maga után, ettől azonban, mint láttuk, az állítmány tulajdonságvolta nem szűnt meg. A hipotetikus ítélet másfajta állítmánya pedig egyedül az alanyon magán végbemenő dialektikus mozgás eredményeképp jött létre. Kérdés tehát, hogy az ítéletek második csoportjánál mennyiben tekinthető a tulajdonság-állítmánynak már tárgyalt „megszűnése” az alany alárendelő tevékenysége következményének.

A negatív ítéletben „a predikátumnak mint meghatározottságnak a megszűnése” még nem teljesül, mert a „B—nem-A”, ítéletben „B egy magasabb, még nem tételezett szférára vonatkozik A révén”. (89. o.) Az szükséges tehát, hogy B magasabb szférára való vonatkozása megszűnjék. Ez bekövetkezik a végtelen ítéletben, csakhogy nem az alany alárendelő tevékenységének eredményeképp, hanem magának a negatív állítmánynak a dialektikája révén. A végtelen ítéletnek viszont „egyáltalán nincsen predikátuma” (90. o.), így az alany semmiképp sem tudja érvényesíteni az alárendelő tevékenységét. Az alannak már csak ezért sem lehet meghatározó szerepe a diszjunktív ítélet létrejöttében, amelyet Hegel különben a negatív ítélet állítmányából vezet le. A diszjunktív ítéletről meglegedetten állapítja meg: „A predikátum e totalitása révén a szubjektum valóban fenntartotta magát, vagy azzá tette a predikátumot, ami az valójában ebben a viszonyban, ti. meghatározottság, a szubjektum negatív egységében megszűntén tételezett . . .” (92. o.) Hogy a tulajdonság-predikátum végre valóban „megszűntén tételezett”, az semmi másnak nem köszönhető, mint annak, hogy a szubjektum sem A-ra sem nem-A-ra nem vonatkozik valójában, hanem „határozottan csak ezek kifejeletlenül jelen levő szférájára”. (Uo.) Ezzel szemben mint néhány sorral fentebb idéztük, a negatív ítélet tárgyalásakor azt állapítja meg Hegel, hogy ahhoz, hogy a predikátum mint meghatározottság megszűnjék, meg kell szűnnie a szubjektum vonatkozásának e meghatározottság magasabb szférájára. — A szubjektum magáértvalóságának érvényesítését nem éppen minden ellentmondás nélkül mutatja be tehát Hegel az ítéletek második csoportjának tárgyalásakor.

Ami a predikátum realizálódását illeti ugyanitt, arról ugyanolyan értelembe beszélhetünk, mint a szubjektum realizálódásáról az első csoportban, ti. ahogyan ott a szubjektum, itt a predikátum vesz fel különböző *formákat*. Tartalmilag azonban, a különböző formák ellenére, nem sokat változik a második csoport ítéleteinek állítmánya: az egyedüli tartalom, amelyben mozog, a tulajdonságok, illetve általános szférájuk. Pedig a diszjunktív ítélet tartalmazza már a tartalmi továbblépés lehetőségét: a lehetőséget a dolgok nemének fogalmi megragadására. Hegel ezt, véleményünk szerint, elsősorban megint csak azért nem ismerte fel, mert a *Jénai logikában* még egyáltalán nem létezik számára összefüggés az ítélet tartalma és formája között. Ha pedig — dialektikus módszerének óhatatlan következményeképp — időnként mégis csak tesz tartalmi felfedezéseket, akkor ezeket magán a *Jénai logikán* belül nem aknázza ki. Annál nagyobb jelentőségük van természetesen ezeknek a felfedezéseknek Hegel fejlődése s így a későbbi művek szempontjából.

Hegel maga elégedett az eredménnyel, amelyet a két ítéletcsoport segítségével elért. A diszjunktív ítéletről megállapítja, hogy a hipotetikus ítélet „ellenképe”, mert „ahogyan utóbbiban a szubjektum, úgy előbbiben a predikátum jutott el totalitásához . . .” (Uo.) Így szubjektum és objektum megkapja ugyanazokat a meghatározottságokat, s közvetlen lehetőség nyílt a „beteljesedett ítélet” létrejöttére.

6. A beteljesedett ítélet

Hegel szerint a hipotetikus és a diszjunktív ítéletben ugyanaz a dialektikus ellentmondás feszül: „A lényegesnek tételezett egyikben sem arra vonatkozik, amivel viszonyban áll, hanem *általa* egy másra, amely még nem tételezett; a hipotetikus ítélet szubjektuma eszmei mint a predikátum, és egyben valamely ez; de az ez nincs tételezve. A diszjunktív ítéletben a predikátum eszmei, de a meghatározottság éppúgy nem tételezett . . . A szubjektum és a predikátum számára jelen van egy még nem tételezettre való vonatkozás szükségszerűségének a formája. Ezt azonban tételezni kell.” (94. o.)

Hogyan jön mármost létre ebből a dialektikából az ítéletmozgás végcélja, az azonos tétel, illetve a következtetés? Hegel egyfelől magában a hipotetikus és a diszjunktív ítéletben igyekszik kimutatni alany és állítmány azonosságát. Hogy érvelése nem elég meggyőző és nem is éppen világos, annak bizonyítékául idézzük néhány idevonatkozó mondatát. „Azáltal, hogy ott (a hipotetikus ítéletben — *K. I.*) a szubjektum a predikátummal, itt (a diszjunktív ítéletben — *K. I.*) a predikátum a szubjektummal (sic!) azonos az egyik oldalról; előttünk van a szükségszerűség elve; és a hipotetikus ítéletben a predikátum a szubjektummal való azonossága révén (mivel a szubjektum egyúttal meghatározott, egyes) összekapcsolható az egyessel, a tételezettel, amely éppúgy azonos ezzel a szubjektummal. Ugyanúgy azonos a szubjektum a predikátummal a diszjunktív ítéletben, ahol a predikátum a meghatározottsága oldaláról tételezett; és ez a predikátum egyben általános, és az ilyennel tehát a szubjektum, a realizált predikátum révén összekapcsolható.” (94. o.) Itt emlékeztünk arra, hogy Hegel a hipotetikus ítélet alanyának és állítmányának azonosságát az ítéletek első csoportjának tárgyalásakor sokkal meggyőzőbben mutatta ki. A *Jénai logika* diszjunktív ítéletében ezzel szemben, mint már korábban rámutattunk, alanynak és állítmánynak legfeljebb felszínes azonosságáról lehet beszélni, amennyire egyáltalában az alany a tulajdon-

ság, illetve a tulajdonságok általános szféráját kifejező állítmánnyal azonos lehet.

Mind a hipotetikus, mind a diszjunktív ítélet tehát eléggé messze van még az azonos tételtől; Hegel maga is alanynak és állítmánynak csak „az egyik oldalról” való azonosságáról beszél. Ezért a beteljesedett ítéletet, azaz az azonos tételt, amely egyúttal már következtetés is, még külön meg kell konstruálnia.

A beteljesedett ítélet megkonstruálása a *Jénai logikában* már valóban az a folyamat, amelyet zavarossága miatt alig lehet nyomon követni. A lényege mindenestre az, hogy Hegel a hipotetikus és a diszjunktív ítélet valamiféle egyesítéséből akar egy új ítélettípust létrehozni. A folyamat részfeladatai a következők: a hipotetikus ítélet különösét, amely amúgyis megszűntként tételezett, a szubjektumon kívül, magáértvalósága szerint kell tételezni; a diszjunktív (!) ítéletben a hipotetikus ítélet szubjektuma a magáértvaló szubjektumra (vagyis a diszjunktív ítélet szubjektumára!) kell hogy vonatkozzék és vele magával alkosson ítéletet, ami — így Hegel — lehetséges, minthogy a diszjunktív ítélet szubjektuma — általános. A diszjunktív ítélet predikátumának pedig saját általános szférájára kell vonatkoznia és ezzel kell új ítéletet alkotnia, „amire képes, mert ő maga meghatározott”, tehát, teszi hozzá Hegel váratlanul ehhez a sokat ígérő mondathoz, fel kell vennie a hipotetikus ítélet magáértvaló általánosát. (95. o.) Mintha, legalábbis egy félmondat erejéig, Hegel itt rájött volna, hogy diszjunktív ítéletében egy másik, a „tételezettnél” lényegesebb diszjunktív ítélet rejlik. A „következtetés” azonban, amelyet ebből levon, egy csapásra elmossa ezt a felfedezést csakúgy, mint ahogy kiaknázatlan marad az a fentebbi értékes megállapítása, amely szerint a diszjunktív ítélet szubjektuma általános. Jobban mondva, ez a megállapítás olyannyira légüres térben mozog, hogy szinte véletlennek tekinthető. A diszjunktív ítélet szubjektuma csak abban az esetben volna általános, ha — mint ezt már korábban megállapítottuk — az ítéletben a nem-fogalomnak fajaira való felosztása jutna kifejezésre. A nem-fogalom azonban még egyáltalán nem szerepel szubjektumként a *Jénai logikában*.

Figyelemre méltó megállapítások az egyik oldalon, alig indokolható vagy éppen alig érthető követelmények a másikon — így jellemezhetjük a beteljesedett ítélet létrejöttének körülményeit. Maga a beteljesedett ítélet merőben mesterséges képződmény, amely a valóságos emberi gondolkodás semmilyen ténylegesen meglévő formájára nem hasonlít. A diszjunktív és a hipotetikus ítélet egyesítéséből jött létre, éspedig az előbbi magáértvaló szubjektumának és az utóbbi magáértvaló predikátumának a tételezésével. A realizált predikátumról és a realizált szubjektumról viszont kiderül, hogy „mindkettő egy és ugyanaz, a közép a szélsők között, a magáértvalósága szerint létező a predikátum és a szubjektum között”. Most már csak a végső összefoglalás következik: „Ez tehát magában kettészakadt ítélet, amelyben a közép teljesült, a létrejött általánosság, a különös és az általános egysége tételeződött, és a szubjektum és a predikátum többé nem az üres *van* révén függnek össze; hanem a beteljesült közép által, amely azonosságuk, és ezzel a szükségszerűség által *egyesülnek* most, és az ítélet következtetés lett.” (Uo.)

A beteljesedett ítélet révén a *Jénai logika* ítélettana teljesítette feladatát: helyreállította a meghatározott fogalom egységét. Ez a most keletkezett egység kétségtől magassabbrendű a réginél. Hiszen a meghatározott fogalomban különös és általános egyszerű egységet alkottak, a beteljesedett ítéletben

pedig a közvetítő középfogalom révén egyesülnek újra. A középfogalom a maga részéről ugyancsak a különös és általános egysége. Nem vitás, különös és általános bonyolultabb dialektikájával állunk itt már szemben. Azt is meg kell azonban állapítanunk, hogy ez a dialektika az ítéletben még nem találja meg a kapcsolatot az egyedivel, utóbbi érdekes módon a következtetés dialektikus mozgásában kap fontos szerepet.

A különös és az általános kategóriájának kidolgozásával a gondolkodás mintegy kifejlesztette lehetőségeit, eszközeit a valóság elsajátítására, különös módon azonban anélkül, hogy közben érintkezett volna a valósággal: tudjuk, hogy a lét csak a *Jénai logika* következő, harmadik részében válik tárggyá, tartalomká a gondolkodás számára. A részletes tárgyalás során bebizonyosodott, hogy ez a tartalomnélküliség akadályá az egyes ítélettípusok valóban dialektikus elemzésének. Innen, hogy az ítélettípusok egymásutánja, egymásba való átmenése erőszakolt mesterkéltséget. Nem különben a végeredmény, S és P létrejött azonossága.

Ifjúkori teológiai írásaiban Hegel már erőteljesen hangot adott annak a véleményének, hogy a szokványos, a dolog—tulajdonság viszonyt kifejező ítélet nem alkalmas a dolgok „eleven lényegének” a kifejezésére. Tanulmányunkban már utaltunk arra, hogy e probléma megoldását Hegel az azonos vagy spekulatív tételtől reméli, amelyet *A szellem fenomenológiájában* dolgoz ki. A *Jénai logikában* viszont azzal az érdekes helyzettel állunk szemben, hogy itt szintén felvetődik az azonos tétel követelménye, pontosabban S és P azonosságának követelménye, ehhez azonban ezúttal nem kapcsolódik az az igény, hogy általa a dolgok lényege az ítéletben kimondhatóvá váljék; így S és P azonosságának követelménye itt nem annyira dialektikus-logikai, mint inkább módszertani szempontból indokolt. Minthogy azonban Hegel mégis csak azt az ítéletformát igyekszik itt kimunkálni, amelyet *később* majd egyedül talál alkalmasnak valódi filozófiai *tartalmak*, a dolgok eleven, ellentmondásos lényegének kifejezésére, azért nem mondhatjuk, hogy a *Jénai logika* ítéletelmélete egészen kívül esik azon a dialektikus-logikai problémakörön, amelyet Hegel az *ifjúkori teológiai írásaiban* már érzékel, *A szellem fenomenológiájában* pedig megoldani vél.

Az ítéletelmélet részletes elemzése közben láttuk azt is, hogy a forma vizsgálata, különösen ha „teljes konkrécióra” törekszik, gyakran felvet tartalmi problémákat is, ami a részleteket illeti. Ennek egyik oka mindenestre az, hogy az itt tárgyalt ítéletelmélet valójában a maga egészében sem nélküli teljesen a tartalmat, hiszen valamennyi tárgyalt ítéletforma a dolog—tulajdonság viszonyt fejezte ki. Ennyiben azt mondhatjuk, hogy itt egy állandó tartalom van előttünk, s ez szolgál alapul a változó, Hegel szándéka szerint egy bizonyos fejlődési vonalat reprezentáló formák tárgyalásának. Ez részint azért van így, mert a gondolkodás formáinak az elemzése sohasem szakadhat el teljesen a gondolkodás tartalmától, másrészt a tartalom itt azért van jelen, mert itt *maradt* a lét szférájának örökségeként, és Hegel valójában mindvégig nem tudta teljes egészében kiküszöbölni.

Innen, hogy az ítélettanban S sohasem igazi különös, **hanem** mindvégig „negatív egy”, egyedi dolog, azaz nem teljesen a gondolkodás kategóriája, hanem másléttel terhelt. Ezt a másletet csak akkor tudja egészen leküzdeni, amikor a hipotetikus ítéletben megszüntként tételezett, de ekkor már „mint valóság és lehetőség egysége, a feloldott *általánosság* (88. o., kiemelés — *K. I.*). P viszont mindvégig absztrakt általános, tulajdonság, és szintén csak

mint megszünten tételezett szabadul meg ettől a mivoltától, ekkor viszont már a diszjunktív ítéletben különössé konkretizálódott. Mind S-nek, mind P-nek megszünt tehát „másléttel való terheltsége”, de egyben pozitivitása is.

Ez a folyamat egyfelől a gondolkodási formák számára a *Jénai logikában* előírt sajátos rendszertani feladat megvalósulása, ti. nem a valóság gondolati elsajátítását, hanem a gondolkodás általános szférájának a kialakítását célozza. Ezért a tulajdonságvolt vagy numerikus egy-volt tehát dolog-volt megszüntetésén a léttartalmak pozitivitásának a megszüntetését, csak „eszmeiként” való tételezésüket érti Hegel, nem pedig valami mélyebb tartalom felé való haladást, a dolgok lényegének vagy nemének megragadását.

Másfelől különös és általános bizonyos konkretizálódását szeretné bemutatni, egészen az egymásba való átmenésig, vagyis a gondolkodásnak azt a képességét levezetni, hogy a maga szférájában a különöstől az általánosig és visszafelé mozog. Ez a képesség a következtetésben már dedukciójá, illetve indukciójá tágul (az általánostól az egyedihez való haladássá és fordítva), és pedig most már a lét szférájának (tehát végeredményben a léttartalmaknak, amelyekről éppen az általunk tárgyalt ítéletelmélet inkább eltávolodni látszott) a megközelítése érdekében.

„De a következtetésnek egyúttal közvetlenül megvan az a magasabb álláspontja, hogy egyáltalán a *magába visszatért viszony*, amely a lét és a gondolkodás viszonyának az azonossága.” (97. o.) Vagyis a gondolkodási formák mozgása során bebizonyosodott, hogy nem két teljesen idegen szféra áll egymással szemben; ahogyan már a lét viszonyai is tartalmazták „eszmeien” az általánost, úgy hordozzák magukon a gondolkodás viszonyai (a különös és általános viszonyának különböző formái) „megszüntetve”, s így ugyancsak „eszmeien” a létet. Ezért már a következtetésben előttünk van, természetesen csak első megközelítésben, lét és gondolkodás azonossága. Feldolgozására azonban csak a megismerésben, megalapozására pedig a metafizikában kerül majd sor.

A bonyolult s egymásnak gyakran ellentmondó rendszertani részfeladatokat közepette, elszakítva a gondolkodás tartalmától, Hegel ítéletelmélete a *Jénai logikában* csak kis részben és ellentmondásosan tudta előbbre vinni annak a problémának a megoldását, amelyet kezdettől fogva felvetett az ítélettel kapcsolatban, ti. hogy kifejezhető-e filozófiai tartalom az ítéletekben, illetve lehetséges-e általuk filozófiai megismerés.

E problémának rendkívül sajátos és abszolút idealista volta ellenére mégis számos pozitívumot tartalmazó megoldását csak a szubjektum és objektum azonosságának végleges kidolgozása után találja meg Hegel. Ezért a *Jénai logika* ítéletelmélete, bár fontos, de mégis csak kezdeti szakasza a hegeli ítéletelmélet fejlődésének, s így nem állítható oda egyenrangú változat gyanánt a „nagy” logika ítélettana mellé. Ezért azután nem is kompromittálhatja azt (lásd a bevezetést). *A logika tudományáig* hosszú út vezet még, ezt tanulmányunk következő részében tárgyaljuk majd.

РАЗВИТИЕ ГЕГЕЛЕВСКИЙ ТЕОРИИ СУЖДЕНИЯ

И. Конц

В работе исследуется концепция суждения «Йенской логики». Работа представляет собой первую часть более крупной работы, исследующей развитие гегелевской теории суждения. Автор исходит из тех касающихся суждения положений Гегеля, которые

могут быть найдены в небольших его трудах, написанных в период, предшествующий «Йенской логике», или одновременно с нею, и в которых Гегель анализирует проблематику суждений всякий раз при учете связи формы и содержания. Такой диалектический подход к суждению достигает своей наивысшей точки у молодого Гегеля в «Феноменологии духа», в теории о спекулятивном положении. Поэтому в настоящей работе эта последняя используется в качестве мерки при оценке теории суждения «Йенской логики». В то же время в работе показывается, что первая разработанная в систематической форме теория суждения носит печать недостаточной реализации взглядов Гегеля относительно тождества субъекта и объекта. Исходя из этих предпосылок, автор работы подробно рассматривает фигурирующие в «Йенской логике» типы суждений, показывая, что, хотя в этом раннем труде на первый план попадает формальная сторона проблематики суждения, изложенное в нем представляет собой важный этап в развитии гегелевской теории суждения.

THE DEVELOPMENT OF THE HEGELIAN THEORY OF PROPOSITIONS

I. Koncz

As first part of a larger treatise discussing the development of the Hegelian theory of propositions, the paper analyzes the concept of proposition of the "Logic of Jena". It starts from those statements of Hegel concerning the proposition which are to be found in smaller papers written previously to or simultaneously with the "Logic of Jena", and in which Hegel examines the problems of propositions every time in connection with content and form. This dialectical approach to propositions culminates with the young Hegel in "The Phenomenology of the Mind", namely in the theory about the speculative thesis. The paper therefore uses this latter as a measure in judging the theory of propositions of the "Logic of Jena". It shows at the same time that the first systematically elaborated theory of propositions of Hegel bears the imprint of the still deficient realization of his opinions held on the identity of subject and object. Starting from these premises the paper analyzes in detail the types of propositions dealt with in the "Logic of Jena" and shows in this respect that although the formal side of the problems connected with propositions comes in the foreground in this early work, the abovesaid are, however, important stages of the development of the Hegelian theory of propositions.

Rabszolgáság, tulajdon, kormányzati forma és természetjog Arisztotelész *Politikájában**

SIMON ENDRE

Arisztotelész a politikát az emberre vonatkozó valamennyi tudomány közül a legfontosabbnak, a legelsőnek tartotta. Ennek a tudománynak a görögöknél már előtte is voltak elméleti képviselői, ők azonban az idetartozó kérdéseknek csak egyik vagy másik csoportjával foglalkoztak. Arisztotelész tehát — s nem teljesen jog nélkül — úgy vélte, hogy ő tárta fel először teljes világossággal, melyek azok a kérdések, amelyekre a politikai elméletnek választ kell adnia. A politika tudományának tárgya szerinte a szabad emberek legmagasabb rendű közösségének, az antik városállamnak az élete, s a következő kérdésekre keresi a választ: milyen a legjobb emberi élet? hogyan kell berendezni a városállamot ahhoz, hogy biztosítani tudja polgárainak az ember számára elérhető legnemesebb, legjobb élet külső feltételeit, s ösztönözzön, rá is vezessen erre a legjobb-legnemesebb életre? Más szavakkal: melyik a legjobb emberi életmód, melyik, milyen a legjobban berendezett városállam? A legjobb állami berendezkedés megvalósítására azonban csak nagyon sajátos feltételek mellett kerülhet sor. Ezért a városállamról szóló tudománynak, ha nem akar csonka maradni, ha valóban minden esetben hasznos, természetesen alkalmazható elmélet akar lenni, más kérdéseket is vizsgálnia kell. Ilyenek: milyen feltételek mellett melyik állami berendezkedés a legjobb, legmegfelelőbb? Melyik az az állami berendezkedés, amelyik általában a legtöbb valóságos esetben a legjobb? Melyek a normális, egészséges és melyek a torz, elfajult állami berendezkedések? Miben különböznek ezek egymástól, mi a lényegük, melyek az egyes államformák alfajai? Milyen okokkal magyarázhatók az államforma átalakulásai, milyen okai vannak a forradalmaknak? És ellenkezőleg: egy adott államforma — pl. demokrácia, oligarchia, arisztokrácia vagy zsarnokság — megőrzéséhez, tartóssá, hosszú életűvé tételéhez mire van szükség? S az eddigi kérdésekkel összefüggnek a következők is: mi a városállam? miben különbözik egyéb — javarészt neki alárendelt — emberi közösségektől? természetes és szükségszerű emberi közösség-e? jó-e vagy rossz az ember és a legnagyobb emberi értékek számára? ki tekinthető a városállam polgárának? melyek a polgárok jogai? melyek azok a tevékenységek, amelyek nélkül a városállam nem állhat fenn? Milyen szerepet kell játszaniuk a törvényeknek a város életében? Miben különbözik a szabad ember felett való uralom a rabszolgák felett való uralomtól?

Mindezeket a kérdéseket a görög élet valósága tette fel. A görög városállamok történetében az államformák változásai gyorsak és gyakoriak, nem

* Bevezető Arisztotelész *Politikájához*; a kötet a közeljövőben jelenik meg a Gondolat Kiadó *Gondolkodók sorozatában*.

úgy, mint az újkori Európa nagyobb kiterjedésű államaiban, melyekben évszázadok is eltelnek az államforma megváltozása nélkül. Új városok („gyarmatok”) telepítése, alapítása a görög történelem meghatározott korszakaiban természetesen veti fel a következő kérdéseket: milyen legyen az új város élete, állami berendezkedése? Melyik az adott feltételek mellett legjobb vagy az egyáltalán megvalósítható legjobb állami berendezkedés? Így a legjobb államra vonatkozó kérdések már Arisztotelész elődeinél is (Hérodotosz, Phaleasz, Hippodamosz, Platón) az élet valóságos igényeivel kapcsolódva jelennek meg, és nyerneik ilyen vagy olyan választ. Arisztotelész azonban — legalábbis részben — joggal veti elődeinek szemére, hogy a legjobb állam kérdése mellett a politikai elmélet legtöbb egyéb kérdését nem vizsgálták a kellő részletességgel és elmélyültséggel, vagy éppen fel sem vetették.

A *Politika* azonban Arisztotelésznek nemcsak szűkebb értelemben vett politikai elméletét tartalmazza, hanem gazdaságtani nézeteit is. Itt meg kell jegyezni, hogy gazdaságtani, politikai és erkölcsstani vizsgálódások Arisztotelésznél és görög elődeinél sokkal szorosabb egységet alkotnak, mint az újkori társadalmi elméletek legtöbb képviselőinél. Tegyük ehhez hozzá: a régi görög szemlélet éppen azért, hogy gazdaság, politika és erkölcs kérdéseit valóságos összefüggésükben, egységükben vizsgálja, alapvető törekvésében helyesebb, igazabb módon elemzi a társadalom valóságát, mint az újkori polgári teoretikusok jelentős része. Marx az újkori, polgári gazdaságtant és a polgári morált már egyik korai kéziratában többek között éppen azért is bírálja, mert a polgári ideológiában morál és gazdaságtan, szinte nem véve tudomást egymásról, egymástól különböző és egymással ellentétes mércéket alkalmaz az emberre.¹

Gazdaságtan, politika, morál összefonódását jól megfigyelhetjük mind a cserének, mind a rabszolgaságnak az arisztotelészi vizsgálatában.

Ki nem ismerné azt a híressé vált arisztotelészi megállapítást, amely szerint az ember zoon politikon, azaz városállamalkotó állat?² Feltehetően már valamivel kevesebben tudják azt, hogy a *Nikomachoszi Etikában* egy ezt némileg módosító, vagy ha úgy tetszik, ellentétes értelemben kiegészítő kijelentést is találunk: „... az ember természettől fogva inkább páros életet él, mint városállamalkotó lény, annyival inkább, amennyire a család korábbi és szükségyszerűbb, mint a városállam, s az utódok létrehozása sokkal inkább közös vonása az élőlényeknek, mint bármi más”³ S talán azt is kevesebben

¹ „Az elidegenülés lényegében van megalapozva ez, hogy minden szféra más és ellentett mércét alkalmaz rám, mást a morál és mást a nemzetgazdaságtan, mert mindegyik az ember egy meghatározott elidegenülése és midegyik az elidegenült lényegi tevékenység egy különös körét rögzíti, mindegyik elidegenülten viszonyul a másik elidegenüléshez.” (*Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 83. o.)

² Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Marx talált megjegyzését: „Arisztotelész meghatározása tulajdonképpen azt mondja, hogy az ember természettől fogva városi polgár. Ez a klasszikus ókorra éppolyan jellemző, mint a jenkire Franklinnak az a meghatározása, hogy az ember természettől fogva szerszámszínáló.” (*A tőke* I. MEM 23. Bp. 1967. 306. o.)

³ Arisztotelész: *Nikomachoszi Ethika* 1161 a 17—19. (Arisztotelész műveit, mint ez a szakirodalomban szokás, a Bekker-féle kiadás oldal- és sorszámait szerint idézem, ahol van magyar fordítás, megadom a megfelelő hely oldalszámát is.) Aristoteles: *Nikomachoszi Ethika* II. Parthenon, 1942. 152. o., Szabó Miklós fordítását némileg módosítottam, hogy a két arisztotelészi megállapítás egymásra vonatkozása jobban felismerhető legyen a fordításban is, ne csak az eredetiben.

tudják, hogy Arisztotelész szerint az ember nem az egyedüli zoon politikon. Arisztotelész a leíró állattanában megkülönböztet nyájakban élő és magányos állatokat s olyanokat, amelyek mindkét életmódra hajlamosak. Az ember ilyen: hajlik mind a magányos, mind a nyájakban való életre. Mind a nyájakban élő, mind a magányos állatok feloszthatók szórványosan élőkre és városállamalkotókra. Ilyen városállamalkotó (politikon) állat az ember mellett még a méh, a darázs, a hangya, a daru. Mi a városállamalkotó állatok közös ismertetőjegye? „Városállamalkotók» pedig azok, amelyeknél egy bizonyos közös dolog válik valamennyinek a feladatává.”⁴

Egy másik szövegrészben a városállamalkotó (politikon) kifejezés bizonyos állatokra vonatkozóan középfokban szerepel. Az értelmesebb és az emlékezetben részesülő állatok utódaikkal politikusabb (közösségalkotóbb, városállamalkotóbb) módon élnek, szemben az alacsonyabb rendű állatokkal. Ugyanebben a szövegrészben beszél Arisztotelész arról, hogy az ember értelmi és erkölcsi tulajdonságai alacsonyabb fokon, kezdetek, csirák gyanánt felfedezhetők a magasabb rendű állatokban.⁵ Már ebből a szövegrészből is megsejthető bölcselőnk tulajdonképpeni felfogása: az ember nem az egyedüli zoon politikon, mert az állatok egyike-másika is nevezhető ilyennek, de az ember a tulajdonképpeni zoon politikon. Az ember ugyanis, az állatoktól eltérően, képes az értelmes beszédre, és megvan a képessége ahhoz, hogy felismerje igazságosnak és igazságtalannak az ellentétét. Márpedig e képesség nélkül tulajdonképpeni társas együttélés, városállamban való együttélés nem lehetséges. Ezt a tanítást találjuk meg a *Politika* I. könyvében.

De mi a tulajdonképpeni tartalma, jelentése ennek a tételnek, hogy az ember zoon politikon? Az ember emberként létezni, a maga adottságait kibontakoztatni és gyakorolni, az ember számára elérhető jó — vagyis nemes, magasabb rendű értékeket realizáló — életet élni csakis társadalomban, mégpedig városállamban képes; aki emberi közösségen kívül tud élni, az nem ember, hanem állat vagy isten. Ezért sem az egyes ember, sem a család mint kisebb közösség nem önálló, hanem csak része a nagyobb közösségnek, a városállamnak, és csak mint ilyen érthető és magyarázható meg. Ennek nem mond ellent az, hogy a család, az arisztotelészi felfogás szerint, időben megelőzi a városállam kialakulását. Először is azért természetes és szükségszerű a család továbbfejlődése községgé, a község továbbfejlődése városállammá, mert ezek a kisebb közösségek nem képesek önmagukban minden emberi szükséglet ellátását, minden emberi képesség kibontakozását és gyakorlását lehetővé tenni, vagyis nem képesek a „jó” életet megvalósítani. Másodszor, ha a családok és községek egyesüléséből már létrejött a városállam, akkor a kisebb közösség, pl. a család működését, a családon belüli feladatokat már a városállam jellege szabja meg. Más lesz pl. a gyermek nevelése vagy a nők nevelése egy demokratikus és más egy oligarchikus berendezkedésű városállamban.

Mivel az ember élni csak közösségben tud, a család pedig a legkisebb közösség, és már a családon belül találunk alá- és fölérendeltséget, uralmat és uralom alatt élést, Arisztotelész az élethez szolgáló javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó vizsgálódásait, vagyis gazdaságtani

⁴ Arisztoteles: *Historia Animalium*. 487 b 33—488 a 10. A szó szerinti idézet 488 a 7—9.

⁵ *Uo.* VIII. könyv 1. fejj. 588 a 16—589 a 9.

vizsgálatainak jelentős részét a család elemzéséhez kapcsolja.⁶ Véleménye szerint a szükséges javak megszerzésére és a velük való gazdálkodásra vonatkozó tudással természetesen nemcsak a családfőnek, hanem az államférfinak is rendelkeznie kell, ez olyan tudás és olyan tevékenység, amely nélkül, bár nem alkotja a lényegét, hanem csak egyik előfeltételét, nincs politika, államférfiúi tudomány.

A javak megszerzését vizsgálva Arisztotelész egy számunkra mindenképpen figyelemre méltó megállapításra jut. Amiképpen az állatok életmódját, pl. azt, hogy szórványosan vagy nyájokban élnek-e, meghatározza az, hogy mivel táplálkoznak, hasonló módon az emberek életmódja, élete is más és más aszerint, hogy milyen módon szerzik meg a szükséges javakat. Az alapvető életmódok ennek megfelelően: pásztor, kalóz, halász, vadász, földművelő. A vadászat a háború egyik faja. A javak megszerzéséhez tartozik a háború másik fajtája is, amely nem állatok ellen folyik, hanem amellyel rabszolgákat szerzünk.

A javak egy részét azonban nem magunk állítjuk elő, hanem csere útján szerezzük meg. A cserét Arisztotelész igen behatóan elemzi. A legkisebb közösségen, a családon belül nincs csere. A csere az eredeti közösség határain túl kezdődik.⁷ A javak, egyrészt eredeti rendeltetésüknek megfelelően valamely emberi szükséglet kiegészítésére szolgálnak, másrészt felhasználhatók csere céljára. Arisztotelész felfedezi a cserében a különböző jellegű áruk egyenlővé tételét, de nem ismerhette fel ennek valódi alapjait.⁸ Látja, hogy a csere fejlődése szükségképpen vezet el a pénz megjelenéséig. Marx utal arra, hogy „Arisztotelész a pénzt hasonlíthatatlanul sokoldalúbban és mélyebben fogta fel, mint Plátón”.⁹ A kereskedelemnek Arisztotelész tanítása szerint van egy egészséges, természetes, és van egy elvetendő, természetellenes fajtája. A szükségletek kielégítését szolgáló javak megszerzésére irányuló csere ter-

⁶ Ez Arisztotelésznel egyben együtt jár annak kimutatásával, hogy család és város-állam között nemcsak mennyiségi, nagyságbeli, hanem minőségi különbség is van. A családban más jellegűek az alá- és fölérendeltségi viszonyok, mint a városállamban. A családfő részben nem szabad embereket (rabszolgákat) igazgat, részben pedig a még nem kifejlett gyerekeket, részben a vele nem teljesen egyenlő feleséget „kormányozza”. Az államban a kormányzás, vezetés alatt állók szabad és a vezetőkkel egyenlő polgárok. Ezért Plátón bizonyos nézeteivel szemben joggal hangoztatja Arisztotelész, hogy más a családfő tevékenysége, és más az államférfié.

⁷ Marx helyesli az arisztotelészi tanításból azt a gondolatot, hogy a csere az eredeti közösség határain túl kezdődik, de kiigazításra szorulónak tekinti azt a nézetet, hogy ez az eredeti közösség a család. „Valójában az áruk cserefolyamata eredetileg nem a természetadta közösségek ölében jelenik meg, hanem ott, ahol ezek véget érnek, határainkon, azon a néhány ponton, ahol más közösségekkel érintkezésbe lépnek... Arisztotelész ugyanezt jegyzi meg a magáncsaládról mint az őseredeti közösségről. Amde a család őseredeti formája maga is törzscsalád, s csak ennek történelmi felbomlásából fejlődik ki a magáncsalád. 'Ugyanis a legelső közösségben (ez pedig a háznép), nyilvánvaló, hogy nem volt erre' (ti. 'a cserére') 'szükség.'” (*A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. Bp. 1965. 31. o.)

⁸ Arisztotelésznek ez utóbbi kérdéssel kapcsolatos fejtegetéseit a *Nikomakhoszi Ethikában* találjuk meg. Az idevágó szövegrészt — V. könyv, 5. fejj. 1133 b 16–28 — Marx részletesen elemzi *A tőke* I. kötetében. Elemzését a következő sorokkal zárja le: „Arisztotelész lángeszre éppen abban mutatkozik meg ragyogóan, hogy az áruk érték-kifejezésében egyenlőségi viszonyt fedezett fel. Csak kora társadalmának történelmi korlátjai akadályozták meg őt annak felfedezésében, miben is áll 'valójában' ez az egyenlőségi viszony.” (*A tőke* I. 64. o.)

⁹ *A politikai gazdaságtan bírálatához*. 87. o.

mészertes, egészséges jelenség. Ezzel szemben az a kereskedelem, amelynek végcélja a pénzszerzés, a pénzvagyron növelése, természetellenes, itt a csere kiinduló- és végpontja a pénz, és ezért nincs is természetes határa. Az effajta csere ellen Arisztotelész, miként már előtte Platón is, minden erővel hadakozik. Itt jól megfigyelhetjük gazdaságtan, politika és erkölcs tan már említett összefonódását. Az ilyen pénzszerzésre irányuló kereskedelem erkölcsileg káros, mivel e pénzszerzésnek nem lévén természetes határa, az ember minden idejét, figyelmét, energiáját igénybe veszi, megakadályozza a magasabb rendű képességek, erények kibontakozását, a lélek igazi javainak megszerzését. Politikailag is káros az ilyen pénzszerző kereskedelem, mert létrehozza vagy növeli a szegények és gazdagok ellentétét, növeli a magasabb rendű erényekkel nem rendelkező réteg befolyását és hatalmát az államban, függővé teszi a városállamot egy sor határon túli tényezőtől, növeli azoknak a folyamatoknak számát, amelyeket a kormányzat nem tud kellőképpen ellenőrzése és irányítása alatt tartani.

A javak megszerzéséről és a velük való gazdálkodásról szóló tudomány, illetve a család igazgatásának tudománya körébe tartozik a rabszolgaság kérdése is. Arisztotelész már ismert olyan tanításokat, amelyek kétségbe vonták a rabszolgaság jogosultságát, nem természetes, hanem mesterségesen létrehozott különbségnek tartották szabadok és rabszolgák különbségét. Arisztotelész vitatkozik ezzel a felfogással. Szerinte a család jólétéhez nemcsak életelen, hanem élő szerszámokra is szükség van, ez utóbbiak körébe tartozik a rabszolga. A rabszolga függő helyzete azonban, bár alapvetően az úr, a gazda érdekeit szolgálja, előnyös, megfelelő a rabszolga számára is. A rabszolga ugyanis értelmileg oly fejletlen, hogy jobb neki, ha nem önálló, hanem a gazda irányítása alatt áll. A rabszolga olyan ember, aki csak a durva fizikai munka végzésére alkalmas, akinek a legjobb tulajdonsága, amellyel rendelkezik, a testi ereje, nem pedig az értelem. A rabszolgaság nem természetellenes intézmény. A természet minden részében megtalálható ugyanis az uralom és az alávetettség. Mindenütt, ahol összetett képződménnyel állunk szemben van uralkodó és van uralom alatt álló rész. Ez nemcsak az élők világában van így, hanem az életelen természetben is megfigyelhető. Az egészséges emberben a lélek uralkodik a testen, a lelken belül pedig az értelem az indulatok és vágyak felett, és ez az uralom jó az uralom alatt állóknak is. A háziállatok számára is jobb az ember uralma alatt élni, a nőknek is előnyös a férfi vezetése alá való rendeltség. Ugyanezt látjuk a rabszolgáknál. Akit a természet bár emberré tett, de annyival silányabb emberré egy másikhoz képest, amennyivel eltér a test a lélektől vagy az állat az embertől, az a természet rendjének megfelelően, természettől fogva rabszolga. Jóllehet Arisztotelész Platónhoz hasonlóan nem értett egyet az egész emberiségnek csupán két részre, hellénekre és barbárokra való felosztásával, abban mégis aligha kételkedhetünk, hogy a barbárokat tartja azoknak, akik a természettől fogva szolgaságra vannak rendelve. Mint már Platón is, a görög ember rabszolgává tételét igazságtalannak, természetellenesnek, megengedhetetlennek tekinti. Másfelől nem ért egyet azokkal, akik úgy vélik, hogy a háborúban aratott győzelem pusztá ténnyé teszi a győzöttek rabszolgává tételét. Csak annak a rabszolgává tétele jogos, aki alacsonyabb rendű, akinek a testi ereje a legjobb, amit felmutatni képes, a háborúban aratott győzelem önmagában nem teszi a rabszolga feletti uralmat igazságossá, a természet rendjével összhangban állóvá.

Néhány Arisztotelész-kutató, szinte beleszeretve kutatásának tárgyába, a rabszolgáság arisztotelészi elméletét olyan előnyös vonásokkal is fel akarja ruházni, amelyekkel az nem rendelkezik. Századunk méltán híres és elismert Arisztotelész-magyarozója, David Ross, ismertette a filozófusnak azt a nézetét, hogy görögöket nem szabad rabszolgává tenni, a következőket írja: „Arisztotelész nézeteinek ez az eleme bizonyára a legfontosabb résznek tűnt a kortársak számára. Ahol számunkra reakciónak látszik, ott a kortársak szemében forradalminak látszhatott.”¹⁰ Ez a megállapítás, bár igazságában nem kételkedhetünk, némi kiegészítésre szorul. Éppen Arisztotelész *Politikájából* tudjuk, hogy néhány görög demokrácia politikai gyakorlatában előfordult rabszolgák felszabadítása és polgárjoggal való felruházása abból a célból, hogy növeljék a rendszer politikai jogokkal rendelkező híveinek számát. Arisztotelész ezt a gyakorlatot a maga részéről elítéli, helyteleníti, a romlott, elfajult demokrácia vonásának tekinti. Ezért, bár lehettek olyan kortársak, akik számára forradalminak hatott a rabszolgáságra vonatkozó arisztotelészi tanítás egyik vagy másik eleme, e tanításnál mégis forradalmibb volt azoknak a szofistákhoz kapcsolódó szerzőknek az elmélete, akik a rabszolgáságot természetellenesnek tartották, és azoknak a politikusoknak a gyakorlata, akik rabszolgákat szabadítottak fel és tettek teljes jogú polgárokká, hogy így növeljék a demokrácia híveinek a számát.

A görög filozófia múlt-századbéli jeles történetírója, Eduard Zeller, alapvető munkájának Arisztotelészt tárgyaló részében helyeslőleg idézi azt a véleményt, hogy Arisztotelésznek a rabszolgáságra vonatkozó tanítása ellentmondó elemeket tartalmaz. Az a nézet ugyanis, hogy a rabszolgáknak reményt kell adni arra, hogy jó munkájuk jutalmaként felszabadulhatnak, nincs összhangban a rabszolgáság természetességéről szóló meggyőződésével. Ha a rabszolga szolgasorsa természetes és igazságos, és a rabszolga számára előnyös, akkor igazságtalan és természetellenes a felszabadítása. Ha pedig helyes, hogy szabad emberré váljék, akkor korábbi szolgasorsa volt igazságtalan és természetellenes. A louvaini egyetem egy professzora, Defourny, a *Politikáról* szóló, sok tekintetben kiváló könyvében arra törekszik, hogy a fent ismertetett nézetekkel vitatkozva ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Defourny szerint sok esetben nincs első látásra felismerhető, csalhatatlan jele annak, hogy a rabszolgasorban levő ember természettől fogva is rabszolgáságra rendelt, vagyis alacsonyabb rendű lény-e, vagy nem az, és így rabszolgasorsa méltánytalan. Ezért sokszor csak munkájának, viselkedésének éveken keresztül való megfigyelése alapján lehet felismerni, rendelkezik-e az önálló, szabad élethez szükséges értelmi és erkölcsi adottságokkal vagy sem, méltó-e a felszabadításra vagy nem. Defourny megoldása szellemes és logikus. Csak egy hibája van. Tőle ered, és Arisztotelésznél nem található.

Valamivel részletesebben kell foglalkozni annak a szerzőnek idevágó gondolataival, akit mindmáig méltán az arisztotelészi *Politika* leghivatottabb és leggondosabb magyarozójaként és elemzőjeként tartanak számon. W. L. Newman nem törekszik arra, hogy ellentmondásmentesnek tüntesse fel a rabszolgáság arisztotelészi elméletét. Szerinte Arisztotelész nem ismerte fel saját tanításának ezt az ellentmondásosságát, és a rabszolga rabszolgai minőségének és emberi minőségének ismert arisztotelészi megkülönböztetése in-

¹⁰ W. D. Ross: *Aristotle*. Methuen, London 1923. 242. o.

kább elfedi, mint megoldja ezeket az ellentmondásokat.¹¹ Newman szerint az arisztotelészi elméletnek ezek az ellentmondásai a rabszolga valóságosan ellentmondásos helyzetéből fakadnak. Mindezzel egyet kell érteni. Nem tudunk azonban maradéktalanul egyetérteni Newman következő gondolataival: „Ő” – ti. Arisztotelész – „mindazonáltal azt érdemli, hogy úgy említsük, mint olyan szerzőt, aki a rabszolgaság reformjának valamiféle javaslója inkább, mint ezen intézmény védelmezője. Az a rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen. Arisztotelész saját korának görög társadalmában épp oly sok olyan rabszolgatulajdonost talált volna, akinek nem volt joga rabszolgákat tartani tulajdonában, mint ahány olyan rabszolgát, aki nem jogosan volt rabszolgasorsban. A rabszolgaságról szóló elmélete, ha a belőle fakadó eredményekig követjük, azt is magában foglalja, hogy a fennálló esetek nagy hányadában gazda és szolga viszonya jogosulatlan. Ha az általa adott szabályok szerint ítélnénk meg, hány esetben lenne a gazda alkalmatlan arra, hogy gazda legyen és a rabszolga arra, hogy rabszolga legyen! Ez még Görögországban is így lenne; a barbárok között, ha ítélnénk az első könyv egyik szövegrészéből (I. 2. 1252 b 6), természetes rabszolgaság nem létezhetnék, mert ott a természetesül uralomra kijelölt elem hiányzik”.¹² Newman mindehhez még azt is hozzáteszi, hogy John Locke, a polgári szabadságjogok híres elméleti hirdetője, sok tekintetben, messzebb megy a rabszolgaság jogosultságának védelmezésében, mint Arisztotelész. Locke ugyanis, mint erről a kormányzatról szóló második értekezésének 85.§-a tanúskodik, az igazságos háborúban fogságba esettek rabszolgasorba kerülését teljesen jogosnak tartotta. „Ezzel túlmegy Arisztotelészen, aki távol áll attól, hogy természetes rabszolgának tartson mindenkit, aki igazságos háborúban esett fogságba”.¹³ Newman könyvének a rabszolgasággal foglalkozó arisztotelészi tanítást elemző összes fejezetét a következő alapgondolat hatja át: Arisztotelész megvédelmezi, de meg is reformálja a rabszolgaságot. „Hajlandó megőrizni a rabszolgaság intézményét legjobb államában, egy teljes reform feltételéhez kötve. Ennek a reformnak kellene e viszony önkéntességét helyreállítani azáltal, hogy mind a gazda, mind a rabszolga számára előnyössé teszi.”¹⁴

Mindenképpen igazat kell adnunk Newmannek abban, hogy a rabszolgaság arisztotelészi elméletéből, ha végiggondoljuk, az adódik, hogy számos rabszolga nem jogosan volt az. Nem jogosan, ha az teszi jogossá a rabszolgaságot, amit ez az elmélet mint szükséges feltételt megjelöl. Newman érdeme, hogy erre felhívja figyelmünket. Tudjuk azonban, hogy nagy filozófusok néha nem vonják le határozottan és egyértelműen az alapelveikből fakadó fontos következtetéseket. Közismerten ilyen magatartás jellemezte pl. Hegelt. Úgy véljük, Arisztotelész sem vonta le egyértelmű határozottsággal azt a következtetést, amely a „természetes rabszolgá”-ra vonatkozó tanításából logikusan fakad.¹⁵

¹¹ Etikai tanításában Arisztotelész kifejti, hogy a rabszolgával is lehet barátságot tartani, de nem mint rabszolgával, hanem mint emberrel.

¹² W. L. Newman: *The Politics of Aristotle with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory*. I. Oxford at the Clarendon Press 1887. 151 – 152. o.

¹³ *Uo.* o.

¹⁴ *Uo.* 144. o.

¹⁵ Az egyértelműséget kell itt elsősorban hiányolnunk. Azt a következtetést, hogy vannak olyan rabszolgák, akiknek a rabszolga sorsa nem jogos, Arisztotelész elismeri a *Politika* I. könyvének 6. fejezetében.

Lehet, hogy ezt az olvasóra kívánta bízni. Ez azonban már a találgatások ingoványos területe. De nem találgatás a következő: ha Hegel érdemének tudjuk be tanításának azon alapelveit, amelyek túlmutatnak saját felemás következtetésein, akkor méltányos, hogy ugyanígy járjunk el Arisztotelésszel is. Másfelől azonban, ha, miként Newman, Arisztotelészt úgy tartjuk számon, mint aki a rabszolgaság reformját kívánja vagy szorgalmazza, akkor pontosan meg kell állapítani, miben is állna ez a reform. Amit Arisztotelész kifejezetten kíván, csak annyi: a görögök ne legyenek rabszolgák. A rabszolgák barbárok közül kerüljenek ki. Hogy könnyebb legyen uralkodni felettük és nehezebben tudjanak uraik ellen szövetséget kötni, egy városállamban a rabszolgák lehetőleg több különböző barbár néptörzsből származzanak. A legjobb államban a földművelő munkát nem szabadoknak, hanem rabszolgáknak (vagy barbár perioikoszoknak) kell végezniük. Az állami tulajdonban levő földeket állami rabszolgák, a magántulajdonban levő földeket pedig magántulajdonban levő rabszolgák műveljék. Ennél többet Arisztotelész nem javasol, nem kíván. Newman arra hivatkozik, hogy a barbárok között, mivel náluk hiányzik a természettől uralomra rendelt elem, az arisztotelészi elmélet szabályait alkalmazva nem is lehetne természetes, vagyis igazságos, jogos, rabszolgaság. Arisztotelész azonban ebből azt a következtetést vonja le, hogy a barbárok tulajdonképpen — rabszolgák. Náluk férj és feleség közössége: rabszolga és rabszolganó közössége. (I. könyv 2. fej. eleje). A költők szavát ezzel kapcsolatban Arisztotelész nem azért idézi, hogy bírálja, hanem mint saját nézeteivel megegyezőt, mint annak jelét, hogy amit ő kifejt, azt előtte már költők is mondták. „Ezért mondják a költők: ‚rendjén van, hogy barbárnak hellén az ura’, mert hisz barbár és rabszolga természettől azonos.”¹⁶ Ezzel azonban egy igen fontos kérdéshez érkeztünk. A természettől rabszolga sorsra rendelt (vagyis az alacsonyabb rendű) ember és a barbár ugyanazt jelenti-e Arisztotelész számára? Erre a kérdésre nem kapunk teljesen egyértelmű választ Arisztotelésztől. A számításba jövő arisztotelészi helyek többsége kétségtelenül abba az irányba mutat, hogy a természettől rabszolgaságra rendelt ember és a barbár nála lényegében azonosak. Ha kell rabszolgáknak lenniük, de ezek nem lehetnek görögök, akkor csak a barbárok közül kerülhetnek ki. Továbbá, ha a természetben mindenütt uralommal és uralom alá tartozásra rendelt lényekkel találkozunk, és csak a görögök az uralomra rendeltel, ¹⁷akkor a barbároknak, akiknél nincs meg a természet által uralomra rendelt elem, uralom alatt élesre kellett a természettől kijelöltetniük. Miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész nem teljesen egyértelmű ebben a kérdésben?

Először is az I. könyv 6. fejezetében legalábbis nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy nem minden egyes barbár természettől rabszolgaságra rendelt ember. Másodszor: amikor a VII. könyv 7. fejezetében az ázsiai barbárokat jellemzi, ezeket értelmeseknek és mesterségeket kedvelőknek mondja. Viszont a természettől rabszolgaságra rendelt ember első ismertetőjele Arisztotelésznél éppen az, hogy értelme fejletlen, megérti az utasítást, intést, figyelmeztetést, de önálló megfontolóképesége nincs. Igaz, hogy a rabszolga másik jellemvonása, ti. az, hogy mástól függővé tudja tenni magát,¹⁸ megvan ugyanezen fejtegetés szerint az ázsiai népekben. Azt mondhatjuk tehát, hogy

¹⁶ *Politika* I. 2. 1252 b 8—9.

¹⁷ Ezt Arisztotelész igen határozottan állítja a VII. könyv 7. fejezetében.

¹⁸ *Politika* I. 5. 1254 b 21.

Arisztotelész mind a hidegebb éghajlat alatt lakó európai barbárokat, mind a melegebb éghajlat alatt élő ázsiai barbárokat minden kétséget kizáróan alacsonyabb rendűeknek tekinti a görögöknél. A teljes erényre, tökéletes emberi kiművelődésre nem tartja őket alkalmasoknak. De akár az északiakat, akár az ázsiaiakat jellemzi, egyik esetben sem pontosan ugyanazokat a vonásokat adja meg, amelyek az első könyvben kifejtettek szerint a természettől rabszolgasorsra rendelt ember ismertetőjegyei. Ezért mondjuk azt, hogy bár Arisztotelész hajlik arra, hogy a barbárt és a természettől rabszolgaságra rendelt embert lényegében azonosnak vegye, elmélete mégsem teljesen egyértelmű, nem teljesen következetes.

Talán azt is mondhatnók, hogy Arisztotelész rabszolgaságra vonatkozó tanításának különböző területei vannak, és ezek azok, amelyek természetesen egymással a kellő összhangban. Az egyik terület: a rabszolgaság természetjogi elméleti igazolása (*Politika* I. 3–6. fejezetei). Itt Arisztotelész elsősorban azt kívánja bizonyítani: a rabszolgaság nem természetellenes, mert vannak olyan emberek, akik nem alkalmasak másra, mint durva rabszolgai munkára. Itt Arisztotelész szigorúan ragaszkodik ahhoz, hogy az emberben meglévő kiválóság vagy silányság mutatja meg, vajjon a természet rabszolgasorsra rendelte-e vagy a szabad ember életére. Ezért vonakodik az I. könyv 6. fejezetében félreismerhetetlenül attól, hogy a kiválóság és a silányság ismertetőjegyét a hellén—barbár ellentéttel helyettesítsék. Igaz, hogy ezt a helyettesítést nem veti el egyenesen és közvetlenül. De először is ragaszkodik ahhoz, hogy az alapvető kritérium e kérdésben a kiválóság, illetve silányság, a hellén—barbár ellentét is csak akkor és annyiban jön számításba a természetes rabszolgaság kérdésében, amennyiben az alapvető kritériumra, kiváló és silány ellentétére, visszavezethető, illetve ennek kifejezője. Másodszor pedig Arisztotelész e fejezetben kétségbevonhatatlanul kifejezésre juttatja azt a meggyőződését is, hogy hellén és barbár ellentéte nem kivétel nélkül minden esetben esik egybe kiváló és silány ellentétével.¹⁹ Nagyon világos ismertetőjegyet ad a 6. fejezet vége. Úr és szolga viszonya természetesen alapul, ha mindkét fél számára hasznos, és így bizonyos kölcsönös jóindulatot (*philia*) is eredményez. Azokban az esetekben viszont, ahol úr és szolga viszonyában nem található meg ez a kölcsönös haszon és jóindulat, az uralom és a szolgaság nem a természetén alapul, hanem csak erőszakon és (a nem a természet rendjéből fakadó) törvényen.

Ezekre a fejezetekre (I. könyv 3–6.) valóban érvényes az, amit Newman Arisztotelészről állít: „A rabszolgaság, amelyet védelmez, ideális rabszolgaság, amely csak ott létezhet, ahol a gazda intellektuálisan és morálisan olyan magasan áll, amennyire a szolga mélyen.”²⁰ Az I. könyv e három fejezetét és különösen a 6. fejezetet figyelmesen olvasva valóban aligha tudjuk elhárítani magunktól ezeket a kérdéseket: nem nagyon kétélű-e a rabszolgaság intézményének arisztotelészi védelme? Nem olyan védelem-e ez, amely felér egy támadással is? Kétségbevonhatatlan, hogy maga Arisztotelész írja: bizonyos tekintetben igazuk van azoknak, akik azt vallják, hogy a rabszolgaság nem természetes.²¹ Igazuk van annyiban, hogy bizonyos esetekben a rabszolga

¹⁹ *Politika* I. 6. 1255 a 39–1255 b 4.

²⁰ Newman: *id. mű* I. 151. o.

²¹ *Politika* I. 6. 1255 a 3–4 és 1255 b 4–5. Az egész fejtegetéshez lásd a 27. lábjegyzetet is.

helyzetében levő ember jobb sorsra érdemes, ilyen ember rabszolgaságban tartása Arisztotelész szerint igazságtalan és nem felel meg a természet rendjének. De másfelől nincs igazuk Arisztotelész szerint a rabszolgaság természetellenes voltát hirdetőeknek annyiban, amennyiben nem ismerik fel, hogy vannak olyan emberek is, akik nem valók másra, mint rabszolgai munkára és helyzetre.

Arisztotelész azonban nem tesz fel magának e fejezetekben egy kérdést. Egyfelől, mint elmélete vallja, bizonyos emberek alkalmasak a teljes erényre, a teljes emberi kiművelődésre, s ezek csak akkor érhetik el ezt a tökéletességet, ha a durva fizikai munkát (részben az anyagi javak termelését, részben a háztartáson belül a háztartási munkálatokat)²² rabszolgák végzik el számukra. Másfelől, a természet bizonyos embereket — ugyancsak az ő elmélete szerint — csakis durva munkák elvégzésére tett alkalmassá, ezek a „természettől való” rabszolgák. Szerinte kétségtelen, hogy vannak ilyen emberek. De vajon elegendő ilyen ember van-e? Vajjon van-e annyi természetből rabszolgaságra kijelölt, csupán durva munkára alkalmas ember, amennyi rabszolgára szükség van ahhoz, hogy az arra alkalmas emberek a teljes erény, a teljes emberi kiművelődés birtokába jussanak? A rabszolgaság természetes (és nem természetes) voltát tárgyaló fejezetek éppen azért hagynak kielégítetlenül bennünket, éppen azért van valami gyanúsán kétértelmű csillogásuk, valami nyugtalanító végig nem gondoltságuk, mert Arisztotelész ezt a kérdést nem teszi fel. Egy későbbi fejezet (I. könyv 8. fej.) fejtegetései azonban azt bizonyítják, hogy Arisztotelész, abban a meggyőződésben, hogy a természet semmit sem tesz hiába és gondoskodik az általa létrehozott lények életéről, valószínűleg igennel válaszolt volna erre a kérdésre, ha felteszik neki. Talán azt mondhatjuk, az I. könyv 3–6. fejezete az a hely, ahol Arisztotelész még leginkább képes osztályának és népének előítéletei fölé emelkedni a rabszolgaság kérdésében.

Egy másik terület, ahol futólag érinti a rabszolgaság kérdését, a családon (háztartáson) belüli funkciók minőségi különbségéről szóló fejtegetés az I. könyv 2. fejezetének elején. Itt Arisztotelész hangsúlyozza, hogy más a feleség és más a rabszolga szerepe, feladata, helyzete. Ez azonban nem mindenütt van így, a barbároknál a feleség és a rabszolga szerepköre gyakran egybeesik. Itt Arisztotelész azt vallja elég világosan, hogy ez tulajdonképpen azért van így, mert a barbárok, mivel a természetből uralomra rendelt elem hiányzik belőlük, valójában mind rabszolgák. Itt, ellentétben az I. könyv 6. fejezetével, nem észleljük, hogy Arisztotelész vonakodnék attól, hogy a barbárt és a természetből rabszolgaságra kijelölt embert azonosnak vegye. Éppen ellenkezőleg.

Egy harmadik terület, amely ugyancsak érinti rabszolgák és barbárok kérdését, a VII. könyv 10. fejezetének fejtegetései arról, hogy kiknek kell a legjobb államban a földet művelniök. Legjobb, ha ezt rabszolgák teszik, a második legjobb megoldás pedig, ha barbár perioikoszok a földművelők. Itt

²² Meg kell jegyezni, hogy az I. könyvben általában csak a háztartáson belüli rabszolgákról és rabszolgamunkákról van szó, az anyagi javakat megtermelő, elsősorban földművelő rabszolgákról másutt (II. könyv és VII. könyv) esik szó. Arisztotelész legjobb államában az állam polgárait minden anyagi termeléstől mentesíteni kívánja, de nem minden ilyen munkát végeznének rabszolgák. A földet rabszolgáknak kellene itt művelniök (— az általános görög gyakorlat nem ez volt! —), az ipari tevékenységet viszont polgárjoggal nem rendelkező, de nem is rabszolga elemek végeznék.

a fejtegetések jellegéből kiindulva nem merül fel a *természettől* rabszolgaságra rendelt és barbár egymáshoz való viszonyának kérdése. Itt találjuk azt a nézetet, hogy célszerű minden rabszolgában táplálni a felszabadulás mint jutalom reményét.

Egy negyedik terület: a görögök jellemzése szembeállítva az európai és ázsiai barbárokkal (VII. könyv 7. fejezet). Itt azt vallja, hogy az ázsiai barbárok természetük fogyatékosága miatt élnek uralom alatt, rabszolga sorban.²³ Hiányzik ugyanis belőlük a szabadsághoz és uralomhoz szükséges harciasan elszánt lelki alkat.

Ahogy a barbár és a természettől rabszolgaságra kijelölt ember viszonyát érintő különböző szövegrészek nem mutatnak teljes összhangot, ugyanúgy bizonyos eltérő hangsúlyokat találunk az úr és a rabszolga érdekeinek egymáshoz való viszonyát tárgyaló helyeken is. Az I. könyvben a rabszolga és az úr valamiféle érdekazonosságát vallja: ugyanaz használ a gazdának és a szolgának. A kölcsönös haszon alapján jön létre a természetes rabszolgaság.²⁴ Később viszont, mikor az uralom különböző fajtáit jellemzi, már azt fejtegeti, hogy bár ugyanaz hasznos a természettől rabszolgaságra, illetve uralomra rendelt embernek, ez az uralom mégis alapvetően az úr érdekeit szolgálja.²⁵

Ezzel kapcsolatban vissza kell térnünk egy, már az előzőekben is érintett kérdésre. Mennyiben van igaza Newmannek, amikor Arisztotelészt a rabszolgaság reformját javasoló gondolkodónak állítja elének? Úgy gondolom, hogy a rabszolga és az úr érdekazonosságát valló arisztotelészi tanítás nem fogható fel reformjavaslatnak. Hiszen Arisztotelész egy szóval sem mondja, hogy ott, ahol ez az érdekazonosság nincs meg, a rabszolgát fel kell szabadítani, csak annyit mond, hogy ott úr és szolga viszonya nem a természetben alapul. Aligha járunk messze az igazságtól, ha úgy véljük, hogy az úr és rabszolga érdekazonosságáról szóló arisztotelészi tanítás nem reformjavaslat, hanem csak egyik jelentkezése egyfajta, a politikai elméletek történetében számtalanszor észlelt, évszázadokon keresztül végighúzódó törekvésnek. E törekvés lényege: a kizsákmányolást és az elnyomást azáltal igazolni, hogy a kizsákmányolt és elnyomott embert alacsonyabb rendűnek tüntetik fel, és ezen az alapon kizsákmányolt és kizsákmányoló, elnyomott és elnyomó érdekközösségét, érdekazonosságát hirdetik.²⁶

A Politikában többször megfogalmazza Arisztotelész azt a gondolatot, hogy a tulajdonképpeni városi polgároknak, akik katonáskodnak és a közügyeket intézik, mentesülniök kell a durva termelőmunkától, ezért kell ezt másoknak, rabszolgáknak, vagy a városban élő polgárjoggal nem rendelkező

²³ Itt azonban meg kell jegyezni: a rabszolgaság itt feltehetően az ázsiai barbárok politikai jogfosztottságát jelenti elsősorban. Arisztotelész ugyanis a *Politika* II. könyvének 12. fejezetében azt vallja, hogy a nép, ha nem rendelkeznek a hatóságok választásának és számonkérésének jogával, rabszolgai helyzetben lenne s az alkotmány ellensége (1274 a 18).

²⁴ Az I. könyv 2. fejezetének eleje és 6. fejezetének vége (1252 a 30–34 és 1255 b 6–15).

²⁵ „Az úrnak a szolgálával szemben való vezető és parancsoló helyzete, bárha valójában a természet szerinti szolgának és a természet szerinti úrnak az érdeke azonos, mégis főleg az úr érdekeihez igazodik, s csak úgy mellékesen a szolgáláshoz is (mert hiszen ha a szolga lassan tönkremegy, lehetetlen, hogy az úr helyzete változatlanul megmaradjon). . . .” *Politika* III. könyv 6. fejezet 1278 b 32–37.

²⁶ Susseihl, a múlt század tekintélyes Arisztotelész-kutatója, méltán híres *Politika*-kiadásában Newman későbbi művétől eltérően nem reformjavaslatnak fogja fel a

idegeneknek végezniök. Ezzel kapcsolatban idéznünk kell Marx egyik ismert megállapítását: „Ha', álmódzott Arisztotelész, az ókor legnagyobb gondolkodója, ha minden szerszám parancsszóra vagy éppen önnön sugallatra el tudná végezni munkáját, ahogyan Daidalosz mesterművei maguktól mozogtak, vagy ahogyan Héphasztos háromlábú állványai önnön sugallatra mentek a szent munkára, ha így a vetélők maguktól szónéneek, akkor sem a mestereknek nem volna szükségük a segédekre, sem az úrnak a rabszolgákra.' S Antipatrosz, egy Ciceró korabeli görög költő, a gabona őrlésére szolgáló vizimalom feltalálását, minden termelő gépi berendezésnek ezt az elemi formáját mint a rabszoganők felszabadítóját és az aranykor helyreállítóját köszöntötte! „A pogányok, azok a pogányok!' Azok mint az okos Bastiat és már előtte a még bölcsebb MacCulloch felfedezte, semmit sem fogtak fel politikai gazdaságtanból és kereszténységéből. Többek között nem fogták fel, hogy a gép a legbeváltabb eszköz a munkanap meghosszabbítására. Mentegettek esetleg az egyik ember rabszolgaságát azzal, hogy ez eszköze a másik teljes emberi kifejlődésének. De a tömegek rabszolgaságát prédikálni azért, hogy néhány faragatlan vagy félművelt parvenüt eminent spinnerre' (jeles fonóvá), „extensive sausage makerré' (nagy kolbászgyárossá), „influential shoe black dealerre' (befolyásos cipőkenőcs-kereskedővé) tegyenek — erre nem volt meg a sajátosan keresztény szervük.”²⁷

Ugyanúgy mint a csere és a rabszolgaság esetében, a tulajdon és a család kérdésében vallott arisztotelészi felfogást is gazdaságtan, politika, erkölcs szempontjainak összefonódása jellemzi. Ismeretes, hogy Arisztotelész bírálta Platónnak mind a tulajdonra, mind a családra vonatkozó tanítását. Ez a bírálat érinti mind *Az állam*, mind pedig a *Törvények* fejtegetéseit. E platóni írások ismerői meglepetéssel tapasztalhatják, hogy ez a bírálat bizony sokszor meg nem alapozott, néha a műveknek csak kiragadott részeihez kapcsolódik, olykor önmagának is ellentmondó, helyenként gáncoskodó is.²⁸ Valójában a platóni és az arisztotelészi politikai tanítás kétségbevonhatatlan ellentéte mellett számos közös vonást is találunk e két gondolkodónál. Marx utal arra egyik kéziratában, hogy az antik közgazdasági szerzőket sohasem az a kérdés ér-

rabszolgaságra vonatkozó arisztotelészi tanítás bizonyos vonásait, hanem úgy véli, hogy a rabszolgaság elméleti igazolása Arisztotelésznél elkerülhetetlenül önmaga ellentétébe csap át, Arisztotelész valójában az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit bizonyítani akar. „Éppen olyan elkerülhetetlen volt azonban az is, hogy ez a kísérlet” — a rabszolgaság elméleti igazolásának kísérletéről van szó — „őt' (ti. Arisztotelészt) „csak önmagával való ellentmondásokba bonyolította, és valójában éppen az ellenkezőnek a bizonyításába csapott át” — írja Susemihl. (*Aristoteles' Politik.* Griechisch und Deutsch herausgegeben von dr. Franz Susemihl, Leipzig 1879, I. 15. o.) Magyarázó jegyzeteiben Susemihl többször utal arra, hogy a rabszolgaság arisztotelészi felfogása teljesen ellentmond az arisztotelészi lélektan alapvető megállapításainak.

²⁷ A tőke I. 380—381. o., *Az Arisztotelész-idézet a Politika I. könyvének 4. fejezetéből* van, 1253 b 35—1254 a 1.

²⁸ Susemihl az *Állam* arisztotelészi bírálatának egyik fejtegetéséhez nem minden jog nélkül írja a következő megjegyzéseket: „Valóban nem is gondolható el egy ennél erősebb képtelenség arra, hogy a bírált szerző gondolkörébe belehelyezze magát... Eközben azonban Arisztotelészt ama vád alól is alig lehet felmenteni, hogy rendkívül felületesen kezeli az általa bírált írást.” (Susemihl id. mű II. 50. o.) Hogy Arisztotelész mind Platón, mind más elődeinek ismertetése és bírálata során gyakran pontatlan, azt a múlt század óta igen sok szerző mutatja ki Arisztotelész legkülönbözőbb írásait illetően. Összefoglalóan elemzi ezeket a kérdéseket két igen terjedelmes művében H. F. Cherniss. (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1935), és *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I. (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1944).

dekli elsősorban, hogy a tulajdon melyik formája a legjövödelmezőbb, a leggazdaságosabb, hanem az, hogy a tulajdon melyik formája biztosítja a legjobb állampolgárokat.²⁹ Ez a kérdésfeltevés figyelhető meg Platónnál is és Arisztotelésznél is. Arisztotelész elveti *Az államnak az örök vagyonközösségét* javasló tanítását. Ellenvetései közül a legfőbbek a következők: 1. nem helyes — miként azt Platón teszi — bizonyos bűnöket a vagyonközösség hiányából, a magántulajdonból eredeztetni; 2. a közös birtoklás, miként ezt a tapasztalat bizonyítja, nem kevesebb ellentétet és viszályt szül a közösen birtoklók között, mint amennyinek esetleg a magántulajdon a forrása; 3. a magántulajdonban levő vagyont szorgalmasabban és nagyobb odaadással szokták gondozni, mint a közös jószágot, 4. a városállam Platón által megkívánt egységét — addig, amíg ennek az egységnek a követelése egyáltalán észszerű, előnyös és megvalósítható — nem a közös tulajdonnak, hanem a megfelelő nevelésnek és a törvényeknek kell elsősorban biztosítaniok, 5. a magántulajdon eltörlése nemcsak sok bajtól szabadítana meg, hanem sok jótól is megfosztana, a magántulajdon megszüntetésének javaslata nincs összhangban magával az emberi természettel, 6. a föld művelői a platóni államban sokkal inkább lesznek hajlamosak lázadásra és engedetlenségre, mint más államokban a földet művelő helóták és penesztészek; 7. Platón sokat foglalkozik azzal, hogy miképp lehet biztosítani a legjobb államban az örök egységét, összeforrottságát, de elhanyagolja azt a kérdést, hogy mi biztosítja az egész városállam egységét, 8. a történelem is a platóni elgondolások ellen tanúskodik.

Ez a bírálathoz többek közt azért is igen érdekes, mert valami egészen sajátos jelenséggel találkozunk benne. Az arisztotelészi Platón-bírálathoz, amikor a végső filozófiai alapelvekről van szó — pl. az idea-tan bírálata, vagy a lélek platóni felfogásának a bírálata — igen sokszor a platóni idealizmussal szemben álló materialista törekvéseket mutat. Ezeknek a materialista törekvéseknek Lenin joggal tulajdonított igen nagy jelentőséget. Itt viszont azt látjuk, hogy egy ponton Platón áll közelebb a materializmushoz és Arisztotelész az idealizmushoz. Amikor Platón olyan anyagi életfeltételeknek, mint a magántulajdon vagy köztulajdon, az erkölcsformáló hatását hangsúlyozza, akkor ebben a vonatkozásban közelebb áll a materializmushoz a társadalmi jelenségek elemzésében, mint Arisztotelész, aki itt alábecsüli a magántulajdonnak az erkölcsöt megromító hatását és idealista módon túlbecsüli a törvényhozás és a nevelés szerepét, lehetőségeit. Elsietett általánosítás lenne azonban, ha azt vélnők, hogy amit itt most megfigyeltünk, az a platóni társadalomfelfogás egészének és az arisztotelészi társadalomfelfogás egészének egymáshoz való viszonyában is érvényes.

Arisztotelész nemcsak a vagyonközösségről szóló platóni tanítást bírálja, hanem a nő — és gyermekközösség gondolatát is elutasítja. Igen messze járnánk az igazságtól, ha azt vélnők, hogy a platóni kommunisztikus tanítások arisztotelészi bírálata a magántulajdon feltétlen védelmével párosul. Ariszto-

²⁹ „Soha sem találkozunk az ókoriaknál annak kutatásával, hogy a földtulajdon stb. melyik formája a legtermelékenyebb, melyik hozza létre a legnagyobb gazdagságot. Nem a gazdagság jelenik meg a termelés céljaként, ámbar Cato nagyon jól meg tudja vizsgálni, milyen megművelés mellett hoz a föld legtöbbet, vagy akár Brutus is a legmagasabb kamatra kölcsönözheti ki pénzét. A kutatás mindig a körül forog, hogy a tulajdon melyik módja hozza létre a legjobb állampolgárokat.” (*A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* Szikra, 1953. 21. o.)

telész igen világosan ír arról, hogy ő egyesíteni kívánja a magántulajdon és a vagyonközösség előnyeit.³⁰ A javaknak magántulajdonban kell lenniök, de a használatuk az legyen közös.³¹ Támaszkodva több görög városállam gyakorlatára, legjobb államában a magántulajdont kiegészíti a köztulajdon és bizonyos kommunisztikus intézmények, mint pl. a közös étkezés. Tanítása szerint a legjobb államban a föld egyik része közös. Ezt az állam tulajdonában levő rabszolgák műveljék. Ennek hozamából kell mind a vallással kapcsolatos költségeket, mind pedig a közös étkezések költségeit fedezni. A föld másik része legyen magántulajdonban. A parcellák száma legyen a teljes jogú polgárok számának kétszerese. Minden polgárnak két telke legyen. Egy a városállam belső területein, egy pedig a szélső területen, hogy így a szomszédokkal való háború vagy béke kérdésében valamennyi polgár egyformán legyen érdekelve. A magánföldeket a magántulajdonban levő rabszolgákkal kell megműveltetni.

19. és 20. századi kommentátorok és méltatók teljes joggal állapítják meg a következőket: 1. Arisztotelész a magántulajdonnak nem feltétlen és fenntartás nélküli védelmezője; 2. Arisztotelésznek a legjobb államról szóló tanítása nem nélkülözi a „szocialisztikus” vonásokat; 3. ezek a „szocialisztikus” vonások nem olyan merész újítások, mint Platón gondolatai a vagyon-, valamint a nő- és gyermek-közösségről, hanem a görög városállamokban vagy egy részükben, vagy egy részük történeti múltjában meglévő bizonyos „szocialisztikus” vonások átvétele, különböző ilyen vonások egyesítése és részleges továbbvitele.³²

Ami a családot illeti, az állami beavatkozás ezen a területen Arisztotelész legjobb államában még erőteljesebb, mint a *Törvényekben* leírt államban. Ebben a tekintetben közelebb áll Platón *Államának* előírásaihoz, bár a magán-családot ismeri el és védelmezi. A házassalások korát és a gyermekek számát állami beavatkozás szabályozza. Nem szabad megengedni, hogy a szabad családok száma — mivel minden polgárnak két telke kell hogy legyen — meghaladja a telkek számának felét. A lakosság számának nem kívánatos növekedését akár magzatelhajtással is meg kell előzni. A *Törvényekben* leírt állam, vallja Arisztotelész, következetlenül jár el, amikor előírja a telkek egyenlő nagyságát és pontos számát, de nem gondoskodik elég hatékony intézkedéssel a lakosság száma alakulásának szabályozásáról.

Arisztotelész tanítása arról, hogy milyen legyen a tulajdon a legjobb államban, részben megfelel az antik városállamokra általában jellemző való-

³⁰ *Politika* II., 5., 1263 a 20—26.

³¹ *Uo.* 1263 a 26—30.

³² „Arisztotelész éppoly kevésbé fenntartás nélküli védelmezője a magántulajdon jogának, mint a rabszolgaságnak.” (Newman: *id. mű* I. 168. o.) Arisztotelésznek a kereskedelemre és az állami monopóliumra vonatkozó nézeteit a *Törvények* megfelelő tanításával összehasonlítva írja Defourny: „E ponton Arisztotelész szocialistább mint mestere. Mi meglepő van ebben? Arisztotelész a tapasztalat filozófusa. Am a monopóliumot nagyszámú városállam gyakorolta. Ezt bizonyítja a Stagirita állítása. Egyébként a görög állam sokkal szocialistább, mint a modern állam. Földjei, fémbányái, erdői, kőbányái vannak.” (Defourny: *Aristote, Études sur la Politique*. Paris 1932. 133. o.) „Ami pedig ezen alkotmányok” — a spártai és krétai alkotmányokról van szó — „szocialista elemeit illeti, ezek Arisztotelész számára nemcsak hogy nem mennek túl messze, hanem megfordítva: nem mennek eléggé messze: ő a következményeket, Platónhoz hasonlóan, sokkal erőteljesebben vonja le, és így jönnek létre az arisztotelészi államideál, ép úgy mint a platon-i államideál, társadalmi alapjai.” (Susemihl; *id. mű* I. 30. o.)

ságos vonásoknak, részben pedig a városállamok egyik sajátos csoportját veszi mintául, és ezt a mintát fejleszti tovább. Marx a következőkben látja az antik tulajdon legfontosabb vonásait. Az alapvető a földtulajdon. Az antik tulajdon valójában városi tulajdon. Valaki azáltal lesz tulajdonos, hogy a városi közösség tagja, városi polgár — és megfordítva: a földtulajdonnal rendelkezők a városi polgárok. A falu alá van rendelve a városnak. A város eredetileg is alapvetően katonailag van megszervezve, a polgárok egyben a katonák is, a városhoz tartozó földterületet ennek a katonai szervezetnek kell megvédenie. Így a tulajdon és a katonai szervezet összefüggésének jelentősége rendkívül nagy. Az, hogy az egyes ember azáltal tulajdonos, hogy tagja, polgára a városi közösségnek, még abban a külön formában is kifejezésre jut, hogy, a városhoz tartozó földterület egy része nem kerül szétszétválasztásra a polgárok között, hanem a város közös tulajdonában van. Ez a kettős földtulajdon (városi közföld és magánkézben levő telek kettőssége) általánosan jellemző az antik (görög és római) városi tulajdonra.³³ A termelés célja nem a gazdagság növelése, hanem az eredeti élet és munkafeltételeknek és ezzel együtt a földtulajdonos, dolgozó-katona szabad polgároknak és az egész városi közösségnek változatlan formában való újratermelése.

Az Arisztotelésznél leírt legjobb állam tulajdonviszonyai megfelelnek az antik városállamokra általában jellemző vonásoknak a következőkben: közös földtulajdon és magánföld kettőssége, a teljes jogú polgárok a földtulajdonosok és, amíg ki nem öregszenek, egyben a katonák is, a cél az eredeti viszonyok változatlan újratermelése (ez indokolja pl. a születések szabályozását is). De van lényeges eltérés is az antik városállamok többségének viszonyaitól és az ezeket tükröző antik elméleti nézetek többségétől. Ez abban áll, hogy míg a legtöbb antik városállamban a föld tulajdonosai, akik egyben a katonák is, a föld művelői is, addig Arisztotelész legjobb államában a magánföldek birtokosai, a teljes jogú polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel. Ebben Arisztotelész a spártai-krétai típusú városállamokat vette (általa azután tovább módosított) mintának. Arisztotelész, bár kíméletlenül bírálja a spártai és a krétai államot, mégis őket tartja a valóságosan létezők közül még a legjobban berendezetteknek. Amíg a legtöbb ókori szerző nem tartja szabad emberhez méltónak a kereskedelemmel és iparral való foglalkozást, addig a földművelést mint szabad emberhez leginkább méltó munkát dicséri. Platón és Arisztotelész ezzel a hagyománnyal szakítanak. A katona-polgárok náluk földműveléssel sem foglalkoznak, mentesek minden termelő munkától, legalábbis az általuk javasolt legjobb államban. E tekintetben nem térnek el egymástól az *Államban* és a *Törvények*ben legjobbnak tartott állami berendezések és Arisztotelész legjobb állama.

Azt is tudnunk kell azonban, hogy azok a valóságosan létező görög városállamfajták, amelyekben a szabad polgár-katonák nem foglalkoznak földműveléssel, ugyanazok, amelyek leginkább mutatnak kommunisztikus törekvéseket a magántulajdonban levő javak felhasználásában. Arisztotelész amikor (Platónhoz hasonlóan és hozzá kapcsolódva) mintául veszi őket, átveszi ezeket a kommunisztikus vonásokat is. Sőt ezeket következetesebben fejleszti tovább, abban az irányban, hogy gátat vessen a szabad polgárok egy része elszegényedésének. Ezért, ellentétben a mintául vett államok berendez-

³³ *A tőkés termelés előtti tulajdonformák.* 10—13. o.

kedésével, nála a közös étkezések költségeit nem a magánvagyonból, hanem a közföldök hozamából kell fedezni.

Arisztotelész tulajdonra vonatkozó nézeteit azonban még egy más összefüggésben is érintenünk kell. Rendkívül jelentős felismerésekre jut ugyanis tulajdonviszonyok és politikai-állami-kormányzati viszonyok kapcsolatát illetően. Felismeri, hogy a görög városállamokban dúló politikai harcok alapvetően a vagyoni ellentétekkel függenek össze. Erre vonatkozó elemzésében végső soron az oligarchiát és a demokráciát tartja a valóságosan létező államok többsége alapvető válfajainak. Az oligarchiát és a demokráciát pedig mint állami-kormányzati fajtákat elemezve megállapítja, hogy nem az uralkodó réteg és az uralom alatt állók száma a meghatározó és legvégső kritérium, hanem gazdagság és szegénység. Az oligarchikus államban a vagyonosak uralkodnak, a demokratikusban a vagyontalanok. A demokrácia válfajai is többek közt abban különböznek egymástól, hogy a lakosság többsége földművelő-földtulajdonos-e, mozgó tulajdonnal rendelkező, a város belsejében tevékenykedő kézműves-kereskedő-e, vagy pedig tulajdon nélküli. Hogy hol milyen államforma milyen könnyen valósítható meg, az függ a városi lakosság vagyon szerinti megoszlásától is. Az általa leginkább megvalósíthatónak javasolt mérsékelt demokrácia, melyet politeiának nevez, véleménye szerint elsősorban ott jöhet létre és maradhat tartós, ahol a közepes vagyonú réteg elég erős ahhoz, hogy az egymással szembeálló gazdagok és szegények bármelyikével összefogva felülmúlhassa a másik réteg erejét. Javasolja, hogy az államrend fennmaradása érdekében bizonyos esetekben a vagyontalanoknak juttassanak annyi pénzt, hogy munkalehetőséget biztosító tulajdonra tehessenek szert. 19. századi kutatók, Teichmüller, Susemihl, Newman, igen határozottan emelik ki Arisztotelész ilyen jellegű belátásainak jelentőségét. „Arisztotelész, amint Teichmüller erre rávilágított, már felismerte annak a befolyásnak a jelentőségét, amelyet egy nép életmódja és társadalmi viszonyai a politikai fejlődésnek alakulására, alkotmányára gyakorolnak” — írja Susemihl.³⁴ „Arisztotelész az első, aki világosan felismeri azon igazságot, hogy egy állam alkotmánya bizonyos mértékig társadalmi állapotait (social conditions) tükrözi vissza” — írja Newman.³⁵ Newman itt arra is rámutat, hogy e tekintetben Arisztotelész sokkal közelebb áll az igazsághoz, mint akár Platón, akár számos, a társadalmi szerződés elméletét valló újkori szerző.³⁶ Az alkotmány (kormányzati forma, államforma) viszont az állampolgárok erkölcsére van igen nagy hatással a hagyományos görög felfogás szerint, melyet Arisztotelész is tudatosan vall. Így tehát az anyagi életviszonyok, a tulajdon- és osztályviszonyok jelentős hatást gyakorolnak az alkotmányra, az államformára és a polgárok erkölcsére. Nem nehéz felismerni, hogy ez olyan belátás, amely a materialista társadalom és történetfelfogás felé mutat. Ilyen jellegű belátásokkal találkozunk később egyes 18. századi francia materialistáknál is, elsősorban Helvétiusnál, Holbachnál, illetve a nem materialista Rousseau-nál. De ezeket a belátásokat náluk is és Arisztotelésznél is — ez utóbbira vonatkozóan erre később térünk majd vissza — más, ellentétes irányba mutató fejtegetések keresztezik: Így

³⁴ Susemihl: *id. mű*, I. 62. o.

³⁵ Newman: *id. mű*, I. 223. o.

³⁶ Lásd Newman: *id. mű* I. 223. o.

egyik esetben sem beszélhetünk e szerzőkről mint a materialista történetfelfogás képviselőiről, hanem csak mint előfutáiról vagy előzményeiről.³⁷

Itt kell megemlíteni a *Politika* két olyan helyét is,³⁸ ahol Arisztotelész kifejezetten felismer egy bizonyos elkerülhetetlenül érvényesülő tendenciát a görög városállamok történetében. Terjedelmét tekintve e két hely szinte elvész a *Politika* egészéhez képest, egyik sem tesz ki még csak egy teljes oldalt sem. E pár sornyi fejtegetések mégis rendkívüli jelentőségűek. Az a meggyőződés jut kifejezésre bennük, hogy a különféle kormányzati formák változásában van valami általános, szabályszerű, törvényszerű, jöllehet e kifejezéseket Arisztotelész e helyeken nem használja. Az államformák (alkotmányok) egymásra következésének van egy bizonyos jól felismerhető iránya. Kétségtelen, hogy a két szövegrész, amikor ezen általános érvényű történelmi folyamat különféle állomásainak sorrendjét leírja, nem mindenben egyezik meg egymással. De mindkét fejtegetésben közös az, hogy a kiindulópont a királyság, a végpont pedig a demokrácia, illetve a politeia.³⁹ Az államformák változásának ezt az általános jellegű irányát mindkét szövegrész szerint alapvetően a városállam növekedése határozza meg. A városállam növekedése mellett szerepelnek egyéb, ezzel összefüggő tényezők is: az uralkodó rétegek viszonya a köztulajdonhoz, az erkölcsök romlása, a hadviselés, a haditechnika alakulása, az osztályviszonyok megváltozása. Weyl felhívja figyelmünket arra a tényre, hogy míg a III. könyvben szereplő történelmi vázlatban az anyagi életfeltételek mellett bőségesen szerepelnek erkölcsi tényezők is az államformák változásának okaiként, addig a IV. könyv megfelelő fejtegetéseiben ezekről nem esik szó, és a város növekedése mellett a hadviselés módjának és ezzel összefüggésben a különböző vagyonú társadalmi rétegek közötti erőviszonyoknak a változása szerepel az államforma változások egyedül említett okaként.⁴⁰ Arisztotelész közismerten a forma filozófusa, az eleven, változó formák gondos elemzője. A történelemre vonatkozó e két rövid vázlatában és a *Politika* ezt kiegészítő rokon jellegű megállapításaiban az államformák változását látja a történelemben a legfontosabbnak. Ezt vizsgálva tulajdonít jelentős szerepet a görög városok anyagi életfeltételeinek. „Be kell azonban vallani.” írja Weyl, „hogy elsősorban a fejlődésnek az alkotmányra (államformára) vonatkozó aspektusa érdekli: ezt követelte meg vizsgálódásának tárgya. Így, mint láttuk, nagy figyelmet szentel az anyagi létfeltételeknek, de ezt azért teszi, hogy jobban megértse az alkotmányok (államformák) kialakulását és életét.”⁴¹

³⁷ Erre vonatkozóan részletesebben lásd Molnár Erik: *A történelmi materializmus ideológiai előzményei* c. munkájának Arisztotelész-fejezetét.

³⁸ *Politika* III. könyv, 15. fejezet, 1286b 8–22 és IV. könyv, 13. fejezet, 1297b 16–34.

³⁹ Az elsőnek a végén Arisztotelész kifejezetten azt írja: „Miatán pedig a városok nagyobbak lettek, talán nem is könnyen keletkezhet más államforma, mint demokrácia.” A második fejtegetés a politeia kialakulásáig követi a történelmi fejlődést, majd hozzáteszi, hogy ezt az államformát ma ugyan politeiának nevezzük, de régebben demokráciának nevezték. Weyl pedig a következőket írja ezt illetően: „Itt” (ti. a politeiánál) „a IV. könyv skémája megáll. Azok a tényezők azonban melyek az oligarchiát politeiává alakítják át, valóban meghatározóak, a rendszer hozzájuk idomulásának normálisan folytatódnia kell a demokrácia irányában vagy a demokrácia azon konvulziójának irányában, mely a türanniszt nevet viseli.” (Raymond Weyl: *Aristote et l'histoire. Essay sur la „Politique”*. Librairie c. Klincksieck, Paris 1960. 341. o.

⁴⁰ *Uo.* 342. o.

⁴¹ *Uo.* 349. o.

Weyl e helytálló megállapítása két tekintetben is fontos. Egyfelől megerősíti azoknak a marxista szerzőknek a véleményét, akik Arisztotelész társadalmi tanítását a történelmi materializmus jelentős ideológiai előzményeként tartják számon. Hiszen Weyl az idézett szövegben is és könyvének egy korábbi oldalán is kiemeli, milyen nagy jelentőséget tulajdonít Arisztotelész az anyagi létfeltételeknek történelmi vázlataiban.⁴² Másrészt Weyl idézett mondata azt is jelzi, hol voltak a korlátai ennek a materialista történetmagyarázat felé való törekvésnek Arisztotelésznél, mi az, amit nem tett meg. Ez pedig a következő. Arisztotelész vizsgálja ugyan az anyagi életfeltételeknek, a társadalmi rendnek, a társadalom gazdasági szerkezetének, az osztálytagozódásnak az államformára gyakorolt hatását, de nem jut el társadalmi rend és államforma, társadalmi struktúra és politikai struktúra világos megkülönböztetéséig. Ez két dologból látható igen világosan. Egyrészt nincs is külön kifejezése a társadalmi rend, a társadalmi szerkezet jelölésére, és nem is utal arra, hogy itt lenne egy fogalom, amelynek még nem adtak nevet. Másrészt a polis, a városállam fogalmát nem mindig egyértelműen használja. Néha csak a tulajdonképpeni politikai szerkezetet jelöli vele a társadalmi alap kizárásával, néha pedig a kettőt együtt.⁴³ Ha tehát Arisztotelész helyesen bizonyos formák egymásra következését tartja lényegesnek a történelemben, akkor ezek a formák nála alkotmányformák-államformák és nem társadalmi-gazdasági formák, nem a társadalmi szerkezet különféle egymást felváltó fajtái.

A csere, rabszolgaság, tulajdon, család kérdései arisztotelészi felfogásának e vázlatos áttekintése után térjünk most már rá az államformákra vonatkozó tanítására. A görög politeia szót hol alkotmánynak, alkotmányformának, hol pedig államformának, kormányzati formának fordítjuk. Egyik fordítás sem adja vissza teljesen az eredeti görög kifejezés tulajdonképpeni értelmét. Bonyolítja még a fordítók feladatát, hogy a politeia szót Arisztotelész ezen kívül még egy különös államforma saját nevének is használja.

Elsőnek a legjobb állam arisztotelészi tanáról kell néhány szót monda-

⁴² „Így mindkét szövegben a történelmi fejlődést visszavezeti az anyagi feltételekre, . . . Történelme konkrét bázison nyugszik.” (Weyl: *id. mű* 342. o.)

⁴³ „Arisztotelész kétségtelenül határozottan megkülönbözteti a társadalmi viszonyokat a tőlük sokszorososan függő politikaiaktól, de önálló jelentőséget, önmagában lezárt területet sohasem tulajdonít nekik, ezek mindig csak úgy jönnek számításba, mint annak elengedhetetlen feltételei, hogy az állami élet így vagy úgy alakuljon. Ezzel azonban a kettő közötti különbségtétel mégiscsak abbamarad a félúton. Míg Arisztotelész egyébként mindenütt, ahol új fogalmat fedez fel, saját elnevezést is kialakít számára, vagy legalábbis megjegyzi, hogy még nincs számára külön nyelvi megjelölés, addig, éppen e felemáságnak megfelelően, a polgári társadalmat illetően ilyenfajta észrevétel nemcsak hiányzik, hanem, miként maga Teichmüller igen helyesen megjegyzi, a „város” vagy „állam” (polis) kifejezést hol egy szűkebb értelemben használja a tisztán társadalmi elemek kizárásával, hol pedig egy tágabb értelemben, ezeket is belevéve a jelentésbe”. (Susemihl; *id. mű*, I. 62. o.) Newman, arra utalva, hogy Arisztotelész nézeteit befolyásolja magának a görög polis szó az ő korában használatos jelentése is, a következőket írja: „A polis szóból fakadó másik kézenfekvő következtetés az volt, hogy az állam valami átfogó és mindent magában foglaló. A 'res publica' szó, éppen ellenkezőleg különbségtévést von magával 'res publica' és 'res privata' között. A görög szó megkönnyítette, hogy úgy tekintsék az államot, mint egészet, melynek az egyén része. Ez az emberi társadalomnak eszközként való szemléletéhez vezetett: nem húztak választóvonalat a társadalmi és a politikai rendszer közé: termelés, kereskedelem, tudomány, vallás éppúgy állami jelenségek voltak, mint a kormányzat.” (Newman; *id. mű* I. 40. o.) Eduard Zeller pedig így ír: „Az, amit mi a család és az állam közé helyeznénk, a társadalom, még nem kutatási tárgya számára. . .” (Zeller; *Die Philosophie der Griechen*. Zweiter Theil, zweite Abtheilung, *Aristoteles und die alten Peripatetiker*. Zweite Auflage, Tübingen 1862. 545. o.)

nunk. A legjobb államról szóló tanban jut kifejezésre Arisztotelész etikai és politikai tanításának szoros kapcsolata. Az etika foglalkozik a legjobb étellel, a boldogsággal. Megállapítja, hogy a legmagasabb rendű emberi magatartás a tiszta, gyakorlati haszonra nem törő tudományos vizsgálódásban töltött életmód. A boldogság az erény gyakorlása megfelelő külső javakkal való ellátottság mellett. A legjobb államnak az a feladata, hogy a tulajdonképpeni állampolgárok számára a legmagasabb rendű életet, a teljes emberi kiművelődést, a teljes erény szerinti életet lehetővé tegye. Egyedül ez az az állam, amelyben a kiváló ember és a derék állampolgár ugyanazt jelenti. A derék állampolgár minden egyes alkotmányformában az, aki a fennálló államrend fennmaradásán munkálkodik, annak rendelkezései szerint él. A valóságosan létező különféle államformákban azonban az ilyen életmód nem elősegíti, hanem inkább keresztezi vagy egyenesen gátolja a legmagasabb rendű emberi élet elérésére irányuló törekvést. Milyen történeti tapasztalatok és milyen elméleti előzmények állnak e mögött az arisztotelészi tanítás mögött?

Olyan tapasztalatok, amelyekből Platón azt a következtetést vonta le, hogy a fennálló államok bajai nem szűnnek meg mindaddig, amíg nem a filozófusok lesznek a városállam kormányzói. Ez a platóni felfogás található meg Platón *Államában*, de érvényesül módosult formában a *Törvények* c. munkájában is. A demokratikus államokban túl nagy a szabadság, mindenki úgy él, ahogyan akar, az állam nem törődik az alattvalók erényre nevelésével. Az sincs biztosítva ezekben az államokban, hogy a kiválóbbak uralkodjanak a silányabbakon. Gyakran éppen fordítva van. A sorsolással való választás az állami tisztségekre nem biztosítja, hogy a kellő jellembeli és tudásbeli kiválósággal rendelkezők vezessenek. Továbbá létrejön két rossz egyoldalúság. Akik csak a politikai küzdelmekbe vetik magukat, azok nem jutnak el a tudomány műveléséig vagy akárcsak elsajátításáig, az elméleti vizsgálódásig, lelkiük legértékesebb része nem nyer kellő kiképzést és kibontakozást. Akik viszont csak a tudományokkal foglalkoznak, azok bizonyos értelemben elsatnyulnak. Képtelenek lesznek arra, hogy a közélet viharaiiba belekerülve helyesen ismerjék fel a helyzetet és megfelelőképpen döntsenek, s nincs elég gyakorlati energiájuk az ilyen döntések érvényre juttatásához. A zsarnokság mint kormányzati forma eleve gátja az alattvalók erényes életre nevelésének, hiszen még az alattvalók szabadsága s vagyona, sőt sokszor élete sincs biztonságban. A demokratikus kormányzatok alatt az állam, amely nem törődik a neveléssel, lehetővé teszi a tudomány fejlődését, de a tudományosan képzett emberek nem juthatnak képzettségüknek megfelelő szerephez a közéletben. Más államok, a spártai-krétai típusú államok, törődnek a neveléssel, államilag szigorúan előírt nevelési rendszerük van. Ezek azonban nem ismerik fel az állam igazi célját, fontosabbnak tartják a háborút a békénél, a hódítást tekintik a tulajdonképpeni célnak, s így nevelésük csak a harci erények kialakítását szolgálja. Ezekben a nevelés nem biztosítja a teljes emberi kiválóságot. Arisztotelész, akinek a legjobb államra vonatkozó tanítása számos eltérés ellenére erősen függ Platón *Törvények* c. munkájától, úgy véli, hogy az állam végcélja nem a háború, hanem a béke. A háború van a békéért, nem pedig fordítva, és hasonlóképpen: a munkálkodás a megfelelő szabadidő érdekében, nem pedig fordítva. Azok az erények a legfontosabbak, amelyek a szabadidő nemes, művelt emberhez méltó felhasználását biztosítják. Az ember műveltségének, igazán erényes voltának éppen az a mutatója, hogyan tudja önmaga legjobb képességeinek kibontakoztatására és gyakorlására felhasz-

nálni a szabadidőt. Nem az ínségben élők vagy az állandóan munkálkodók vannak a leginkább veszélyeztetett helyzetben, a kisiklásoknak, bűnöknek, torzulásoknak, elkorcsosulásnak leginkább kitéve, hanem a „boldogok szigetén” tétlenségben élők. Hogy ebben az arisztotelészi megállapításban milyen mély igazság rejlik, azt napjainknak, a 20. század derekának tapasztalatai megdöbbentő erővel igazolják. Itt világosan látnunk kell, hogy a szabadidő fogalma Arisztotelésznél nem a pihenés vagy a szórakozás fogalmával rokon. Van nála szükséges elfoglaltság, és van nála pihenés-szórakozás a regeneráció céljára. A szabadidő azonban mindkettőtől különbözik. Ez a legjobb emberi képességek önmagukért és a belőlük fakadó gyakorlati haszontól mentes örömekért való kifejlesztésére és gyakorlására szolgáló idő. A szabadidőben azonban ki kell képezni azokat az erényeket is, amelyek a háborúban és a közéletben való helytállást biztosítják. A kiváló, teljesen fejlett ember tehát az erények mindkét sorával rendelkezni fog.

Az olyan állam azonban, amelynek polgárai ilyen emberekké válnak, csak kivételes esetekben, megfelelő földrajzi feltételek, lélekszám mellett és csak görög polgárok esetében valósítható meg. Mint erre már többször utaltunk, e legjobb államban a polgárok mentesülnek a termelőmunka alól. A földet rabszolgák művelik, az ipari és kereskedelmi tevékenységet a városban élő, polgárjoggal nem rendelkező idegenek végzik. A tulajdonviszonyokat már érintettük. A felnőtt férfi lakosság katonáskodik, harcol vagy őrködik, vagy gyakorolja a fegyverforgatást. Idősebb korban ugyanezek a polgárok fognak a közügyek intézésével, a város kormányzásával, közigazgatási és bírói teendőinek ellátásával foglalkozni. A legidősebbek lesznek a város papjai. E tevékenységekre a gyermek- és ifjúkorban megfelelő nevelés készít elő, ezt a nevelést Arisztotelész minden másnál fontosabbnak tartja. Sajnos, mind ennek a nevelési rendszernek, mind pedig általában a legjobb államra vonatkozó tanításnak jelentős részeit már nem találjuk meg a *Politikában*.

A legjobb állam kormányzati formája, abban a kivételes és igen valószínűtlen esetben, ha van egy olyan polgár, aki istenként magaslik az összes többi fölél, valamennyit felülmúlva kiválóságával, királyság, egyébként pedig arisztokrácia, a legjobbak uralma. Fontos azonban, hogy ez a szék, arisztokrácia, ne vezesse félre a mai olvasót. Arisztotelész szóhasználata sokban eltér a jelenkorétól. Arisztokrácia őnála az az állam, amelyben az erény tekintetében kiválóak uralkodnak az egész szabad teljes jogú lakosság javára. A mi fogalmaink szerint mondhatnók azt is, hogy az arisztotelészi legjobb állam demokrácia a teljes jogú polgárok számára, hiszen a hatalomból, az állami hivatalokból senki sincs benne kizárva, ha egyszer a megfelelő életkort elérte. A szabad teljes jogú polgárok felváltva uralkodnak, illetve állnak uralom alatt. Mivel azonban ezek a sajátos állami berendezkedés és a valamennyiük számára egyforma nevelés miatt mind jó, kiváló emberek, mondhatjuk, hogy az arisztotelészi szóhasználat szerint a kormányzati forma, melyben élnek, valóban arisztokratikus. Kétségtelen, hogy a teljes jogú polgárok a politikai hatalomban egyenlő módon részesülnek. Ez az egyenlőség erőteljes ellentétben áll mind a Platón *Államában*, mind a *Törvényekben* leírt legjobb, illetve második legjobb állam kormányzati formájával. A mi fogalmaink szerint sokkal demokratikusabb ezeknél.⁴⁴ Ez az egyenlőség és demokrácia persze csak

⁴⁴ „Múltán tűnhet demokratikus alapelvek elfogadásának az, hogy mindenki részesedik és mindenki egyenlően részesedik a kormányzati jogokban; és az ember kísér-

a városállam tulajdonképpeni polgárai között érvényes, az anyagi javak ter-
melését végző lakosok rabszolgák vagy polgárjoggal nem rendelkező idege-
nek csak e városállam szükségleges előfeltételeit jelentik Arisztotelész számára,
nem pedig tagjait, polgárait.

Hogyan tárgyalja Arisztotelész a valóságosan létező államformákat?
Ezeket először is bizonyos alapvető válfajok szerint különbözteti meg. Asze-
rint, hogy egy, kevés vagy minden ember részesül az uralomban, van három
egészséges, normális, valamint három elfajult államforma. A jó államformákban
az uralom az egész városállam érdekét szolgálja, az elfajult államformákban
csak az uralkodó réteg érdekeit. Így jó államformák a királyság, arisztokrácia,
politeia (valamiféle mérsékelt demokráciaszerű forma, valami, ami egyesít
oligarchikus és demokratikus vonásokat), rosszak, elfajultak a zsarnokság,
oligarchia, demokrácia.⁴⁵ Ezt a felosztást azonban Arisztotelész viszonylag
ritkán használja fel a későbbiekben. Egyfelől a valóságos államok elemzésé-
nél elég ritkán használ ilyen éles megkülönböztetéseket, szívesebben beszél
többé vagy kevésbé arisztokratikus vagy oligarchikus jellegű államokról.
Továbbá azt is bemutatja, hogy számos állam nem tisztán képviseli az egyik
vagy a másik forma jegyeit, hanem bizonyos vonásai az egyik, más vonásai
a másik formának, ismét más vonásai egy harmadik formának felelnek meg.
Valamely állam egyik intézménye arisztokratikus, másik intézménye oligarchi-
kus, harmadik intézménye pedig demokratikus elemet, vonást képviselhet. En-
nek megfelelően többször beszél kevert államformákról (alkotmányokról). Némi
túlzással ehhez hozzátehetjük azt is, hogy amint Arisztotelész saját korához
közeledünk, annál inkább válnak a jó államformák vagy csupán az elmélet
teljessége kedvéért kigondolt formává (arisztokrácia), vagy a múlthoz tarto-
zóvá (királyság), vagy igen ritkán előforduló valamivé (politeia). Maradnak
az elfajult államformák, zsarnokság, oligarchia, demokrácia. A legtöbb állam
vagy oligarchikus, vagy demokratikus, vagy a kettő között áll. Első meghatá-
rozásban az oligarchia a kevesek uralma a kevesek érdekében, a demokrácia
a tömeg, a többség uralma a többség érdekében. Arisztotelész azonban, erre
már utaltunk, helyesen úgy véli, hogy ezzel még nem adtuk meg az oligarchia
és a demokrácia lényegét. Az oligarchia a vagyonosok uralma saját érdekük-
ben, a demokrácia a vagyontalanoké, a szegényeké, ugyancsak saját érdekükben.
Ezen túlmenően alfajokat különböztet meg az egyes állam- (alkotmány-) for-
máknál. A demokráciának pl. négy válfaját különbözteti meg. Így azonban
a rossz államformáknak is vannak többé és kevésbé jó válfajaik. Míg Platón
Államában a zsarnok a legsötétebb színekkel van festve, addig Arisztotelész,
a történeti valóságnak megfelelően, beszél azokról a zsarnokokról is, akik
sok hasznos dolgot hoztak létre uralmuk alatt. Még sokkal fontosabb ellentét
van azonban Platón és Arisztotelész között a demokráciához és a néphez,

tésben van, hogy úgy beszéljen az arisztotelészi ideális államról mint idealizált demokrá-
ciáról, amelyben a tulajdon egyenlően van elosztva és mindenki egyenlő az anyagiak
tekintetében — amelyben az állam minden tagja ugyanazt a nevelést kapja és mind-
nyájan egyenlően részesednek a kultúrában — amelyben, végül, az állam közös életének
irányítása egyenlően jut ki mindenkinek, mert így társadalmilag, intellektuálisan és
morálisan valamennyien azonos szinten állnak.” (Ernest Barker: *The political thought
of Plato and Aristotle*. Russel & Russel, New York 1959. 422. o. első kiadás: 1906.)

⁴⁵ E jó és rossz államformák már megtalálhatók hasonló módon Platón *Állam-
férji* című dialógusában. Platónnál azonban a törvényekre támaszkodás vagy ennek
hiánya a jó, illetve a rossz jelleg megítélésének kritériuma.

a tömegekhez való viszony tekintetében. Platón ellensége a demokráciának. Szerinte a demokráciánál már csak a zsarnokság rosszabb. A népet, a „sokaságot” is lebecsüli. Sem a politikában, sem a műalkotások értéke tekintetében nem tartja helyes ítéletalkotásra képesnek. Egészen másképp Arisztotelész. Ő meg van győződve arról, hogy a városok növekedésével már nem igen alakítható ki egy idő múlva más forma, mint a demokrácia. Továbbá a demokráciát tartja a legállandóbb, legszilárdabb, legnehezebben megdönthető kormányzati formának. Egy államforma, egy kormányzat annál szilárdabb, minél többen vannak fenntartása mellett, és minél kevesebben érdekeltek a megdöntésében, minél kevesebb az ellenfele. Éppen ilyen megfontolások alapján Arisztotelész határozott véleménye, hogy a népet megilleti az állami tisztségviselők választásának és hivatali működésük felülvizsgálásának, számdelkérésének joga. Ha a nép nem rendelkeznék ezzel a joggal, akkor már rabszolga lenne, és az államrend ellensége.⁴⁶ Ez Arisztotelész részéről valójában igen éles bírálóat Platón *Állama* felett, ahol a földművesek, bár polgárai az államnak, nem részesülnek politikai jogokban. Továbbá jelentős ellentétben áll a *Törvényekben* leírt, az *Államénál* jóval demokratikusabb politikai berendezkedéssel is. A *Törvényekben* ugyanis Platón a tisztségviselők felülvizsgálatának jogát nem a nép számára biztosítja, hanem egy különlegesen képzett testületnek, Apollon papjai gyülekezetének tartja fenn.⁴⁷ Arisztotelész véleménye Platónnal szemben az, hogy a szakértelem hiánya ellenére is a nép hivatott az alapvető politikai kérdések eldöntésére, és a műalkotásokat is végső soron a népnek kell megítélnie. Ezért a főhatalmat a nép számára kell biztosítani. Optimista a nép, a tömegek politikai és műbírálói szerepét illetően. „A többi eshetőségről hagyjuk a tárgyalást máskorra” — írja — „az azonban, hogy a főhatalom inkább a népnek, mint a legkiválóbb, de csekély számú polgárnak kezében legyen, azt hiszem, megoldást nyerhet, s védelmére egyet-mást föl lehet hozni, sőt könnyen igazságnak is bizonyulhat. Mert hisz a sokfejű tömeg, amelynek mindegyik tagja bizony nem komoly férfi, mégis, ha összesereglik, többet érhet amazoknál, persze nem egyenként, hanem egészben véve, aminthogy a közadakozásból összehordott lakoma is többet ér, mint az, amelyet egy ember költsége fedez; mert egy népes tömeg mindegyik tagjában van egy morzsányi erény és értelem, és ha ilyen tömeg összegyülekezik, mintegy egy emberré válik, s miként sok lába, keze és sok érzéke van, ugyanazt mondhatjuk jelleméről és értelmi képességéről is. Ezért is ítéli meg helyesebben a nagyközönség a zenei és a költői műveket: az egyik ember ezt, a másik azt veszi észre bennük, mind együttvéve aztán megítélik az egészset.”⁴⁸ Arisztotelésznél mindez nemcsak politikai hitvallás, hanem a

⁴⁶ „Szolón, úgy látszik, csak a legszükségesebb hatalmat adta meg a népnek, ti. a hivatalnokok választásának és hivatali működésük felülvizsgálataának a jogát, (mert ha még ez a joga se volna meg, a nép rabszolga lenne és az államrend ellensége)...” (*Politika* II. könyv, 12 fejelet. 1274a 15–18.)

⁴⁷ Meg kell azonban jegyezni, hogy a *Törvényekben* Platón a népnek részt biztosít a tanácskozási és a bírói funkciók gyakorlásában, és szükségesnek tartja, hogy az állam elleni bűncselekmények feletti bíraskodásban a nép részt vegyen: „Ami pedig az államellenes cselekményeket illeti, ily vádak esetén először is szükséges, hogy a sokaságnak is adjunk szerepet az ítélkezésben; hiszen ha valaki az állam ellen vét, akkor mindenki ellen vét, akkor mindenki sértett, és joggal nehezményeznék a polgárok, ha nem vehetnének részt az ilyen ügyek megítélésében.” (Platón: *Törvények* VI. könyv, 767e 9–768a 3. In: *Platón összes művei* II. Bp. 1943. 812–813. o. Kövendi Dénes fordítása.)

⁴⁸ *Politika*, III. könyv, 11. fejelet. 1281a 39–1281b 10.

fogalmak szigorú elemzésének eredménye is. Ha a városállam valóban városállam, vagyis szabad és egyenlő emberek életközössége, akkor a polgárok egy része sem lehet teljesen kizárva a város életét illető döntésekből. Az idézett sorokhoz azonban Arisztotelész hozzáteszi azt is, hogy lehet olyan tömeg is, amely nem alkalmas az említett jogok gyakorlására. Továbbá úgy véli, hogy azoknak, akik szegények is és semmiféle erénybeli kiválóságuk sincs, nem kell részesedniök a magasabb állami tisztségekben. Bár meg van győződve a demokráciák győzelmének csaknem megfellebbezhetetlen, feltartóztathatatlan bekövetkeztéről, a demokráciát mégis az egyoldalú, elfajult államok közt emlegeti. Átlagos és valóságosan létező feltételek mellett megvalósítható jó államnak a politeiát tartja, politeiák kialakítását szorgalmazza. A demokráciában a legszegényebbek is résztvehetnek a népgyűlésen, ez gyakran jön össze, és túl nagy a hatalma. A politeiában csak azok lehetnek a népgyűlés tagjai, akik legalább annyi vagyonnal rendelkeznek, amennyi a nehézfegyverek megszerzéséhez szükséges. A teljes jogú polgárok tehát a nehéz fegyverzetű harcosok, a hopliták. Ezek egyben minden tisztséget is viselhetnek. A politeiában a népgyűlés ritkán ül össze, és kevés kérdés tartozik hatáskörébe, ellenben nagy a különféle hivatalok, vezetői testületek hatalma. Mindezekben a politeia különbözik a demokráciától, és különösen a demokráciák rosszabb válfajaitól. A politeia kormányzati berendezkedésének leírása azonban Arisztotelésznél nem teljesen egyértelmű.

A politeia a középrétegek uralma lenne az egész szabad lakosság érdekében, ellensúlyozva a gazdagok és szegények csoport- és pártérdekeit. Arisztotelész elemzői joggal jegyzik meg, hogy indokolatlanul idealizálja a középrétegek uralmát. Semmiféle biztosíték nincs arra, írják, hogy a középrétegek a gazdagokkal és szegényekkel ellentétben valóban az egész lakosság érdekében kívánnak kormányozni, nem pedig a saját középréteg-érdekeiknek megfelelően. Hogy a demokráciák az athéni demokrácia hanyatlása ellenére, Arisztotelész minden elméleti fenntartása ellenére milyen hatalmas hatást gyakoroltak erre az Athénben polgárjoggal nem rendelkező idegenként élő zsenire, azt mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a politeia tárgyalásánál olyan rendszabályt is helyesel, amely az ő elmélete szerint már az elfajuló, rosszabbik fajta demokrácia egyik vonása, nevezetesen a népgyűlés, a bíróságok, a tanács vagyontalan tagjainak napidíjban való részesítését. Joggal jegyzi meg ezzel kapcsolatban Susemihl Arisztotelészről: „...végül is jobban közeledett az abszolút népuralomhoz, mint ahogy saját maga hiszi, és politeiája nem nagyon más, mint az árnyoldalaitól megszabadított attikai demokrácia”.⁴⁹ Tulajdonképpen még a politeia is inkább elméleti lehetőség, mint létező valóság. Leginkább ott valósítható meg, ahol a középréteg nagyszámú a szegényekhez és gazdagokhoz viszonyítva. Ez azonban ritkán fordul elő. Azonkívül az oligarchikus államok a befolyásuk alatt álló területeken oligarchikus kormányzatokat kívánnak kialakítani, a demokratikus államok pedig demokratikusakat. Így Arisztotelész azt írja, hogy csak egyetlen férfi törekedett eddig politeia kialakítására. Hogy kire gondol azt erősen vitatják. Egyesek Solónra, mások Thérámenészre, ismét mások Nagy Sándorra gondolnak, de számos egyéb „jelölt” is szerepel. De másfelől Arisztotelész, mint korábban már láttuk, beszél olyan múltbeli politeákról is, amelyeket saját létrejöttük

⁴⁹ Susemihl: *id. mű*, I. 68. o.

idején, Arisztotelész szerint nem teljesen helyesen, demokráciáknak neveztek. A jelent illetően viszont úgy véli, hogy leginkább ott valósítható meg politeia, ahol jelenleg demokrácia uralkodik.

Arisztotelész részletesen foglalkozik a forradalmak, lázadások okaival és ellenszereikkel. A lázadás oka sokféle lehet, de valamennyinek eleme az, hogy vagy a lakosság egy jelentős része, vagy egy, vagy néhány ember úgy érzi, hogy helyzete igazságtalan, hogy sérelmei vannak. Vagy jobb anyagi helyzetre, vagy nagyobb hatalomra, vagy több megbecsülésre törekszenek. Lázadás oka lehet az is, hogy félnak valamely fenyegető veszélytől, amelyet a fennálló hatalom megdöntésével akarnak megelőzni. Anyagi érdek, becsvágy, félelem, sérelem tehát egyaránt szerepelhet a lázadás és forradalom okaként. Alááshatják egy állam biztonságát észrevehetetlen, apró, jelentéktelen változások is, mert lassan új erőviszonyokat alakítanak ki. A lázadás és forradalom ellenszerei: gondoskodni arról, hogy minél kevesebb ember érezze magát igazságtalanság által sújtottnak, mérséklet, engedményeket tenni az uralom alatt állóknak. Minél kevésbé oligarchikus egy oligarchia, minél kevésbé demokratikus egy demokrácia, minél közelebb áll a királysághoz a zsarnokság, annál tartósabb. Az állampolgárokat az államforma, az alkotmány érdekeinek megfelelően kell nevelni.

Azt mondhatnók, hogy a valóságosan létező államformák vizsgálatában Arisztotelész a természetkutató tárgyilagosságával jár el. Egyformán tanácsokat ad az oligarchia és a demokrácia, a politeia és a zsarnokság megőrzését illetően. A kormányzati formák változását illetően Newman elemzése szerint Arisztotelész két fő okot állapít meg. Egyrészt a társadalmi szerkezetben beálló változásokat, illetve nagy társadalmi osztályok, rétegek érdekeit, másrészt az igazságosra vonatkozó téves felfogásokat. Newman szerint azonban a két nézet nincs kibékíthetetlen ellentétben egymással, mert mondhatjuk azt, hogy az igazságosnak ilyen vagy olyan felfogása általában jellemző egyik vagy másik osztályra. Érdeemes itt megemlíteni, hogy Arisztotelész nemcsak az oligarchikus és a demokratikus állam osztályuralom jellegét ismeri fel, mint erről már korábban szó volt, hanem a királyságnak és a zsarnokságnak az osztályharccal való kapcsolatát is. „A monarchia két formájának már az eredete is ellentétes; a királyság ti. a jellemes és érdemes polgárok-nak a néppel szemben való támogatására alakul, s királlyá rendesen oly jellemes férfit szoktak tenni, aki erényével, az erényből fakadó tetteivel vagy őseinek érdemeivel kimagaslik a többi közül; a zsarnok azonban a nép tömegéből emelkedik ki az érdemes és jellemes polgársággal ellentétben, hogy a népnek semmi jogtalanságot se kelljen eltűrnie.”⁵⁰ Arisztotelész azonban nem ismeri fel, hogy e gondolataival valójában helyesbíti azt a nézetét, amely szerint az igazán nagy bűnök oka nem kapcsolható össze a vagyonegyenlőt-lenséggel. Phaleasz vagyonegyenlőséget követelő tanításának bírálatában írja: „S bizony a legnagyobb bűnöket a túlzott igények, nem pedig a szorult helyzet miatt követik el az emberek (nem azért lesz valaki zsarnokká, hogy meg ne fagyjon; ezért is olyan nagy aztán a becsülete annak, aki megöl – nem egy tolvajt, hanem egy zsarnokot!); úgyhogy bizony csak a kis ballépések ellen nyújt biztosítékot a Phaleasz-féle alkotmányforma.”⁵¹ Amikor

⁵⁰ *Politika* V. könyv, 10. fejt. 1310b 7–14.

⁵¹ *Politika*, II. könyv, 7. fejt. 1267a 12–17.

Arisztotelész kimutatja, hogy a zsarnokság hogy függ össze a nép és az előkelők közötti osztályharcral (s ezen keresztül a vagyonegyenlőtlenességgel), akkor valójában lerontja saját korábbi fejtegetéseit. A zsarnok valóban nem az egyszerű egyéni anyagi szükségletek kielégítése céljából lesz zsarnokká, ebben Arisztotelésznek igaza van. De ha nem léteznék vagyonegyenlőtleneségből fakadó osztályharc, akkor aligha lenne objektív lehetségsége egy zsarnok fellépésének.

Az igazságosság és egyenlőség kérdésében Arisztotelész azt vallja, hogy bizonyos tekintetben minden szabad polgár egyenlő, egyikük sem rabszolga, valamennyien a városállam tagjai, polgárai. Más tekintetben azonban nem teljesen egyenlők. Van aki vagyonával, van aki kiválóságával kiemelkedik a vagyonnal és erény szerinti kiválósággal nem rendelkezők tömegéből. Ezeknek olyan arányban kell részt biztosítani a hatalomban, a tisztségekben, amely arányban hozzájárulnak a városállam közös életének megjavításához, a város ügyeinek előbbreviteléhez vagyonukkal, illetve kiválóságukkal. Szerinte az igazságos az, ami közhasznú, minden résztvevő számára biztosít valamiféle előnyt, hasznot. Ennek a felfogásnak az alapján vallja, hogy a rabszolgaság igazságos abban az esetben, ha a rabszolgának is előnyös rabszolgai helyzete. Ennek a felfogásnak az alapján veti el a kiemelkedő erényűek és a gazdagok azon törekvését, hogy minden politikai hatalmat a maguk kezében összpontosítsanak a nép kizárásával. De ugyanezen felfogás alapján veti el a demokratáknak azt a törekvését is, hogy az államot a teljes egyenlőség elve alapján rendezzék be.

Mindezzel összefügg az a tanítása, hogy más és más viszonyok, előfeltételek mellett más és más államforma a megfelelő. A kezdeti kicsiny városállamokban, amelyekben kevés volt a kiemelkedő, vezetésre alkalmas férfi, teljesen helyénvaló volt a királyság. Később a vezetésre hivatott emberek számának megszorodásával a királyság elvesztette létjogosultságát. Megfelelőbb ilyen viszonyok mellett az arisztokratikus állami berendezkedés. Azokon a helyeken, ahol a hadviselésben a lovasság alapvető szerepet játszik, a gazdagok uralma, az oligarchia alakul ki, hiszen a lótenyésztés nagy vagyont igényel. Ilyenkor az oligarchia nemcsak kialakul, hanem bizonyos tekintetben jogos is, mert a gazdagok valóban jelentős részt vállalnak a városállam védelméből. Ahol a hadviselésben a nehézfegyverzetű gyalogság a fő erő, ott könnyen alakulhat ki politeia.

Az abszolút királyságról szóló tanítása is ebbe a gondolatmenetbe illeszkedik be. Ha egyetlen ember annyira kimagaslik az összes többi közül, mint az istenség az emberek közül, akkor neki kell vezetnie, minden hatalmat a saját kezében tartva. Ez azonban inkább csak az elmélet teljessége kedvéért kigondolt lehetőség. Az ilyen abszolút király a törvényeknek sincs alávetve. Minden más esetben a törvényeknek kell uralkodniuk. A törvény az ész képviseli, az ember azonban ki van téve az indulatok hatásának. Arisztotelész azonban, éppúgy mint már előtte Platón, jól tudja, hogy a törvény nem lehet tekintettel minden sajátos körülményre, hogy a törvény alkalmazása bizonyos sajátos esetekben a törvényhozó szándékával ellentétben nem igazságosságot eredményez, hanem az ellentétét. Ezért még a törvény uralmánál is, amely a legjobb, jobb lenne egy olyan ember uralma, aki minden egyes esetben helyesen tudná eldönteni, mi az igazságos és méltányos, és akinek döntési lehetőségeit törvényes előírások nem korlátoznák, kezét nem kötnék meg. De hol van ilyen ember? És ha van, mi biztosít arról, hogy mindig ész-

lényként fog viselkedni, hogy nem fogják indulatai elragadni? Arisztotelész tehát a törvény uralmának híve. Az elfajult államformák változatai közül is azokat tartja jobbaknak, amelyek még tekintetbe veszik a törvényeket, s azokat a legrosszabbaknak, amelyekben a hatalom birtokosai a törvények fölé helyezik magukat. A törvények azonban lehetnek jók vagy rosszak. Minden államforma a maga jellegének megfelelő, saját fennmaradását biztosító törvények kialakítására törekszik. A jó, normális törvények azok, amelyeket egy jó államformában az államforma jellegének megfelelően, valóságos, nem pedig vélt érdekeinek megfelelően hoznak.

Korábban egyes görög szofisták azt vallották, hogy a törvények önkényesen kialakított szabályok, pusztán az emberi megállapodás termékei. Ebben különböznek a törvények, szokások, erkölcsök, vallások, alkotmányok a természet rendjétől. A természet rendje mindenütt ugyanaz. A tűz mindenütt éget, az emberek mindenütt az orrukon át lélegzenek és a szájukon keresztül táplálkoznak. Ezzel szemben a vallás, az erkölcs, a szokás, a törvény, az alkotmány mindenütt más és más. Egyiptomban állat alakú isteneket tisztelnek, a görögöknél ember alakúakat. Athén, Spárta, Egyiptom, Perzsia alkotmánya, törvényei és erkölcsi igen nagy eltérést mutatnak. Arisztotelész nem mehetett el szó nélkül egyes szofisták e tanítása mellett. Leghatározottabban a *Nikomakhoszi Ethika* V. könyvének 10. fejezetében foglalkozik ezzel a kérdéssel. Válaszának lényege: az intézmények, szokások, törvények változékonysága nem érv az ellen, hogy van valami természettől fogva igazságos s ez mindenütt egyaránt érvényes. Vannak persze olyan törvények, amelyek valóban önkényesek, csak emberi megállapodáson nyugszanak. A természettől fogva igazságos is változhat, nemcsak az önkényes megállapodásból létrejött törvény. Az emberi megállapodással létrehozott törvények sokfélék, hiszen az alkotmányok is sokfélék. A sokféle alkotmány azonban nem egyenlő értékű. A legjobb alkotmány mindenütt természettől fogva csak egy és ugyanaz lehet. Ha ezt a szövegrészt egybevetjük és kiegészítjük a *Nikomakhoszi Ethika*, a *Politika* és a *Rhetorika* különböző egyéb helyeivel, akkor a következő arisztotelészi felfogás bontakozik ki előttünk. A különféle államok ténylegesen rögzített, írásba foglalt törvényei mellett léteznek az iratlan törvények is, az igazságosnak és jogosnak a természettől való szabályai. A valószínűleg létező alkotmányok és törvények sok tekintetben meg is egyezhetnek ezen iratlan, természettől való igazságosság követelményeivel, sok tekintetben el is térhetnek tőlük. Alkotmányok és törvények annál jobbak, minél inkább megegyeznek a természet szerinti igazságosság követelményeivel, és annál rosszabbak, minél inkább eltérnek tőlük.

Ezen természet szerinti igazságosság alapvető követelményei: igazságos az, ami közhasznú, a kormányzatnak az egész városállam érdekeit kell szolgálnia, az egyenlő embereknek egyenlően kell jóból és rosszból részesedniök, az átlagtól eltérő és közhasznú érdemet külön is kell jutalmazni és elismerni. Éppen ezen elvek alapján tartja Arisztotelész a királyságot, arisztokráciát, politeiát jó államformáknak, a zsarnokságot, oligarchiát, demokráciát pedig rosszaknak, természetelleneseknek. „Mert vannak olyanfajta emberek, akik természettől despotikus kormányzat alatt való életre alkalmasak, mások királyi kormányzat alatt való életre, és ismét mások egy szabad kormányzat alatt való életre, mindezen kormányzatok igazságosak és hasznosak a szóban forgó nép számára. Nincs azonban olyan nép, amely természet szerint arra lenne alkalmas, hogy zsarnoki kormányzat alatt éljen, s a többi

kormányformák közül egyik sem természetes, amelyik elfajult. Ezek az elfajult kormányformák ugyanis a természet ellenére jönnek létre.”⁵²

Arisztotelész e tanításában meg kell különböztetnünk a maradandó igazságot és sajátos, a korhoz és a gondolkodóhoz kötött felfogás- és kifejtésmódját. Egyet kell ma is értenünk Arisztotelésszel abban, hogy elveti azt a nézetet, amely szerint a jogos és az erkölcsös valami önkényesen megállapítható dolog lenne, egyet kell érteni vele abban, hogy a különböző, egymástól eltérő jogrendszerek és szokások, erkölcsök nem azonos értékűek. Még inkább Arisztotelész érdemének kell tekintenünk, hogy azt az igazságot és jót, amelynek az emberi önkényre való visszavezethetőségét tagadta, amelyet a maga igazi valójában az emberi önkénytől és elismeréstől függetlenül tartott, nem kívánta valami teljesen változatlanul, egyszer s mindenkorra adottnak tekinteni, hanem változó jellegét elismerte.⁵³

Az általános érvényű iratlan törvények megkülönböztetése az egyes államok törvényeitől Arisztotelésznél nem új jelenség a görög történelemben. Arisztotelész maga hivatkozik a *Rhetorikában* Szophoklész Antigonéjára, Empedoklész bizonyos soraira, Alkidamasz egy beszédére.⁵⁴ Hivatkozhatott volna még korábbi szerzőkre is, pl. Hérakleitoszra. De ez a törekvés még sokkal erősebb Arisztotelész után, mint előtte. E gondolat végigvonul az európai történelem évszázadain, még napjainkban is vannak képviselői. Természetjogi tanításoknak nevezzük igen régi időktől fogva az ilyen elméleteket, melyek a valóságos pozitív jogrendszereket egy állítólagos természetes jog mércéjén mérik le s ítélik meg.

Az ókortól kezdve egészen a 18. századig megtaláljuk a természetjogi elméletek egymással szembenálló, haladó, demokratikus, néha forradalmi, illetve konzervatív, a kiváltságokat s elavult intézményeket védő változatait. Rousseau tanítása a társadalmi szerződésről szintén a természetjogi elméletek közé tartozik, egyik forradalmi változatuk. Hogy Arisztotelész milyen politikai

⁵² Uo. III. könyv, 17. fejt. 1287b 37–41. A despotikus kormányzat az a kormányzat, amelyet az úr gyakorol a háztartásában levő rabszolgák felett. A szabad kormányzat az, amely a politeiában valósul meg. A szöveg értelmezésénél a döntő pontokon Liddel-Scott türannikosz címszavát és J. Tricot 1962-ben megjelent *Politika*-fordítását s magyarázó jegyzeteit vettem alapul.

⁵³ „Mármost, hogy ama jelenségek közt, amelyek másképp is lehetségesek, melyik az, amely természettől fogva van, s melyik az, amely nem ilyen, hanem törvényen, azaz emberi megállapodáson alapszik, bár mind a kettő egyaránt változandó; ez a kérdés éppoly könnyen eldönthető, mint az előbbieik.” (Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* V. könyv, 10. fejt. 1234b 30–33. Parthenon-kiadás I. köt. 250. o.)

⁵⁴ „A jogos és a jogtalan cselekedeteket kétféle törvényre vonatkoztatva határozzák meg, és abban a tekintetben is kétféleképpen, hogy kikkel szemben követik el őket. Törvénynek pedig részben a saját törvényt, részben a közös törvényt mondom. Saját törvénynek mondom azt, amelyet minden egyes [közösség] saját magára vonatkoztatva határoz meg, ennek pedig egyik része iratlan, másik része meg az írott törvény, közös törvénynek pedig a természetnek megfelelőt mondom. Van ugyanis valami természettől való, közös [általános érvényű] jogosság és jogtalanság, melyet mindenki a lelkében sejt, még akkor is, ha az embereknek nem lenne egymással semmiféle közösségük vagy szerződésük. Úgy látszik, hogy ilyen természettől való jogosságra és jogtalanságra utal Szophoklész Antigonéja is, mikor azt mondja, hogy jogos, hogy eltemette Polüneikézt a titalom ellenére, mivelhogy ez a cselekedete a természet rendelése szerint jogos.

„Mert nem ma vagy tegnap lépett életbe az,
De nincs ember ki tudná, hogy mióta áll.”

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

következtetésekre jutott a saját természetjogi tanítása alapján, azt az előzőkben láthatjuk. Egy tekintetben azonban nincs különbség haladó és reakciós természetjogi elméletek között. A természetjogi elméletek mint olyanok, tehát valamennyi változatuk tudományosan a maguk alapjaiban meghaladtak, tarthatatlanok. Amíg valamennyi természetjogi elmélet a valóságosan létező államok fennálló jogrendszerét az ember vagy az állampolgár állítólagos „természetes” jogából és kötelességeiből kiindulva ítéli meg, támadja vagy igazolja, addig a marxista tudomány az egyes korok jogrendszereit is és az őket megítélő, egymással küzdő természetjogi elméleteket is az illető korszakok anyagi termelési viszonyainak, osztályviszonyainak jellegéből, alakulásából, történetéből érti meg és magyarázza.

Arisztotelész szerint az állam törvényei mindenre kiterjednek, a boldogság előfeltételeit is szem előtt tartják, egyúttal az alapvető erkölcsi erények tekintetében is adnak előírásokat, bátorságra, önmérsékletre, szelidségre és az összes többi erények gyakorlására utasítanak, a jó törvények helyesen teszik ezt, a rossz törvények pedig helytelenül.⁵⁵ Mindez csak fokozza a törvények jelentőségét. A törvényeknek nemcsak előírni kell, hanem egyben a lakosságot az alkotmány szellemében nevelni is. Arisztotelész és Platon különös jelentőséget tulajdonít a törvényhozó személyének. A legfontosabb alkotmányok esetében a törvényhozó egy ember, aki egy időre átforgalmazza az egész államot (Szolon, Lükorgosz, Kharondasz stb.), s irányt ad a város

És amint Empedoklész beszél arról, hogy a lélekkel rendelkező lényt nem szabad megölni. Ez ugyanis nem olyan, hogy egyesek számára jogos, mások számára pedig jogtalan,

’Ám ami törvény mindnek az éther tág birodalmán
Nyúlik az át végig s a roppant földnek egészén’,

és miként Alkidamasz mondja a messzenébeliek ügyében tartott beszédében.” (Arisztotelész: *Rhetorika*, I., 13, 1373b 2–18.) A fenti sorokból az is látható, hogy az „íratlan törvény” nem mindig csak a természettől való törvényt jelenti, hanem jelentheti az egyes közösségekben kialakult, de jogszabályban nem rögzített szokásokat is, amelyek azonban nem általános érvényűek. Íratlan törvény és természettől való törvény kifejezések arisztotelészi használatát, a két kifejezés egymáshoz való viszonyát behatóan elemzi J. A. Stewart a *Nikomakhoszi Ethikához* írt kétkötetes magyarázó jegyzeteiben. (*Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. II. Oxford at the Clarendon Press, 1892. 326–327 o.) Az Empedoklészről idézett sorok mint 135. töredék szerepelnek Diels-Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* Empedoklész-fejezetében. Az utolsó sor vége azonban *Jamblikhosz* tagolásában talált elfogadásra, és nem Arisztotelészében, így a mérhetetlen föld helyett, mérhetetlen ragyogás olvasandó. A szögletes zárójelbe tett szavak Arisztotelész szövegében nem szerepelnek, de a magyarban szükségesek a megértéséhez. Alkidamasz Arisztotelész által említett beszédéből egy, a *Rhetorika* e sorához írt szkhólion a következő mondatot idézi mint olyat, amelyre Arisztotelész utalása feltehetően vonatkozik: „Az isten mindenkit szabadnak hagyott, a természet senkit sem tett rabszolgává.”

⁵⁵ Arisztotelész, *Nikomakhoszi Ethika*, V. könyv, 3. fejt. 1129b 14; 25. „A törvények általában mindenről intézkednek, s vagy a mindenkit érintő közérdeket szolgálják, vagy csak az uralkodó rend érdekeit — akár kiválóságnak, akár más körülménynek köszöni is ez a rend a boldogságait; szóval ebben az értelemben igazságszónak és jogosnak azt mondjuk, ami a boldogságot s ennek elemeit az állami közösségben létrehozza és biztosítja. A törvény pl. elrendeli, hogy viselkedjünk úgy, mint a bátor ember: ne hagyjuk el helyünket a csatasorban, ne hátráljunk meg, ne dobáljuk el fegyvereinket; vagy mint józan és fegyvermezt ember: ne paráználkodjunk, senkin erőszakot ne tegyünk; mint a szelíd ember: senkit meg ne üssünk, ne szidalmazunk; s ugyancsak szabályoz minden egyebet, ami a többi erény, illetve gonoszság körébe tartozik: egyes dolgokat megparancsol, másokat pedig megtilt — helyesen akkor, ha a törvény jól van megalkotva-de már sokkal rosszabbul, ha rögtönözve készül.” (Parthenon-kiadás. I. köt. 218. o.)

későbbi történetének. Platón és Arisztotelész önmagukat is ilyen törvényhozóknak gondolják legjobb államaik számára. A törvényhozó szerepének ez a felnagyítása, eltúlzása valójában olyan idealista vonás Arisztotelésznél, amely szembenáll a társadalmi jelenségeknek az anyagi életviszonyokból való magyarázatára tett, a korábbiakban vázolt, a materialista történetiszemlélet irányába mutató erőfeszítéseivel. Ugyancsak mint a társadalmi jelenségek idealista felfogását kell számon tartanunk nála a nevelés lehetőségeinek eltúlzását, a nevelés államformáló szerepének gondolatát. Végső soron Arisztotelész azt vallja, hogy a nép erkölcsi jelleme az, ami az állam és alkotmányformákat fenntartja, sőt létre is hozza. Bizonyos erkölcsi jellemek megfelelő államformákat hoznak létre. A jobb erkölcsi jellem jobb államot hoz létre. „Senki sem vonhatja kétségbe, hogy a törvényhozónak főképpen az ifjak nevelése körül kell fáradoznia; mert ha ez nem történik meg, akkor az állam alkotmánya selymi meg: hiszen mindegyik alkotmányhoz külön-külön kell szabnia a nevelést; ti. a polgárságnak az államforma jellegéhez vágó lelki alkata tartja fenn rendszerint az illető államformát, sőt *eredetileg is az alapozza meg*, pl. a demokratikus elküet a demokráciát hozza létre, az oligarchikus az oligarchiát. S mindig a legkiválóbb jellem a jobb államforma létrehozó oka.”⁵⁶

Hasonló idealista vonásokat találunk Arisztotelész természetfelfogásában és ehhez kapcsolódó természetjogi tanításában, a városállamról mint olyanról szóló nézeteiben.

Arisztotelész természetfelfogása teleologikus. Tanítása szerint a dolog lényegét a célja, rendeltetése, funkciója határozza meg. A meghatározás, amely nélkül nincs igazi tudományos vizsgálódás, éppen a dolognak ezt a rendeltetését, célját, funkcióját jelöli meg. A dolog rendeltetése, amelyet a dolog meghatározása kifejez, egyben megszabja a dolog anyagát is. A fűrészlé, ha egyszer valóban fűrészként kell szerepelnie, nem készülhet gyapjúból. Hasonlóan az állati szervezetben is az egyes szervek rendeltetése, funkciója határozza meg Arisztotelész szerint azt, hogy milyen anyagi alkotórészekből épül fel a szerv. A természetesen keletkező és növekvő dolgok esetében a dolog célja csak a dolog növekedésének, fejlődésének végén valósul meg. Ez a megvalósult cél egyben jó is, és a dolog igazi lényegét, igazi természetét jelenti. A dolog igazi formája és természete tehát csak a megvalósult cél, amely a növekedési, fejlődési folyamat betetőzése, lezárása. Az egész világ célszerűen van berendezve. A természet semmit sem tesz hiába, cél nélkül. Az élettelen anyagok esetében a célok még nem olyan világosan felismerhetők, mint az élővilág esetében. De az élettelen természetről is el lehet mondani, hogy föld, víz, levegő, tűz azt a célt szolgálják, hogy egyesüléseikből létrejőjenek azok a magasabb szervezetszerű anyagok, amelyek az élőlények szerveinek szövetit alkotják. Az élőlények szervei az élőlény és fajaának fennmaradását, életét szolgálják. A növények az állatok fennmaradását teszik lehetővé, az állatok az ember életéhez szükséges feltételeket szolgáltatják. Az emberek egy részét pedig a természet rabszolgaságára jelöli ki, hogy így biztosítsa más emberek magasabb rendű életét. Ezért teljesen természetes és igazságos a rabszolgaszerző háború is. „De ugyanúgy természetes az is, hogy mihelyt valami a világra jött, arról a természet gondoskodik, s higyük el, hogy a növények az állatok kedvéért, az állatok pedig az ember kedvéért vannak, és pedig a háziállatok munkára és táplálkozásra egyaránt, a vadak pedig, ha nem is

⁵⁶ *Politika* VIII. könyv, I. fejj. eleje, 1337a 11–18.

mind, de a legnagyobb részük, táplálkozásra s más hasznos célra szolgálnak, hogy ruha és egyéb szükségleti cikkek készüljenek belőlük. Ha tehát a természet sem tökéletlenül, sem hebehurgyán semmit nem alkot, ebből szükségképp az következik, hogy mindezen teremtményt az ember használatára hozta létre. Így a hadvezetés művészete is valamiképpen természetes vagyonszerző vállalkozás (s a vadászat is ide számít), melyet a vadállatokkal szemben és az olyan emberekkel szemben, akik, bár a természettől fogva engedelmességre születtek, de ebbe nem akarnak beletörődni, alkalmazni kell” — írja Arisztotelész a *Politika* I. könyvének 8. fejezetében.⁵⁷

Ahol jobb és rosszabb megoldás egyaránt lehetséges, ott a természet mindig a jobb megoldásra törekszik, de ez nem mindig sikerül neki.

Mint látható, Arisztotelész gyakran beszél úgy a természetről, mintha az egy személy, tudatos lény lenne. Ez azonban ne tévessen meg bennünket. Nála a természet nem személy, nem tudatos lény. A természet a dolgok belső jellegét jelenti nála, ehhez a belső jelleghez azonban hozzátartozik egy bizonyos fajta önmozgás az alacsonyabb rendű szervezettségtől, megformáltságtól a magasabb rendű megformáltság felé. Az élővilágra vonatkozóan Arisztotelész ezt a teleologikus, céloksági felfogást a régi görög természetfilozófusokkal szemben szenvedélyesen vitatkozva fejti ki. Ezt az idealista álláspontját védelmezve veti el Arisztotelész a fajok fejlődésének fantasztikus formában való empedoklészi megsejtését és az emberi kéz szerepére vonatkozó zseniális anaxagoraszi gondolatot.⁵⁸

A világ célszerű berendezettségének ez a gondolata befolyást gyakorol Arisztotelész politikai elméletére is. Tanítása szerint a városállamnak is természettől rendelt célja van, amely egyben a városállam lényege is. Ez a cél nem a vagyon biztosítása és növelése, nem a termékek cseréjének biztosítása, nem a jogtalanság és sérelem elleni védelem, nem a katonai együttműködés. Ez a cél a nemes, erkölcsileg szép élet. Ebből a meggyőződésből Arisztotelész számára több következtetés fakad. Először: azok az államok, amelyeknek berendezkedése nem erre a célra irányul, tökéletlenek. Másodszor: az államban a legjelentősebb szerepet azoknak kellene játszaniuk, akik polgártársaikat az erényes életre tudják nevelni. Harmadszor: hogy mi az igazságos és mi az igazságtalan a városállamban, azt általában erre a célra, vagyis a városállam

⁵⁷ *Uo.* I., 8, 1256b 15—26.

⁵⁸ „Anaxagoras az azt mondja, hogy az állatok közül azért az ember a legértelmesebb, mert kezei vannak. Indokolt azonban azt feltételezni, hogy mivel a legértelmesebb, azért kapott kezeket. A kezek ugyanis szerszámok, a természet pedig, akárcsak az értelmes ember, minden egyes szerszámot annak oszt ki, aki élni tud vele. Helyénvaló ugyanis, hogy inkább a fuvolaművésznek adjanak fuvolákat, mintsem hogy a fuvolák tulajdonosát lássák el a fuvolázás művészetével. Mert [aki ennek megfelelően járt el az] nagyobbhoz és fontosabbhoz adta hozzá a kisebbet, nem pedig a kisebbhez a becsesebbet és nagyobbbat. Ha tehát így a jobb, a természet pedig a lehetséges változatok közül a legjobbat tartotta meg, akkor nem a kezek miatt a legértelmesebb lény az ember, hanem mivel az állatok közül a legértelmesebb, azért vannak kezei. A legértelmesebb lény használja ugyanis helyesen a legtöbb szerszámot, a kéz pedig, úgy tűnik, nem egy szerszám, hanem sok, ugyanis úgyszólván a szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám. A természet tehát annak adta a szerszámok közül a legtöbb dologra használhatót, a kezet, aki a legtöbb mesterséget képes önmagába befogadni.” (Arisztotelész: Az állatok részeiről. IV., 10., 687a 7—23.) A „szerszámoknál előbbi és fontosabb szerszám” (organon pro organón) kifejezést illetően Newman értelmezésére támaszkodtam. Ő felsorolva egy sor mások által adott értelmezési változatot, fejtegetéseit így fejezi be: „Talán, valahogy mégis, ennél valami több lehet a jelentés — 'olyan szerszám, amely megelőz más szerszámokat és amely nélkül ezek hasznavehetetlenek.’” (Newman: *id. mű* II. 138. o.)

lényegére való tekintettel lehet és kell megállapítani. Hogy erénybeli kiválóság és műveltség, gazdagság, szabad polgárnak való születés milyen jogokat biztosít az állami tisztségekre, azt az szabja meg, hogy ki mivel és mennyire járul hozzá az állam céljának megvalósításához.

Mindez azt is jelenti, hogy Arisztotelésznél a városállamra vonatkozó tanítás sajátosan kétarcú. Láttuk már a materializmus irányába mutató törekvéseit. Mint erre már utaltunk, sok helyen és igen világosan beszél az osztályok és kormányzati formák összefüggéséről. Így pl. „Az is érthető . . . , hogy a legtöbb városállam miért demokratikus vagy oligarchikus. Minthogy a városállamokban sokszor kicsi a középosztály, amelyik elem éppen felülkerekedik bennük, akár a vagyonos osztály, akár a nép, szóval akik letérnek a középutról, azok kormányozzák a maguk tetszése szerint a városállamot, s így vagy demokrácia, vagy oligarchia fejlődik ki.”⁵⁹ Nyugodtan mondhatjuk: tisztában van azzal, hogy a valóságosan létező görög államok az osztályuralom különféle fajtáit jelentik. Másfelől azonban Arisztotelész csak az úgynevezett rossz, elfajult államok lényegét látja abban, hogy egyik osztály uralma valósul meg bennük a másik felett. Az állam lényege azonban szerinte nem ez. Az elfajult, rossz államok nem valósítják meg az állam lényegét. Az igazi államnak szerinte — mai fogalmainkkal — osztályok felettinek kell lennie, az egész szabad lakosság érdekében kell uralkodnia, vezetnie. Meggyőződése szerint az állam a maga rendeltetése, igazi célja szerint nem osztálytermészeti, hanem osztályok feletti. (Legalábbis a szabad polgárok osztályainak tekintetében. A rabszolgák vonatkozásában más a helyzet.) Ez az osztályok feletti állam az a cél, amelyre a természet törekszik. Ez a cél azonban csak egészen sajátos feltételek mellett valósulhat meg. Érdekes, hogy egy helyen a városállamról mint akarattal rendelkező, mint saját törekvéssel rendelkező lényről beszél ebben az összefüggésben: „A városállam pedig, amennyire csak lehetséges, egyenlőkből és hasonlókból akar állni . . .”⁶⁰

Arisztotelésznek azt a tanítását, hogy az állam lényege az erkölcsileg szép, nemes élet, és hogy az igazi állam ennek megfelelően osztályok feletti, az állam idealista felfogásaként kell számontartanunk, amely szembenáll megfogalmazója saját materialista törekvéseivel, melyeket a valóságos államok magyarázatánál mutatott. Magyarázatánál — és nem bírálatánál. Mert amikor bírálja a valóságos államokat, akkor a mérce vagy próbakő az osztályok feletti állam idealista gondolata. Az a gondolat, hogy a tulajdon biztosítása és növelése, a csere biztosítása, az azonos területen való lakás, a rokonsági kapcsolatok, a katonai együttműködés mind csak szükséges előfeltételei a városállamnak, de nem alkotják tulajdonképpeni célját és lényegét.

A városállam lényegének idealista felfogását Arisztotelész igen határozottan meg is fogalmazza a *Politikában*. De kivel vitatkozva teszi ezt? Talán kissé furcsának tűnik, de így igaz: Platónnal szemben, Platónt bírálva!

Platón szemére veti, hogy az ő kezdeti, úgynevezett „első” államában még nincsenek katonák és bírák. Ez a platóni felfogás olyan, mintha abból indulna ki, hogy az állam az élethez szükséges javak megszerzése érdekében jött volna létre, nem pedig az erkölcsileg szép elérése érdekében: „mintha az egész városállam az élethez szükséges javak kedvéért, nem pedig sokkal inkább

⁵⁹ *Politika*, IV. könyv, 11. fejelet, 1296a 22–27.

⁶⁰ *Uo.* 1295b 25–26.

az erkölcsileg szépnek a kedvéért jönne létre, . . .”⁶¹ — kiált fel Arisztotelész. Tricot a *Politika* francia fordításához írt jegyzeteiben a következőket írja e helyről: „Így Platón az elemi társadalmat — melyet az első városállamnak nevez) — az anyagi szükségletekre alapozza. A *Törvényekben* (III. 676a és folytatása) inkább a társas ösztönt hangsúlyozza. Arisztotelész, ellenkezőleg, bár néha Platón véleményén van (mint I., 2, 1252b 29-ben), a társadalmat a tisztességre, a jóra (to kalon) alapozza: a haladás nyilvánvaló.”⁶² A magunk részéről hadd jegyezzük meg: ez a Tricot szerint nyilvánvaló haladás a városállam idealista felfogása irányába való haladás. Ezt az idealista felfogást, amely szerint az értelmi-szellemi az elsődleges, Arisztotelész a városállamot az élőlényekkel általában összehasonlítva igen határozottan fogalmazza meg: „Ha tehát a lelket is inkább tekintjük az élőlény részének, mint a testet, akkor a városállam esetében is az ilyeneket kell inkább részeknek tartani, szemben azokkal a részekkel, amelyek csak a szükségletek kielégítésére irányulnak, vagyis inkább kell résznek tartani a katonáskodó elemet, a törvényszéki igazságosság biztosításában résztvevő elemet, és ezek mellett még a tanácskozó-megfontoló elemet, a tanácskozás-megfontolás ugyanis a városállamra vonatkozó értelmi belátás feladata-munkája.”⁶³

Arisztotelész államfelfogásának most bemutatott kétarcúságával kapcsolatban néhány szót kell mondanunk a társadalmi osztályokra vonatkozó gondolataiban mutatkozó kettősségről, az itt megfigyelhető ellentétes jellegű mozzanatokról is. Már láttuk, hogy a városállamról beszélve Arisztotelész nem határolja el egymástól élesen a szó mai értelmében vett társadalmat és államot, de másfelől már kezdi megkülönböztetni. Ez meghatározza az osztályokra vonatkozó gondolatainak általános kereteit is. A városállam különböző részekből áll, és ezeknek a részeknek a vizsgálata rendkívül fontos, vallja. De micsodák ezek a részek, és melyek ezek a részek? Ezek a részek emberek meghatározott csoportjai. De mi határozza meg ezeket a csoportokat? Éppen ez az a kérdés, amelynek tekintetében a *Politika* különböző helyein kifejtett gondolatok nem teljesen egybehangzóak. Ezeket a részeket, csoportokat alapvetően a városállam életében betöltött szerepük, funkciójuk, munkájuk, feladatuk határozza meg. Ezek a funkciók lehetnek a termelésben és cserében betöltött funkciók, vagy lehetnek katonai, bírói, közigazgatási és államvezetési, államhatalmi funkciók. Itt egyszerre két dolgot kell idevágó fejtegetéseiben észrevenni. Arisztotelész tesz is meg nem is tesz különbséget a funkciók, szerepek e két sora között. Hogy tesz különbséget, az kétségtelen világossággal kiderül a IV. könyv 4. fejezetének azon fejtegetéseiből, amelyekből az előző bekezdés végén idéztünk. Nem lehet nem felismerni Arisztotelész soraiból, hogy meggyőződése szerint a városállamban vannak olyan részek, amelyeknek tevékenysége az élethez szükséges javak biztosítására irányul. Ilyen részekként említi a táplálékot előállító „sokaságot”, a földműveseket, a különböző kézműves mesterségek művelőit (ezek a mesterségek vagy az élethez szükséges javakat, vagy a fényűzést szolgáló cikkeket, vagy az erkölcsileg szép élethez nélkülözhetetlen termékeket állítják elő), a kereskedelem különböző fajtáival foglalkozókat, napszámos—bérmunkásokat (thészeket).

⁶¹ *Uo.* 4. fejt. 1291a 17—18.

⁶² Aristote: *La Politique* I. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1962. 273. o.

⁶³ *Politika* IV. könyv, 4. fejt. 1291a 24—28.

Fel kell figyelniük arra, hogy ezek azok a csoportok, amelyek a testnek felelnek meg akkor, amikor Arisztotelész a városállamot összehasonlítja a testből és lélekből álló élőlényekkel. Ezekről a csoportokról megkülönbözteti azokat a csoportokat és funkciókat, amelyek ezen összehasonlításban nem a testnek, hanem a léleknek felelnek meg. Ilyen csoportok: a katonák, a bírói testületek tagjai, az államügyekben tanácskozó és határozatokat hozó testületek tagjai.

Ha azonban mindez így van, miért mondjuk mégis azt, hogy Arisztotelész — legalábbis bizonyos határokon túl — nem tesz különbséget a különböző feladatokat ellátó, szerepeket betöltő emberek csoportjainak e két különböző sora között? Először is azért, mert a két sorra nincs külön-külön neve, szakkifejezése. Egyaránt a városállam részeinek nevezi őket. Másodszor azért, mert abból, hogy nincs külön-külön neve a csoportok e két sorára, megint csak az világlik ki, hogy nem különbözteti meg egymástól teljes világossággal és határozottsággal a szűkebb értelemben vett állam részeit és a társadalom osztályait. Aligha kételkedhetünk abban, hogy a földművelőknek a kézművesektől való különbsége és a bírói testületeknek a különféle közigazgatási illetve vezetői testületektől való különbsége nem azonos jellegű, nem azonos értékű, fontosságú. Ezt a tényt azonban a közös elnevezés — „a városállam részei” — elfedi.

Az e funkciók által meghatározott csoportok azonban nem olyanok, hogy egy és ugyanazon ember csak egyetlen ilyen csoport tagja lehetne. Ugyanaz az ember lehet egyszerre földműves is, kézműves is és a valamely tanácskozó és határozatot hozó állami testület tagja is, és bíró is. Ebből kiderül, hogy a városállam részei kifejezés néha funkció által meghatározott csoportot jelent, néha pedig magát ezt a funkciót. Ez ne lepjen meg bennünket. A lélek mint az élőlény „része” szintén nem valamiféle alkotó elemet, nem valami külön dolgot jelent az élőlény teste mellett, hanem az alapvető életfunkciók összességét. A rész és a funkció, tevékenység tehát Arisztotelésznél oly kifejezések, amelyek nem mondanak ellent egymásnak filozófiája más területein sem.

Amikor Arisztotelész a város részeit mint embereknek funkciójuk által meghatározott csoportjait fogja fel, akkor saját állattana lebeg szeme előtt. A különböző részek jellegét az állati szervezetben is az határozza meg szerinte, hogy mi a munkájuk, rendeltetésük a szervezet életében. Amikor a városállamot kívánja megérteni és megmagyarázni, az állati szervezetről indul ki mint modelltől. Ezért szokták társadalom- és államfelfogását nem minden jog nélkül organikus felfogásnak nevezni.

Az emberek csoportjait azonban egy másik alapon is megkülönbözteti Arisztotelész. Mégpedig vagyonuk nagysága alapján. Ha viszont így különböztetjük meg a csoportokat, akkor már nem fordulhat elő, hogy egy és ugyanaz az ember különböző csoportok tagja legyen. Ezért tűnik úgy, írja Arisztotelész, hogy elsősorban a gazdagok és a szegények a városállam tulajdonképpeni részei. Hozzáteszi ehhez még azt is, hogy mivel a vagyonosok kevesen, a szegények pedig sokan vannak, ezek a városállam részei közül az ellentétes részek.⁶⁴ Itt azonban Arisztotelész először is a vagyoni különbségek alapján meghatáro-

⁶⁴ Arisztotelész mintegy érezve, hogy itt a csoportok különböző alapokon történő megkülönböztetéséről van szó, most két kifejezést alkalmaz. A szegényekre és gazdagokra az előző bekezdésekben is használt merosz szót, azokra a részekre pedig, amelyek közül szegények és gazdagok az ellentétes részek, a szótárilag azonos jelentésű morion szót.

zott csoportokat egyszerűen csak felsorolja a funkciók alapján meghatározott csoportok között. Másfelől róluk beszélve a *tűnik*, *látszik* szavakat használja. Úgy tűnik, hogy ezek elsősorban a részek, úgy tűnik, hogy ezek az ellentétesek. Hogy ez a „tűnik”, „látszik” nem feltétlenül jól megalapozott vélemlényt jelöl hanem esetleg bizonyos okokon alapuló tévedést, azt bátran gondolhatja az olvasó és a magyarázó, mikor ugyanezen fejezet előző soraiban más részeknek, csoportoknak más alapon való felsorolását találta Arisztotelésznél. A legkevesebb, amit erről mondhatunk, hogy Arisztotelész szövege itt nem zárja ki egy ilyen értelmezés lehetőségét.⁶⁵

Megváltozik azonban a helyzet pár fejezettel később. Ugyanennek a IV. könyvnek a 11. fejezetében, melyben a politeiát, a rossz demokrácia jó ellenpárját elemzi. Itt nyoma sincs a „látszik”, „tűnik” kifejezéseknek, és nem beszél a funkciók alapján meghatározott osztályokról (a városállam részeiről), hanem egyszerűen így ír: „Minden városállamban a városállamnak három része van, egyesek nagyon gazdagok, mások nagyon szegények, a harmadik részt pedig az e kettő között középen levők alkotják.”⁶⁶

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész az osztályokat, a városállam részeit hol funkció alapján, hol vagyoni helyzet alapján különbözteti meg. Ez két, egymással ellentétes elméleti törekvés, mivel ugyanaz az ember életének ugyanabban a szakaszában gyakorolhat különböző funkciókat, de nem tartozhat két különböző vagyoni csoportba. Tudomásunk szerint Arisztotelész nem tett kísérletet arra, hogy ezen ellentétes irányokba tartó gondolatsorainak valamiféle egységét, összhangját létrehozza.

Az osztályoknak, a városállam részeinek ez a kétféle megkülönböztetése, egyfelől vagyoni helyzet szerint, másfelől funkció és egyéb ismertetőjegyek szerint, valójában nagyon is indokolt az arisztotelészi elmélet belső összefüggései felől tekintve. Arisztotelész ugyanis elsősorban arra a kérdésre akar választ adni, miért nem csak egyféle alkotmányforma van, miért vannak különféle alkotmányok, kormányzati formák. Válasza: mert maga a városállam is különböző jellegű részekből áll. Az alkotmány, a kormányzati forma nem más, mint a vezető tisztségek elosztásának rendje. Ezt a rendet az határozza meg, hogy a városállam különböző részei (osztályai) hogyan részesednek e vezető tisztségekben (az ellentétes részek egyenlően, vagy egyikük túlnyomóan, a másik háttérbe szorításával vagy teljes kizárásával). Ha azonban csupán vagyoni helyzet alapján különböztetné meg a városállam részeit (az osztályokat), akkor a fenti elv szerint le lehet ugyan vezetni a rossz államformákat, és talán a politeiát is, de az arisztokráciát és a legjobb államot már nem.

Arisztotelész, mint már említettük, a formák filozófusa. A Szókratész előtti görög természetfilozófusokat többek között éppen azért bírálta, mert véleménye szerint nem ismerték fel elég világosan a formák, a megfelelő szerkezet, elrendeződés jelentőségét a természetben. Platónat pedig azért bírálja,

⁶⁵ Ezt az értelmezést találjuk például Tricot-nál a *Politika* fordításához írt megfelelő lábjegyzetében: „A *közvéleményben* (dokei, 8. sor),” — ti. tűnik úgy, hogy a szegények és a gazdagok az alapvető osztályok — „amely nem azonos Arisztotelész véleményével. Az ő szemében az állam *alapvető* osztályai (maliszta) a tanácskozó és a bírói osztály, és semmiképpen sem a gazdagok és a szegények.” (Tricot: *id. má* I. 275. o. 3. lábjegyzet.)

⁶⁶ *Politika*, IV, 11., 1295b 1–3.

mert ónála a forma elszakad az érzékelhető valóságtól. Platónnál a forma nem igazi természetmagyarázó elv, mert nem érti meg a formának mint alkotóelemek szerkezetének, elrendeződésének maguktól az alkotóelemektől való függőségét. Bizonyos alkotóelemek csak bizonyos fajta formákat, elrendeződéseket tesznek lehetővé, és fordítva, meghatározott jellegű formák, szerkezetek, elrendeződések csak bizonyos meghatározott természetű alkotóelemekben valósulhatnak meg. (Hogy Platón mindebből valójában sokkal többet felismer, mint amennyit az arisztotelészi bírálóat neki tulajdonít, az más kérdés.) Tegyük hozzá, hogy Arisztotelésznél a forma nemcsak az alkotóelemek elrendeződése, struktúrája, hanem egyúttal tevékenység is, az elrendeződés által lehetővé tett és meghatározott szerep, funkció. Bizonyos funkció, szerep, munka, tevékenység csak bizonyos szerkezet mellett lehetséges, ez a szerkezet pedig csak megfelelő anyagban, alkotórészekben jöhet létre. Ezért Arisztotelész fejtegetései egyszerre két irányba mutatnak. Egy dolog jellegét a formája határozza meg. Ugyanazokból a hangokból (betűkből) sorrendjük megváltoztatásával más és más szótagokat kaphatunk, ugyanaz a deszka az ajtó alján elhelyezve küszöbként, a bejárat tetejére illesztve pedig szemöldökfaként szerepelhet. Másfelől viszont az anyag, az alkotóelemek is meghatározzák, hogy milyen forma, elrendezés, struktúra valósulhat meg bennük, jöhet létre belőlük. Arisztotelész *Metafizikája* VII. és VIII. könyvének különböző fejezetei éppen ezen összefüggés két különböző oldalának a megvilágítását célozzák. Hogy közben számos kérdés tisztázatlan marad nála, azt már az ókoriak is észrevették, s a mai kutatók is elismerik.

Ez az Arisztotelész egész filozófiáját jellemző alap gondolat igen természetesen bizonyult a városállamok általa kifejlesztett elméletében is. Az államformák, kormányzati formák különböznek egymástól. De mi alkotja az alkotmány, a kormányzati forma lényegét? Elemeik más és más elrendeződése, rendje. De mik ezek az alkotóelemek? A tisztségek, a tanácskozó, a bírói és a vezető tisztségek. Ezek jó elrendezése teszi jóvá az alkotmányt, rossz elrendezésük rosszá, és az elrendezésbeli különbségek teszik egymástól különbözővé az alkotmányokat, államformákat. De miben állhatnak az elrendezésbeli különbségek? Az egyes tisztségek, testületek hatásköreinek különbözőségében, abban, hogy tagjaik kik közül kerülhetnek ki és milyen módon jelölik ki őket, kik jelölik ki őket. Az ezekben mutatkozó különbségek és e különbségek kombinációi jelentik a tisztségek elrendeződését, rendjét, az alkotmányt. Az alkotmány azonban nemcsak elrendeződés, szerkezet Arisztotelész szemében, hanem megfelelő tevékenység is. Az alkotmány ugyanis a városállam valamiféle élete, írja ezzel kapcsolatban. De mi határozza meg a tisztségek elrendezésének módját? Az osztályviszonyok, az osztályharc. A gazdagok, ha győznek, oligarchikus szervezetet adnak az államnak, a szegények demokratikus. A demokrácia különböző formái viszont a nép foglalkozás és vagyon szerinti összetételének különbözőségétől függenek. Politeia pedig ott valósítható meg, ahol erős a középosztály. Vagyis a városállam részei, az osztályok, a közöttük levő erőviszonyok, az állam anyaga meghatározzák az állam formáját.

Ha az előbb Arisztotelészt a formák filozófusának neveztük, most azt is elmondhatjuk róla, hogy a tapasztalat filozófusa. Az állatok életmódját és szervezetük felépítését rendkívül nagy anyag gondos megfigyelésével tanulmányozza. Az államok különböző fajtáit pedig hatalmas történeti tényanyag összegyűjtésével. Munkatársai segítségével 158 görög állam alkotmányát

és történetét írja le,⁶⁷ feljegyzi a nem görög népek, a barbárok törvényeit, szokásait is. A hatalmas történeti tényanyag jelenléte a *Politika* szövegében is állandóan érezhető. Ebben a hatalmas tapasztalati-történeti tényanyagban keresi azután meg Arisztotelész azokat a végsőnek számító alapelemeket, összetevőket, amelyek különböző kombinációi adják a különféle államformákat. Eközben Arisztotelész a saját fogalmait rendkívül hajlékonyan, rugalmasan kezeli. Saját megkülönböztetéseit, felosztásait állandóan pontosabbá teszi, ha pedig a tényanyagra nem illenek rá, egyszerűen figyelmen kívül hagyja őket. Tiltakozik az ellen, hogy az eleven államformákat néhány semmitmondó elvont elvvel jellemezzék. Véleménye szerint pl. a többségi elv nem adja meg a demokrácia lényegét, mert az uralmon levők között mindig a többségi elv érvényesül, a demokráciában is, az oligarchiában is, az arisztokráciában is. A fő kérdés az, hogy kik vannak uralmon. Kimutatja a különféle rossz államformák szélső eseteinek rokonságát. A zsarnokság, a szélsőséges, a törvényeket elvető demokrácia, a szélsőséges oligarchia mind hasonlítanak egymásra, valamennyien ellenségei a kiváló polgároknak, ezeket nem engedik tisztaságukhoz jutni, gyakran száműzik is őket, a hízelgőket nagy befolyáshoz juttatják, a silányabbak uralkodnak a kiválóbbak felett. Arisztotelész a *Politika* rugalmas, hajlékony fogalmaival, a merev elhatárolások kerülésével, azzal a törekvésével, hogy fogalmainak hálóját mindig idomítsa, alkalmazza az élet, a történelem kimeríthetetlen gazdagságához, valóban úgy áll előttünk, mint a dialektikus gondolkodás egyik legnagyobb mestere, akinek ilyen jellegű érdemeit a későbbi nagy dialektikusok, Hegeltől Leninig méltán és nem egyszer emelték ki.

A *Politika* valószínűleg eredetileg önálló tanulmányok egyesítéséből jött létre. Az átmenetek az egyik könyvről a másikra nem mindig teljesen simák. A mű egységét a mai szerzők általában — és méltán — elismerik. A *Politika* könyveivel kapcsolatban két különböző kérdés merülhet fel, és merült is fel a megelőző évtizedekben. Helyes-e a könyvek hagyományosan ránk maradt sorrendje, vagy más sorrend megfelelőbb és meggyőzőbb lenne-e? A múlt század második felében Susemihl a könyvek sorrendjének felcserélését javasolta, a VII. és VIII. könyvet a III. és IV. közé iktatta be híressé vált kiadásában. Ma ezt és a hasonló jellegű törekvéseket általában és indokoltan elvetik. Egy másik kérdés: nem lehet-e kimutatni, hogy a *Politika* különböző könyvei Arisztotelész tevékenységének más és más szakaszából valók, hogy különböző „rétegek” vannak a *Politikában*. Werner Jaeger 1923-ban megjelent Arisztotelész-könyvében azt vallja, hogy tevékenysége kezdetén Arisztotelész igen közel áll a platóni filozófiához, és fokozatosan távolodik el tőle, fordul a természet és a történelem tényeinek gondos vizsgálata s egyben elfogadása, elismerése felé. Ennek megfelelően a *Politikának* a legjobb államról szóló két könyvét (VII. VIII.) a legkorábbinak tartja. Arnim viszont ezeket a könyveket tartja a legkésőbbieknek. Ma Jaeger alapkoncepcióját is és a *Politika* könyveinek keletkezési dátumaira vonatkozó elgondolásait is erősen vitat-

⁶⁷ Az *Athéni Állam* alkotmányát és történetét maga Arisztotelész írja meg. Mai tudásunk szerint azonban ez a mű későbbi, mint a *Politika*. Az *Athéni Állam* magyarul 1954-ben jelent meg kétnyelvű kiadásban. (Aristoteles: *Az athéni Állam*, Pseudo-Xenophon: *Az athéni Állam*. Fordította Ritóók Zsigmond, a bevezetést és a magyarázatokat írta Sarkady János, Akadémiai Kiadó.)

ják. A VII. és VIII. könyv utalásai a *Politika* korábbi könyveire valószínűleg teszik a két könyv korábbi keletkezését.⁶⁸

A *Politika* hatása a politikai elmélet fejlődésére érdekes, de érthető módon nagyobb volt a középkorban és az újkorban mint az ókorban. Barker kiemeli a folytonosságot a *Politika* hatásában Aquinói Tamástól egészen Locke-ig.⁶⁹

De nemcsak a politikai elméletre gyakorolt hatást Arisztotelész műve, hanem a valóságos politikára, a gyakorlatra is saját évszázadában. Arisztotelész halála után egy évvel Antipatrosz Athénben olyan alkotmányformát vezetett be, amely a demokráciát az Arisztotelésznél leírt politeiához hasonló államrendé alakította át. A teljes jogú polgárok számát erőteljesen csökkentette vagyoni cenzus alapján, úgy, hogy valóban csak a nehéz fegyverzettel rendelkezők lettek a választók és választhatók az állami tisztségekre. Tudjuk, hogy Arisztotelész és Antipatrosz jól ismerték egymást.

Ugyancsak hatottak Athén politikai viszonyaira Arisztotelész tanításai 317 és 307 között a phaleroni Demetriosz kormányzása idején. „Demetriosz, aki jó képességű és művelt ember volt, peripatetikus volt; uralma alatt Arisztotelész iskolája mindenható volt . . .” „Törvényne téte Arisztotelész és Theophrasztos számos eszméjét” — írja róla a neves ókortörténész, Tarn.⁷⁰

РАБСТВО, СОБСТВЕННОСТЬ, ФОРМА ПРАВЛЕНИЯ И ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО В «ПОЛИТИКЕ» АРИСТОТЕЛЯ

Э. Шимон

Аристотель гораздо более широко, чем все его предшественники, исследует вопросы политической теории. Анализируя связи собственности, классов и государственной формы, он отвергает крайне антидемократические взгляды Платона и пытается понять государство из материальных условий жизни. Это его материалистические устремления. С другой стороны, Аристотель считает государство — соответственно его первоначальному назначению — надклассовым, видит его цель в направлении всего свободного населения на благородную добродетельную жизнь, приписывая нравственности и воспитанию силу определения государственной формы. Представления относительно естественного права связываются с его телеологическим объяснением мира. Эти взгляды составляют идеалистическую сторону политической теории Аристотеля. Чрезвычайно гибкие основные его понятия в области политической теории делают Аристотеля выдающимся представителем диалектического мышления.

⁶⁸ Mindkét itt érintett kérdésre vonatkozó részletesebb fejtegetést talál az olvasó Ernest Barker bevezetésében a *Politika* általa adott angol fordításához. (*The Politics of Aristotle*. Translated with an Introduction Notes and Appendixes by Ernest Barker, Oxford at the Clarendon Press 1946, XXXVII—XLVI o.) Itt szeretném megjegyezni, hogy Barkernak a *Politikát* elemző kiváló írásait gyakran használtam fel olyankor is, amikor erre kifejezetten nem utalok. Írásainak ismerői észre fogják venni, mi az, amit e tanulmány neki köszönhet.

⁶⁹ Barker: *id. mű* LXII. o.

⁷⁰ *The Cambridge Ancient History*. Cambridge 1964, VI. köt. 496. o., Idézi Barker: *id. mű* XXV. o.

SLAVERY, PROPERTY, FORM OF GOVERNMENT AND NATURAL
LAW IN THE "POLITICS" OF ARISTOTLE

E. Simon

Aristotle examines the problems of political theory on a much broader scale than all his forerunners. In analyzing the connections between property, classes and form of government he rejects the extremely antidemocratic views of Platon and tries to understand the state in a background of material conditions. These are his materialistic endeavours. On the other hand, he considers the state as standing over the classes, sees its goal in the education of the whole free population to a noble and virtuous life and ascribes to morals and education the capacity of deciding the form of government. His ideas on natural law are correlated with his teleological explanation of the world. There are his views which constitute the idealistic side of his political theory. His highly flexible basic concepts make of Aristotle an outstanding representative of dialectical thinking in the field of political theory.

Marx Károly és a mai társadalomtudomány¹

A. M. RUMJANCEV

Bár szellemi és társadalmi mozgalmaink múlt századok mélyén erednek, s bár korunkban váltak hatalmasakká, mégis egyetlen olyan kérdésük sem, amely ilyen vagy olyan módon ne kapcsolódnék Marx Károly nevéhez, akinek százötvenedik születési évfordulója tiszteletére tartjuk meg ezt a nemzetközi kollokviumot. Esméi, melyek a marxizmus hibátlanul felépített rendszerében bontakoztak ki, ma milliók számára korunk életbevágó problémái tudományos magyarázatának forrásai. Tanulmányozásukat a marxista – leninista elméletnek sem követői, sem ellenfelei nem mellőzhetik.

E források az uralkodó elképzelésekkel összeütközésbe kerülő annak a harcosnak, gondolkodónak az eszméi, aki a „nyárspolgári világgal” nemcsak „egyszerűen” szembeszállt, hanem azt is világosan felismerte, hogy ezt az „embertelenné vált” világot megváltoztatni, átépíteni, az ember számára valószínű szabadságot és igazán emberi méltóságot kivívni csak forradalom segítségével lehet. Ennek a forradalomnak pedig mélyebbnek és radikálisabbnak kell lennie mindazoknál, amelyeket a történelem valaha is ismert.

Amikor 1848 februárjában a múlt század európai forradalmainak kezdeményezője, a francia nép, megdöntötte a „bankárok királyát” és kikiáltotta a köztársaságot, a következő szavakkal fordult Marxhoz, akit néhány évvel ezelőtt Lajos Fülöp kormánya kiutasított Párizsból: „Bátor és tiszteletreméltó Marx! . . . A zsarnokság kiűzte Önt, a szabad Franciaország újra kinyitja kapuit Ön előtt, Ön és mindazok előtt, akik a szent ügyért, minden nép tesvériségéért küzdenek.”

Tudjuk, hogy Marx útja ezután is, egészen élete utolsó napjáig, tövissekkal s nem rózsákkal volt telehintve. Megismerte a proletariátus első vereségeinek keserűségét, azét az osztályét, amelynek szolgálatára életét szentelte, és meg kellett érnie egyes fegyvertársainak elpártolását. De Marxot sohasem tudta a sors megtörni. Sohasem adta fel meggyőződését, hogy az általa választott út helyes, és kitartott azon felfogása mellett, hogy a célt – a társadalmi felszabadulást – csak akkor lehet elérni, ha a feléje vezető utat a valóság elemzésében rettenthetetlen és becsületes gondolat világítja meg.

Ma az emberek milliói, nemcsak a kommunisták, hanem mindenki, akit aggaszt a jelen és gondol a jövőre, Marxhoz és a marxizmushoz fordul. Korunknak ez a nagy horderejű ténye nem hagy kétséget afelől, hogy az emberek élettevékenységének nélkülözhetetlen feltétele a társadalmi eszme és a társadalomtudomány, amelyre napjainkban még nagyobb szükség van, mint volt Marx életében.

¹ Az UNESCO Marx-konferenciájának 1968. május 8-i megnyitó ülésén elhangzott előadás

A klasszikus marxista örökségben különleges helyet foglal el az a dokumentum, amelyet Engels az új világnézet genezisének nevezett. Ez az öt kis lapocska Marx noteszéből — futólag odavetett megjegyzések — *Tézisek Feuerbachról* elnevezéssel került be a történelembe. A materializmus meggyőződéses híve, miután átérzte az „abszolút szellem” és mindenfajta teológia feuerbach-i kritikájának felszabadító hatását, saját új világszemléletének megalkotása előtt bírálattal illeti a régi materializmus korlátozottságát. Legfőbb fogyatékoságát abban látja, hogy „a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig, mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan”. Marx arra a következtetésre jutott, hogy a társadalomnak és magának az embernek átalakításához vezető utat csak a materializmus nyithatja meg, ehhez azonban magát a materializmust is át kell alakítani. A materializmusnak ki kell gyógyulnia a szemlélődésből, és az ember tárgyi tevékenységét nemcsak objektívan, hanem szubjektívan is, nemcsak kívülről, hanem e tevékenység belsejéből is vizsgálania kell. A fiatal Marx szerint a társadalomtudománynak önállóságra van szüksége ahhoz, hogy az emberiség előrehaladása érdekében felül tudjon emelkedni a hétköznapiságon, a hagyománnyá vált és törvényerőre emelt előítéleten. A materialista és dialektikus Marx, a közgazdász Marx az „energetikai elvnek” az elmélet és módszer formáját adja, ami lehetővé teszi mindannak az egyesítését, ami a korábbi — többek között a hegeli — gondolkodásban nem volt egyesíthető: a szigorú tudományos megismerést a forradalmi gyakorlattal, a valóságra támaszkodást annak tagadásával. „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.”

Két évvel a *Tézisek Feuerbachról* után megjelent *A Kommunista Párt kiáltványa*. A világ „új magyarázata” a világ átalakításának eszközévé vált. Ezért mondhatjuk joggal, hogy ettől a pillanattól kezdve az emberiség egy fokkal magasabbra hágott, alapvetően új lehetőséghez jutott, hogy elhárítsa létezésének spontán, „mechanikus” szükségszerűségét, hogy összességében és egyénenként fejlődjék történelmének alkotásában.

Legyen szabad e szemszögből annak a hatalmas problémának, amely ma is izgatja az embert, a társadalmi tudat és a kultúra fejlődése során megvalósuló történelmi cselekvés egymáshoz való viszonyának csupán néhány aspektusát vizsgálnom.

*

Az emberiség, tehát a társadalomtudomány előtt is, a legmagasabb rendű probléma az, hogy megszüntessék az összeütközéseket az anyagi és szellemi javak termelése és elosztása, a társadalom és a személyiség, a történelem tényleges menete és a kultúra közt. Ezt a problémát meg lehet oldani, ha a történelem természetes és szükségszerű útján megérték megoldásának objektív előfeltételei, ha ezek az előfeltételek tudatossá váltak, és az emberek készek küzdeni, hogy a lehetségest és tudatossá váltat megvalósítsák. Az tehát, hogy a társadalom tudományosan felismerje saját állapotát és céljait, elengedhetetlen előfeltétele annak, hogy a korábbi történelmi valóságot új valóság váltsa fel. A kultúra sorsát eltérhetetlen szálak fűzik a társadalmi haladáshoz és ennek folytán a társadalomtudomány azon képességéhez, hogy hiteles és hatékony tudást nyújtson. Természetes ennél fogva, hogy a marxizmus a társadalomtudomány szerepének kérdését is elszakíthatatlan kapcsolatban szemléli annak a kultúrának sorsával, amelynek az része.

Amióta a munkamegosztás a szellemi tevékenység elkülönüléséhez vezetett, ez utóbbi — mutatott rá Marx — az uralkodó osztályok ideológiai funkcióihoz és szellemi monopóliumához kapcsolódott. De meghatározott történelmi határig csak ebben az ellentmondásos alakban mehet és megy végbe az általános emberi mozgás. Marx felveti a kultúra és a társadalom, a képzett elit és a tudatlanságra kárhozott tömeg között az ellentétektől szétszaggatott társadalomban meglevő szakadék tragikus témáját. Ez nemcsak e tömegnek, hanem — mégpedig semmivel sem kisebb mértékben — magának a kultúrának is tragédiája. Mert az emberiség potenciális energiájának csak kis része lendül mozgásba, s a fejlődés, akármilyen ragyogó is, csak szűk területre korlátozódik — maga az ügy elé is akadály gördül. Ilyen társadalomban a kultúra általános emberi funkciói összeütközésbe kerülnek a kultúrát birtokló uralkodó osztály érdekeivel, ezért a kulturális alkotás korlátozott vagy eltorzított formában jelenik meg. A kultúra vívmányainak a történelmi folyamat értelmének kellene lenniük, ám a kultúra gyakran ez utóbbi áldozatává válik.

A társadalmi szervezet fejlődése a kapitalizmus korszakában az írni-olvasni tudás és művelődés sikerei ellenére is nemcsak hogy nem szünteti meg ezt az ezeréves ellentmondást, hanem a szellemi tevékenységnek a széles néptömegektől való elidegenedését különösen kifinomult és leleplezett, de nem kevésbé éles és az emberek számára veszedelmes formába öltözteti.

Marx természetesen nagyon távol áll attól, hogy lebecsülje a burzsoá társadalomban intellektuális és művészi téren elért hatalmas sikereket. Amikor kifejti azt a Hegel nyomán ismert gondolatot, hogy a kapitalizmus ellenségesen áll szemben a szellemi tevékenység némely fajtájával, különösen a művészettel, Marx ezzel nem tagadta a kultúra fejlődését a kapitalizmusban, csupán hangsúlyozta a változatlanul drágán megfizetett egész kulturális előrehaladás antagonisztikus jellegét. A szellemi munka függőségbe kerül a tőkétől, de belső természeténél fogva idegenül áll szemben ezzel az alárendeltséggel.

Ezzel szorosan összefügg a személyiség elidegenedésének és szabadságának a társadalom kulturális élettevékenysége szempontjából oly fontos problémája, amely a tudományos kommunizmus megalapítója egész társadalmi tanításának középpontja. A burzsoá fejlődés eredményeként, írta Marx, „megjelenik a különbség az egyes egyének személyes élete és az ilyen vagy olyan munkaterületnek s az ezzel összefüggő feltételeknek alávetett élete közt”, vagyis „a különbség az egyén mint személyiség és az osztályegyen közt”. Magától értetődik, hogy a teológiai és világi tekintélyuralommal szemben kikristályosodott individualista öntudat nélkül nem mondhatnók magunkénak sem a reneszánszt, sem a XVIII. század zenéjét, sem a romantizmust. De éppen a „magánéletnek” és „közéletnek” a kapitalizmus által létrehozott polarizációja egy végzetes jellemvonást adott a személyiség szabadságának. Az ember csak akkor kezdi magát szabadnak érezni, ha az ilyen társadalom békében hagyja, és kikapcsolódhatik a termelési, politikai, jogi és egyéb „hivatalos” viszonyokból, hogy egyedül maradhasson legbenső, legszemélyesebb érdekeivel és élményeivel. Emberi voltát csak a közélet szféráján kívül élheti ki, de éppen ezzel az emberi antiszociálissá, a szociális pedig embertelenné válik. Kialakul egy természetellenes és elviselhetetlen helyzet, aminek folytán ez a társadalom lélektelenné, a szabadság pedig ingattaggá és részben tartalmatlanná válik. A társadalom atomizálódásánál és a sze-

mélyiség burzsoá „felszabadításánál” az érem másik oldala az ember magányossá válása az elidegenedett világban.

Ezeket az új irányzatokat, amelyeket már *A Kommunista Kiáltvány* is hangsúlyozott, a XX. század hatalmas mértékben súlyosbította. Napjaink ipari civilizációja kíméletlenül megsemmisíti (részben már meg is semmisítette) a társadalom minden rétegének és tagjának különmeműségét, széttagoltságát, elkülönülését, helyi jellegét. Cserében a társadalmi elemek többé-kevésbé laza, mechanikus, külsődleges kölcsönhatásáért és kapcsolódásáért (bár még korántsem véglegesen) az egyneműség diadalmaskodik. Az „emberiség” fogalma kezdte elveszteni korábbi elvontságát. Soha nem volt még az egyéni sors olyan szorosan összefűzve minden más ember sorsával a földkerekség minden szegletében. Az atomfenyegetés ezt a helyzetet tragikus fénynyel világította meg.

A lényeg azonban abban rejlik, hogy a kapitalizmus a társadalmi kapcsolatoknak ezt a rendületlen egyetemessé válását eltorzítja. Úgy látszott, hogy az egyetemessé válás folyamata — elvben — lehetővé teszi az egyén számára, hogy önmagának tudatára ébredjen és valóban egyetemes személyiséggé váljék. A valóságban azonban olyan dolgok történnek, amelyeket már jól ismerünk: a társadalmi erők általános eluralkodása az elidegenedésnek végérvényesen misztikus jelleget ad. A magas fejlettségű országok bámulatosan gyors technikai haladása és nemzeti vagyonának növekedése hátterében különösen éles kontrasztként tűnik fel a hagyományos szociális bajok sokasága ezeken az országokon belül, az emberek és osztályok lehetőségeinek egyenlőtlensége és még inkább a különböző gazdasági fejlettségű országok helyzetében mutatkozó egyenlőtlenség. Íly módon az ember fejlődése és hanyatlása közti drámai összeütközés nem szűnik meg, sőt kiéleződik új, nem mindig a megfigyelt és számbavett alakokban lépve fel. Az, hogy az etikai eredet nem kerül benne lépten-nyomon előtérbe, csak társadalmi és gazdasági gyökereinek elmélyülését jelenti.

A szocializmus nagysága abban rejlik, hogy ebben a történelmi helyzetben lehetőséget nyújt más megoldásra. Átalakítja a személyiségeket — nem az Embert általában, hanem éppen a konkrét élő embert, minden egyes embert — a termelés, politika és kultúra tudatos és tényleges hordozójává, mégpedig a társadalmi élet átfogó megszervezésével, a termelőerők ésszerű fejlesztésével és a szocialista elosztással, a szellemi tevékenység általánosságával, a fejlett szocialista demokráciával. Minden azon fordul meg, hogy az egyént hogyan kapcsolják be a reális történelmi cselekvésbe. Ennek az ember nem maradhat pusztán tárgya, alanyává kell válnia.

A legutóbbi évtizedek egész történelmi tapasztalata, a szocializmus — sikereinek és veszteségeinek — tapasztalata megerősíti Marx előrelátását: „az emberi nem képességeinek fejlődése (amint végbemegy) — mindenekelőtt az emberi egyének és bizonyos emberi osztályok többsége tekintetében végső soron megszünteti ezt az antagonizmust és egybeesik az egyes egyén fejlődésével”.

Ha kultúrán a humánium feltárásának és kiszélesítésének, az „emberré válásnak” a folyamatát értjük, akkor a társadalom története a teljes kommunizmusba való átmenettel egészében kultúrtörténetté válik. Nem ez vajon Marx szavainak értelme a *Tőkében*: „Az emberi személyiség öncélú fejlődése a szabadság igazi birodalma . . .” A kommunizmusnak ez a marxi meghatározása egyben, lényegét tekintve, meghatározása a kultúrának vagy annak, amire a

kultúra objektíve törekszik. Az érett, valóban tudományos kommunizmus és a kultúra bizonyos filozófiai-tudományos szempontból szinonimák. A kommunizmus Marx szavai szerint egyértelmű a humanizmussal, mert „az embernek tudatos módon és az elért fejlődés minden gazdagságának megőrzésével önmagához mint társadalmi, vagyis mint emberi lényhez való teljes visszatérését” fogja jelenteni.

De bármilyen gyönyörű és nemes a Marx által megrajzolt távlat, nem ez benne a legfigyelemreméltóbb. Marx előtt is gyakran beszéltek a jövőről nem kevésbé lelkesült hangon. De a társadalmi filozófia kevésbé számolt a valósággal, s a realitás nem törődött a filozófiával. Marx nem jós volt, hanem tudós. Szenvedélyes vérmérséklete volt, de józan, pontos, hideg esze. A tényeket többre becsülte az érzelmeknél. Marx egész életén át küzdött a gazdasági, politikai, humanisztikus és egyéb illúziók ellen, akárhonnán is eredtek. Elgondolásai logikusan következtek a tőke létrejöttének és szerkezetének, az osztályviszonyoknak, a tényleges történelemnek minden körülményre kiterjedő vizsgálatából, ami őt a következetes társadalmi determinizmushoz vezette.

Marx determinizmusát nem egyszer helytelenül értelmezték és értelmezik. Marx megállapította a természeti-történelmi folyamat objektív törvényszerűségeit. De legkevésbé sem volt hajlandó szem elől téveszteni, hogy ez természeti-történelmi folyamat, hogy csak a szubjektív tevékenység objektív törvényszerűségei, s hogy a történelmet élő emberek csinálják, akik létezésük feltételeit meg is tudják változtatni, nemcsak alkalmazkodni hozzájuk.

Tisztázta, hogy a tudományos társadalmi öntudat csak a gazdasági és osztályvalóság meghatározott fejlődési szintjén érhető el. Marx volt az első filozófus, aki végig elemezte saját eszméinek társadalmi forrását és talaját, rámutatva objektív meghatározottságukra. A történelemfelfogás ily módon egyre adekvátabb éppen azért, mert a társadalom további előbbrehaladása megköveteli, hogy túllépjünk a fennálló viszonyok határain. Azaz az emberiségnek a szocialista jövőbe való behatolásához a kapitalizmus által teremtett objektív előfeltételek *szükségesek*, de *nem elégségesek*. Amikor ezek az előfeltételek megérnek, sok függ az akarattól és az értelemtől. A világtörténelemnek elő kell készítenie a társadalom forradalmi átalakulását, mielőtt az elkerülhetetlenné válik. Ez az előkészítés azonban nem szorítkozik csupán anyagi és társadalompolitikai tényezőkre, hanem kiterjed szellemi tényezőkre is. A szocializmus nem lehet csak a tudat dolga, de csak tudatos dolog lehet. Ezért a szocialista forradalomnak a reális történelmi hatalomnak a proletariátus növekvő öntudatával, a tág értelemben vett filozófiával való egyesüléseként kell megmutatkoznia. Emlékeztetek Marx híres szavaira: „Hasonlóan ahhoz, ahogyan a filozófia a proletariátusban találja meg anyagi fegyverét, úgy találja meg a proletariátus a filozófiában szellemi fegyverét . . . ennek az emancipációnak feje a filozófia, szíve a proletariátus.”

A felvilágosodás gondolkodóitól eltérően a tudományos kommunizmus alapítója megértette, hogy „anyagi erővel anyagi erőt kell szembeállítani”. „De — tette hozzá ugyanakkor — az elmélet is anyagi erővé válik, mihelyt a tömegekbe hatol.” Így tehát Marx nem abban különbözött a felvilágosodás gondolkodóitól, hogy elhanyagolta az eszmék fontosságát, hanem abban, hogy ezeket a valóságos fejlődés elemének tudta felfogni. Ebben a vonatkozásban Marx gondolatmenete számunkra nemcsak történelmi szempontból érdekes, hanem égetően időszerű is.

Közhelyé vált immár annak emlegetése, hogy szerfölött dinamikus világban élünk, amely tudományos-technikai forradalmon megy át. Mindazonáltal e folyamat gyorsasága és radikalizmusa túlszárnyalja tudatosulásának gyorsaságát és radikális voltát.

Egyes nem túlságosan széles látókörű emberek a természettudományok és a technika bámulatos sikereiben annak jelét látják, hogy ezzel a humán tudományok másodlagos jelentőségűvé válnak. A dolog éppen fordítva áll. Semmi sem domborítja ki annyira a társadalomtudományok fontosságát, mint napjaink természettudományi forradalma és technikai haladása. Ez a haladás ugyanis olyan óriási anyagi erőket hívott és hív életre, úgy átalakítja a társadalom szerkezetét és az egyén magatartását, annyira bonyolulttá teszi az irányítás és koordinálás feladatait, az emberiséget olyan eddig soha fel nem merült problémák elé állítja, hogy végül döntővé válik a kérdés, mennyire képes a társadalom saját fejlődését szabályozni, mennyire van maga a társadalmi szervezet felkészülve a mérhetetlenül megnövekedett termelési és tudományos erők ésszerű felhasználására, hogy ezek minden egyénnek és minden népnek boldogságot, ne pedig újabb szenvedéseket okozzanak. Egyszóval a tudományos-technikai forradalom legfőbb jelentősége világtörténeti méretben e forradalom szociális következményeiben mutatkozik. Vagyis minden a történelmi választás problémáján múlik.

Sir Arnold Toynbee nemrég azt mondta, hogy a jövő kérdése csak akkor izgatja az embereket, ha rosszul megy a soruk. A jövő problémái tehát nemcsak a tudósokat foglalkoztatják. A földkerekségen két milliárd ember táplálkozik silányan, és naponta százezer ember hal éhen. Az emberek többsége idő előtt hal meg, még hatvanadik életévét sem éri el. Emlékszünk arra, hogy az első világháború több mint 15 millió ember életébe került, a második világháború 50 millióba. Az úgynevezett „háborút követő” időszakban csak a „helyi” háborúk Földünk különböző területein néhány millió embert pusztítottak el. Ma is ömlik a vietnami nép vére, amely szabadságáért és függetlenségéért küzd az idegen agresszióval szemben. Amikor pedig a term nukleáris háború lehetősége kerül szóba, már százmilliókban számolnak, és Nyugaton egyes szakértők nem azt számítják ki, hogy az emberiségnek mekkora része fog elpusztulni, hanem hogy — feltehetően, és igen kétséges módon — mekkora rész maradna életben. A mai társadalmi folyamat elemzésének és rendszerezésének égetően szükséges voltát mindenki belátja, még a burzsoá világban is.

A jelenlevők jól tudják, hogy az utóbbi években olyan ismeretágak, mint a szociológia és lélektan, a demográfia és ökonometria stb. majdnem olyan figyelmet keltettek, mint a természettudományok és műszaki tudományok. Köztudomás szerint elismerik állami szinten a társadalomtudományok fontosságát a politika eszközeinek kialakításában. A tervezés gondolatán, amit még nemrég „vörös propagandának” és „blöffnek” csúfoltak, ma már nem mosolyognak a „szabad vállalkozás” legaktívabb védelmezői sem. A szakértők összegyűjtik a legértékesebb kutatási anyagokat, és szakadatlanul bővítik gyűjteményüket. De még a legobjektívebb és legbecsületesebb tudományos információ, a szakemberek legértelmesebb ajánlásai sem vezethetnek hatékony eredményekhez igazi szociális perspektíva nélkül. Arról nem is beszélve, hogy sokuk metodológiáját szűk céljaik, céljaikat pedig nem kevésbé korlátozzák annak az adott társadalomnak céljai, amelyben élnek és dolgoznak. A társadalomtudományok fejlődése viszont elszakít-

hatatlan a tényleges társadalmi rendszer által megszabott érték-orientációtól.

Más szóval a szociális ismeret ideológiai jellegű. Érdekes, hogy míg Marx egyes bírálói merev gazdasági determinizmusát hibáztatják, és azt, hogy elfelejtkezett a társadalomtudományok értéktulajdonságairól, addig mások — éppen ellenkezőleg — a tudomány ideológiai feladatokkal való összekapcsolását róják fel a marxistáknak. Míg egyesek úgy vélik, hogy Marx történelem-felfogásában nem marad hely az erkölcsi szabadságnak, mások elégedetlenek, mert Marx a jövődő események középpontjába a szocialista erkölcsi szabadságot állította. Az igazság az, hogy Marx bonyolultabb és finomabb ezeknél az egyoldalú értékeléseknél, továbbá, hogy hatalmas problémáról van szó, amelyet korunk társadalomtudományának naponta kell helyesen megoldania, különben tehetetlenné, az emberiség pedig boldogtalanná válik.

Megoldani pedig nem lehet Marx nélkül, elméleti örökségének alkotó felhasználása nélkül.

*

Marx nem válhatott volna a modern társadalomtudomány megalapítójává, ha nem tudta volna feltárni annak létét, amit „ideológiának” nevezett, és ha nem elemezte volna az ideológia és tudomány kölcsönhatását.

Itt mindjárt meg kell jegyezni, hogy az ideológia létezése *lét* ténnyel kapcsolatos, és magát ezt a fogalmat is *két* eltérő értelemben lehet használni. Egyrészt a társadalomtudomány ideológiai, mert a társadalmi létől s az általa létrehozott reális szükségletektől és érdekektől függ. Másrészt a társadalomtudomány ideológiai jellegét a gondolat teljes szuverenitásának jegyében értelmezik. Az első esetben az „ideológia” a „felépítmény” szinonimája, a második esetben a „szubjektivizmus”-é.

Marx és Engels magától értetődően csak az ideológiai szubjektivizmus ellen lépett fel, az ellen, hogy a társadalomtudományt hamis módon elszakítsák történelmi gyökereitől. Ami a tudománynak az anyagi-társadalmi viszonyok által való determináltság értelmében vett ideológiai jellegét illeti, ez mellőzhetetlen természeti-történelmi tény. Az „ideológia” fogalmát negatív értelemben használva Marx nem ezt a tényt bírálta, hanem az ezt elködösítő illúziókat.

Az ideológiai illuzórikusságot azonban Marx egyáltalán nem volt hajlandó a tudományos megismerés útjában álló egyszerű akadálynak tekinteni. Az ideológia a társadalmilag meghatározott premiszákat természetesen mint korábról adott eredményt veszi át, azaz a tárgyi problémák vizsgálatánál önkéntelenül figyelembe veszi a kész, tudományon kívül kidolgozott színezetet vagy orientációt. De az ilyen ideológia sem szükségképpen csak hamis tudat, és, szigorúan véve, soha nem is lehet *csak* hamis tudat. Ennek megértéséhez a legszubjektivistikusabb ideológiával is tudományosan, nem pedig korlátozottan, ideológiai módon kell szembenézni.

Marx az ideológiát nem gnoszeológiai tévelygésnek értelmezte, mint az igazság ellentétét, hanem az ideológia természetét az anyagi és szellemi munka megosztásából, a sajátos osztályviszonyokból és abból magyarázta, illetve vezette le, hogy a fejletlen társadalmi viszonyok uralma az emberek felett az eszmék uralkodóként áll előttük. Ideig-óráig az ideológiai szubjektivizmus az egyedüli forma, amelynek keretében az emberek felfoghatják társadalmi lényegüket. Az ideologizmus és a tudományosság öröktől fogva adott

absztrakt kategóriák, változik tartalmuk és kölcsönhatásuk. Hisz maga a marxizmus is, Lenin helyes megjegyzése szerint, mint azoknak a tudományos eredményeknek „egyeses és közvetlen *folytatása*” keletkezett, amelyeket az angol politikai gazdaságtan, a francia szocializmus és a német filozófia a régi „ideológiai” gondolkodás talaján ért el.

Másrészt még a hamis ideológia sem csak visszatükrözi a társadalom szerkezetét, hanem maga is annak lényeges elemeként lép fel, ezért *minden* ideológia, Engels szavaival élve, „hatással van a történelemre”, ezen belül saját gazdasági előfeltételeire is.

Az emberek cselekvésének tényleges formája és módja *nem esik egybe* azzal, amit önmagukról gondolnak, de természetesen függ az — akárcsak illuzórikus — öntudattól is. A reális történelmi folyamatban részt vesznek a korszak mitoszai, annak értékei, elméletei, előítéletei és szenvedélyei is. Aminek egy korszak lenni vagy számítani akar, az *részben* a valóságos lényege, mert az ideológiai törekvéseket a végeredmény magában foglalja, bár időnként felismerhetetlen formában. Minthogy az okok és okozatok itt állandóan változtatják egymást, a hamis és az adekvát társadalmi tudat szembeállítását, az ideológia és a valóság szembenállását úgy kell felfogni, mint valami viszonylagosat és mozgásban levőt. Nincs ideológia általánosságban, a különböző ideológiák a tudományhoz viszonyítva igen különböző szerepet játszanak. Lehetséges és szükséges olyan ideológia, amelyik a tudományon alapul: ez a tudományos ideológia.

A marxistákat gyakran megkérdik: ha a társadalmi öntudatot az anyagi történelem konkrét szakaszai határozzák meg, ha minden társadalomtudomány ideológiai jellegű, akkor — köztük a marxista tudomány is — hogyan számíthat az igazság megismerésére. A megismert szükségszerűség még nem szabadság, csak út a szabadság felé. De milyen messze juthat ezen az úton a tudomány, ha osztályérdekekhez kapcsolódik, hogyan lehet az ideológia tudományos, ha egyszer ideológia?

Ez csakugyan bonyolult kérdés.

A saját tárgyának kutatását célzó úton a társadalomtudomány — természetesen a marxizmus is — lépten-nyomon igen sajátos nehézségbe ütközik, amely tulajdon lényegéből következik. Ilyen nehézség rendszerint ismeretlen a természettudomány előtt. Természetesen a fizikusnak vagy vegyésznek sem mindig könnyű pusztán kutatási tárgyának logikájából kiindulva tájékozódni és megóvni magát a fogalmakat és következtetéseket eltorzító szubjektívizmustól. Még a természetkutatóknak is le kell küzdenie a köznapi elképzelések uralmát; nem véletlen, hogy a fizika mai haladása a szemléletességről való lemondással kapcsolatos, aminek elérése nem csekély erőfeszítésbe került — Kopernikustól és Galileitől Einsteinig és a kvantumelmélet megalkotóiig.

Persze a természetkutatóknak is van dolga környezetének konzervatívizmussal és előítéleteivel, úgy hogy az eszmék harca itt sincs emberek harca nélkül, „tudományon kívüli” érdekek és indulatok beavatkozása nélkül. A természettudományban is szerepet játszanak az ideológiai pozíciók. A megfigyelés tudományos szigorúságát a természetkutató mégis összehasonlíthatatlanul könnyebben tudja biztosítani, mint a szociológus. Ha, mondjuk, a fizikus vallásos, mint ahogyan Newton vallásos volt, ehhez a megfigyelés tárgyának semmi esetre sincs köze, és Newton foglalkozhatik mechanikával és gravitációval, nyugodtan figyelmen kívül hagyva vallásosságát. A fizikai részecs-

kék és kémiai vegyületeknek nincsenek érdekeik és vágyaik, és nem befolyásolják kutatójukat.

Másként áll a dolog a társadalmi megismeréssel. A szociológus nem a társadalmon kívül, hanem azon belül fejt ki tevékenységét. Maga is része kutatása tárgyának. Számára a kiinduló fogalmak és a gondolkozási apparátus társadalmilag vannak megadva nemcsak formailag, hanem tartalmilag is. Minden tudományos becsületessége és következetessége mellett nézőpontját kikerülhetetlenül meghatározza a társadalomnak az az állapota, amelyet megérteni törekszik. Következtetései nem lehetnek közömbösek a társadalomra, tehát önmagára sem. Ezért a szociológus nem kerülheti el a választást: vagy ő maga végzi el — szigorúan tudományos elemzése útján — kutatását egészen ideológiailag jelentős igazságok meghatározásáig, vagy pedig eredményei kívülről — mintegy a háta mögött — kapják ideológiai színezetüket, mint kész, tudományon kívül és attól függetlenül kidolgozott orientációt, történjék ez akár tudatosan, akár öntudatlanul.

A természettudományban az igazság keresése nem áll közvetlen kapcsolatban a boldogság keresésével (bár a XX. század bizonyossága annak, hogy közvetett kapcsolat itt is fennáll). A fizikai tudomány *mint olyan* közömbös az emberi élet jellege és céljai iránt. A társadalomtudomány viszont lényegében mindig arra a kérdésre válaszol, hogy mit tartsunk drágának és miért áldozzuk fel életünket. Tudomást szerezve az atom oszthatóságáról, nem érzem magam *személyesen* érintve. Megtudva azt, hogy a háborúk, a kizsákmányolás, a nyomor elkerülhetetlenek vagy — éppen ellenkezően — megszüntethetők, kötelességem e tudásra alapoznom lelkiismeretemet és tevékenységem módját.

Ezért terheli a szociológust különleges felelősség. Ez alól nincs kibúvó. A társadalomkutató csak az igazságot keresi, különben nem tudós. De az igazság nem maradhat semleges a politikával, az étellel szemben. Az én igazságom egyidejűleg az én állásfoglalásom is.

Ilyen körülmények közt hogyan maradhat meg a tudós a tudomány talaján és lehet meggyőződve következtetéseinek objektív voltáról?

A marxizmus nagysága abban is rejlik, hogy megmutatja, hogyan lehet megoldani a társadalomtudománynak ezt az alapvető vagy, ahogy gyakran mondani szokták, „elátkozott” problémáját.

Mielőtt a tudat hozzálátna a társadalmi lét elemzéséhez, ettől a léttől születik, és maga az elemzés *a lét mozgásának momentuma*. Úgy látszik, mintha a kör bezárulna, pedig valójában itt nyílik ki.

Ahelyett, hogy a társadalomtudománynak a társadalmi érdekektől való függőségében valami sajnálatos körülményt látnánk, amely az emberbaráti munkát kompromittálja, Marx nyomán a tudományosság forrását és ösztönzőjét kell látnunk benne.

Marx írta: „Semmi sem akadályoz meg bennünket . . . , hogy összekapcsoljuk kritikánkat a politika bírálatával, meghatározott pártállásponttal politikában és következőképpen, hogy kritikánkat összekössük és azonosítsuk a valóságos küzdelemmel. Ez esetben nem doktrínéreként fogunk a világ elé állni kész új elvvel: itt az igazság, térdre előtte! — Új elveket fejtünk ki a világnak saját elveiből. Mi nem azt mondjuk a világnak: „Hagyd abba a küzdelmet, egész küzdelmed értelmetlen”, hanem ellátjuk a küzdelem igazi jel-szavával. Mi csak megmutatjuk a világnak, hogy miért küzd tulajdonképpen, és a tudat az, amit a világnak meg *kell* szereznie, akár akarja, akár nem.”

Lenin, idézve ezt a levelet a *Deutsch-Französische Jahrbücher*ből, s mélyen behatolva a jelenség lényegébe, megalapozottan jelentette ki, hogy a marxizmusban „magában az elméletben és elszakíthatatlanul” egyesül a „szigorú és legmagasabb fokú tudományosság” és a „forradalmiság”.

Marx legfontosabb felfedezése az, hogy a XIX. században a történelmi folyamatba tevékenyen bekapcsolódik az az osztály, amelynek leendő felszabadítása, egyben pedig az egész emberiség felszabadítása, az anyagi folyamatok feltartóztathatatlan menetében gyökeredzik, ami szükségszerű feltételként megköveteli e folyamatok adekvát megértését. A tudomány szükséges az összembari haladás érdekeit objektíven kifejező proletariátus osztály-érdekeinek szemponájából. Az ideológiai indítékok a világtörténelemnek ezen fokán egyre inkább mint az igazságra való törekvés kristályosodnak ki. Lenin helyesen írta: „Azoknak az első kötelessége, akik az emberi boldogsághoz vezető utat akarják keresni . . . , a bátorság annak nyílt elismerésére, ami van.”

Napjainkban az adekvát társadalmi öntudat objektív szükségessége mérhetetlenül megnövekedett; a munkásosztály érdekeinek az emberiség túlnyomó többsége érdekeivel való egybeesése szervessé vált. A világ nem élhet többé illúziókból, minthogy problémái és nyomorúsága katasztrófális méreteket öltöttek. Ezt bizonyította Auschwitz és Hiroshima.

Felvethetnék ez ellen, hogy az emberek mindig törekedtek az igazságra, és hogy a különböző ideológiák képviselői szubjektíven azt hihetik, hogy ők törekszenek az igazságra, és saját ideológiájukat tarthatják helyesnek.

A dolog lényege azonban nem egyszerűen az, hogy a mai emberiség az igazságra törekszik, hanem az, hogy az emberiség történelmében először az *objektív* globális gazdasági, politikai, kulturális feltételek megkövetelik saját további fejlődésük érdekében a valóban *tudományos* tájékozódást és *lehetőséget adnak* annak kidolgozására.

Marx írta a dialektikáról: „minden megvalósuló formát mozgásban szemlél, következésképp mulékony oldaláról is, semmi előtt nem hajt fejet, és lényegénél fogva bíráló és forradalmi”. A szakadatlan megújulásra való képesség magában a marxista felfogásban rejlik, és annak legfőbb vonása. Ezért számunkra a marxizmus – leninizmus nem dogmák és idézetek gyűjteménye, hanem élő tan, mely gyümölcsöző általános tudományos tájékoztatást nyújt a társadalom életének fejlődésére, mindenfajta hiányosság és nehézség leküzdésére.

A tudományos ideológia önkritikájának olyan mértékben kell elmélyültebbé és hatékonyabbá válnia, amilyen mértékben a gyakorlat kritikája egyre jobban összefonódik a kritika működésével és ellenőrzi ezt. A társadalomtudománynak azzal kapcsolatos nehézségei, hogy az *önismeret* eszköze, annak arányában oldódnak meg, ahogyan a tudomány is a társadalom tervszerű önépítésének eszközévé válik, és ezért az objektív szükségszerűség erejénél fogva egyre jobban felszabadul a szubjektívizmustól, egyre világosabban ismeri fel a szubjektívizmus leküzdésének ezt az objektív szükségességét, az önkritika szükségét a tudományban.

Az ideológia tudománnyá válása, amit még Marx állapított meg, minden alkalommal új feltételek közt végbemenő szakadatlan folyamat. Ez azt jelenti, hogy Marx és Engels nem egyszer s mindenkorra dolgozta ki a marxizmust, hanem ez új, nehéz tudományos kutatások kiindulópontja.

Ami a társadalomtudomány immanens fejlődését illeti, az nem képes „megszabadulni” az ideológiától és nincs miért megpróbálnia átugrani a saját

árnyékát. De amilyen mértékben az ideológiában kifejlődik valódi, tudományos, konstruktív magva, megváltozik történelmi jellege. Éppen az igazi tudományos ideológia az alapja hazám azon sikereinek — a technikában, a gazdasági életben, a kultúra terén, az úrkutatás fejlődésében —, amelyeket az egész emberiség elismer, s amelyek az egész emberiség közkincsévé váltak.

A tudomány számára nem az ideológia, hanem az *álideológia* jelent veszélyt. Ennek alapján csak a kulturális élet egyesek által terjesztett profanizálása virágozhatik ki. A tudományos ideológia és álideológia közt „kínai fal” húzódik. Az álideológia végzetes lehet a tudományra. A Marx által „határozott pártos állásfoglalás”-nak nevezett, árnyalatokban gazdag és aktív tudományos ideológiai milió egybefoglalja az emberi haladás objektív irányzatait egészükben tükröző proletár osztálytudatot és az annak megfelelő szigorú tudományosságot.

A dezideologizált vagy utilitarisztikusan megnyírbált tudomány elveszti egészséges funkcióképességét. Elveszti kapcsolatait a népek valódi érdekeivel, már nem keresi többé az emberi boldogságot. Nem csoda, hogy az igazságot sem keresi többé, és lényegileg megszűnt tudomány lenni.

A marxizmus nem válogat a „dezideologizáció” és a szubjektív ideologizáció közt. A marxizmus nem érthet egyet a „dezideologizáció” követelményével, mely egyáltalán nem küszöböli ki a szubjektivista ideológiát és táptalaját, hanem csak a jelentéssel bíró világnézeti kérdésekről való lemondást hirdeti. A „dezideologizációra” való felhívás lényegében csak az olyan globális emberi problémák megoldásáról való lemondást jelent, amelyek szükségszerűen megkövetelik, hogy felülemelkedjünk a dolgok jelenlegi állásán és úgy szemléljük ezt az állapotot, mint egy ellentmondásokkal teli és összeütközésektől terhes történelmi folyamat momentumát. A társadalmi elemzésnek a régi világ „toldozása-foldozása” rövidlátó empirikus eszközévé válását jelenti. Az állítólagos antiideologizmus „józanul racionalista” homlokzata mögött a legmeghatározottabb ideológiai orientáció bújk meg. Így a szociológiát pusztán „társadalomtechnikára” lefokozó „dezideologizáció” nemcsak minden forradalmi-kritikai pozíció ellen irányul, hanem minden valójában elméleti tudomány ellen is, amely totális-rendszerező formában vet fel messze vezető problémákat.

Már említettük, hogy a mai kapitalista világban a társadalomtudományt egyre szélesebb körben alkalmazzák vezérlés és szabályozás céljára — alapelvén véve objektíve azonban csak a fennálló társadalmi gépezet működésének „beállítására” és részeinek „meghajtására” használják. De minél tökéletesebb a manipulálásnak és befolyásolásnak ez a gépezete, annál nagyobb az ember dehumanizációja és elszemélytelenítése, annál messzebbre kerül a szuverén módon alkotó személyiségtől.

*

A marxizmust hamisan értelmező emberek azt állítják, hogy a marxisták az embereket erőszakkal akarják oly módon boldoggá tenni, hogy kollektív fétiseknek és absztrakt rendnek vetik őket alá, amelynél előre lehet tudni, hogyan és miért köteles minden egyes ember magát boldognak érezni. Kétségtelen, hogy az olyan boldogság, amelyben nincs semmi váratlan, amit előre eldöntöttek, nagyon unalmas. Szerencsére ilyen boldogság lehetetlen.

Marxnak semmi köze sincs a jövő elvont felépítéséhez és szabályozásához. Számos idevágó kijelentésére lehetne hivatkozni. De ennél sokkal fontos-

sabb, hogy a személyiség és a történelem marxi felfogása a maga egészében szemben áll az ilyen elképzeléssel.

Mit jelent a kommunizmust építő társadalomban a személyiség fejlődésének „sok oldalúsága és összhangja”? A jövő emberéről szólva gyakran túlságosan leíró és felsoroló elképzelésre szorítkoznak: fizikai tökéletesség, széleskörű műveltség, társadalmi aktivitás, esztétikai ízlés, kulturáltság és az érzelmek finomsága stb. Az összhangot az érdeklődés és képességek határozatlanul széles körében, egyéni tökéletességek névjegyzékében látják. Egyesek azt hiszik, hogy a jövő mindenki számára lehetővé teszi, hogy kis Leonardo da Vinci legyen; hallgatólag abból a feltevésből indulnak ki, hogy az emberi személyiség harmonikus és korlátlan fejlődése olyan fogalom, amelynek tartalma minden korban ugyanaz. De hiba lenne a személyiség sokoldalú fejlődését e sokoldalúság valódi titkát rejtő társadalmi kapcsolatok rendszerén kívül a felvilágosultság síkján értelmezni, s a jövő emberét a kiváló tulajdonságok egyszerű számtani összegével megrajzolni.

Ugyanakkor a nyilvánvaló tények — a munka és az ismeretek szakadatlanul fokozódó specializálódása, ami lehetetlenné teszi az egyes ember számára, hogy még aránylag szűk hivatási körében is lépést tudjon tartani az információ áradattal — cáfolhatatlanul bizonyítják, hogy egy reneszánsz típusú sokoldalú személyiség megjelenésének álma légvár. Amint Engels helyesen jegyezte meg, a szellemi tevékenység majdnem minden területén járatos „titáni” személyiség megjelenése a XV — XVI. században a társadalmi funkciók fejletlenségével és differenciálatlanságával volt kapcsolatos. Éppen ezért nem fog a reneszánsz kora soha visszatérni.

Egyesek a régi mondással vigasztalódnak: „Tudjunk kevésről mindent és mindenről egy keveset.” Sajnos napjainkban még kevésről sem lehet mindent tudni. A „mindenről egy kevés tudás” pedig a leghétköznapibb dilettantizmussal fenyeget.

Mindenekelőtt, a probléma nyilvánvalóan egyáltalán nem az ismeretek *terjedelmében*, hanem a *gondolkodás szintjében és alapelveiben* rejlik. A gondolkodás mai szintje mindenkinél elkerülhetetlenül aránylag korlátozott ismeretanyagon alakul ki, de ennek a gondolkodásnak rugalmassága és hajlékonysága egyetemes jellegű.

De ami a legfontosabb, a sokoldalúan fejlett és szabad személyiség létrehozásának problémája a sokoldalúan fejlett és szabad társadalom létrehozására vezethető vissza. Az egyén problémája nem egyéni probléma.

A hazánkban is nagyon népszerű francia író, Saint-Exupéry helyesen állapítja meg: „Könnyű úgy rendet teremteni a társadalomban, hogy minden tagját meghatározott szabályoknak vetjük alá. Könnyű nevelni egy vakot, aki tiltakozás nélkül követi a vakvezetőt vagy a Koránt. De mennyivel nehezebb embert szabaddá tenni, megtanítva arra, hogy önmagán uralkodjék.” Harmonikusan fejlett embert létrehozni annyi, mint olyan embert teremteni, aki képes magát harmonikusan fejleszteni, felépíteni önmagát és világát, életét kritikusan értékelni és megváltoztatni. Marx írta: „A szabadsághoz . . . nemcsak az a tény tartozik, hogy érzékelem a szabadságot, hanem az is, hogy szabadon teszem ezt.” Az ésszerű társadalmi szervezet megadja mindenkinek a lehetőséget, hogy szabadon és önállóan tegyen szert ismeretekre, ízlésekre és jellemvonásokra, amennyiben a tényleges kollektíva keretei közt az egyes ember érdeke nem tagadja mások érdekeit, nem áll szemben velük, hanem támaszát látja ezekben az érdekekben, amennyiben az összesség

érdeke nem áll szemben és nem zárja ki az egyedi személyiség érdekét, hanem megköveteli, hogy ez az érdek teljességében valósuljon meg, minthogy minden egyes ember személyiségének sokoldalú szabad fejlődése előfeltétele az összesség fejlődésének.

A társadalmi szerkezet és kapcsolatok egyetemessé válásánál, melynek csomópontja a személyiség, Marx szavai szerint, maga az egyéniség valósággal nembeli jelleget ölt. Ez akkor következik be, „amikor a valóságos és individuális ember az állam absztrakt polgárát ismeri fel magában és individuális emberi minőségében, empirikus életében, egyéni munkájában, egyéni kapcsolataiban nembeli lényvé válik.” Nyilván csak ebben állhat az egyes ember személyisége sokoldalúságának és összhangjának történelmi tartalma. Ez a tartalom ismeretlen volt a korábbi korok minden reneszánsza előtt, minthogy az érdekellentétek talaján maga a kollektivitás is csak képzelet szüleménye.

A kommunizmus a legnagyobb szabadságot biztosítja az egyének személyiségkeresésének, szoros együttműködésben az összességgel. Mindenki természetesen és tudatosan olyan személyiséget alakíthat ki magában, ami megfelel az összesség érdekének. Ez minden kultúra érettségének ismérve. Ezért a kultúra nem eszköz, hanem cél.

1917 októbere után hazám hadat indított és háborút nyert az elemi írástudatlanság ellen. A történelemben először alkotta az uralkodó osztályt a lakosság többsége, és a művelődés a társadalom minden tagjának kiváltsága lett. Általános írni-olvasni tudás nélkül még csak gondolni sem lehetett a szocializmus építésére. De az elemi kultúra kevés a szocializmushoz. Szükséges az ismeretek magas és korszerű színvonala a legszélesebb néptömegek számára.

A marxizmus szempontjából a kultúra legfőbb értéke gazdagsága és nyíltsága. Sohasem fogunk egyetérteni azzal, hogy a kultúrát a kiválasztottak kultúrájára és a tömegek kultúrájára osszuk fel. Ez az igazság. A nagy szellemeket mindig számos szál fűzi a nép testéhez, mondta Marx. Ezt az igazságot az egész kultúrtörténet bizonyítja.

A kultúra demokratizmusán a marxisták lényegesen többet értenek, mint mindenki számára való hozzáférhetőségét. Majakovszkijnek a költészetéről szóló szavait továbbfejtve el lehet mondani, hogy a kultúra nem születik tömegkultúrának, hanem tömegkultúrává válik. A kultúra demokratizmus nem abban fejeződik ki, hogy az alacsony műveltségű és szellemi dolgokban járatlan néprétegek szintjéhez alkalmazkodik, hanem abban, hogy az élet anyagi alapjának szakadatlan gyarapodása folytán emeli ezt a színvonalat, szüntelenül növeli a nemzet szellemi gazdagságát, egyre újabb és újabb rétegeket ruház fel érett humanista öntudattal, a széles értelemben vett kultúra legtudatosabb alkotóivá téve őket.

Mi marxisták egy olyan társadalom megszilárdulásáért küzdünk, melyben véglegesen megszűnik a műveletlen „alsó rétegek” szembenállása a kifinomult elittel. Mi marxisták azért harcolunk, hogy a Földön megszilárduljon a reális, emberies társadalom, mely kivezeti a tömegeket szellemi elmaradottságukból és mindenkit közelebb hoz az igazán kulturális lét élvezéséhez, s ennek folytán az egyén és a közösség érdekében való tevékeny és szabad alkotáshoz.

Ez a néhány probléma volt az, amelyek leghatásosabb megoldását Marx javasolta és amelyek korunk legidősebb problémái közt állnak előttünk.

A megemlékezés olyan emberekről, mint Marx Károly, eszményeinket emberi konkrétsággal töltik el. Az igazság és az emberiség szolgálata oszt-hatatlan. A tudomány, az erkölcsstan, a magas fokú tudományosság szelleme, az analízis és szintézis megalkuvást nem ismerő szigorúsága és pontossága elszakíthatatlanok egymástól. A marxizmus mint a társadalmi valóság alapvető irányzatainak s az ember önmagáért való felszabadítása forradalmi mozgalmanak általánosított tükröződése a haladásért folytatott küzdelemnek soha nem látott történelmi tudatosságot és lelkesültséget adott.

Büszkék lehetünk erre mi kommunisták. És Marx Károllyal kapcsolatos büszkeségünkben osztozik ma a föld minden becsületes és gondolkodó embere.

КАРЛ МАРКС И СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВОВЕДЕНИЕ

А. М. Румянцев

Все общественные вопросы нашей эпохи так или иначе связаны с Марксом и марксизмом. С рождением марксизма человечество получило новое орудие преобразования мира. Из важнейших современных проблем общественных наук в статье рассматриваются те противоположности, которые имеются между производством и распределением материальных и духовных благ, обществом и индивидуумом, фактическим путем истории и культурой. Эти противоположности впервые анализировал Маркс, и он же указал на путь их решения. Марксизм — идеология, складывающаяся в действительную науку, способная к постоянному обновлению соответственно изменяющимся историческим условиям, и потому остается и в настоящее время и останется в будущем орудием строительства общества. В обществе будущего, которое предвидел Маркс и за которое борются марксисты, высшая культура станет доступной и для самых широких народных масс, и каждый человек сможет способствовать обогащению культуры. Это общество принесет для индивидуума возможность многостороннего и гармонического развития, истинную свободу.

KARL MARX AND CONTEMPORARY SOCIAL SCIENCE

A. M. Rumyantsev

All social problems of our times are in some way or other connected with Marx and Marxism. By the advent of Marxism humanity got new means to transform the world. Of the most important contemporary problems of the social sciences, the paper deals with the gap existing between the production and distribution of material and spiritual goods, between society and the individual, between the factual course of history and the culture. Marx was the first to analyze these contrasts and to show the way to their resolving. Marxism is an ideology truly transforming itself to science, likely to rejuvenate according to the changing historical conditions, so it can be a tool, both in the present and in the future, to build society. In the society of the future which Marx had foreseen and for which Marxists are struggling, the masses in the broadest sense of the word will have access to high-level education and everyone can contribute to the enrichment of culture. This society will endow the individual with the possibility of many-sided and harmonic development, with true freedom.

Strukturális módszer és dialektikus módszer

LUCIEN SÈVE

A strukturalizmus problémáit egyes marxisták sok esetben a következőképpen vetik fel: meg kell különböztetni a *strukturális módszert* mint az emberrel foglalkozó legmodernebb tudományok kétségbevonhatatlan elméleti vívmányát és a *strukturalista ideológiát* mint a szóban forgó módszer eredményeinek többé-kevésbé önkényes és elvetendő filozófiai értelmezését. S ebből a dichotómiából kiindulva azt vallják, hogy a marxistáknak nyilvánvalóan bírálniuk kell a strukturális ideológiát, de a legfontosabb az, hogy — ha csak nem akarnak szűk látókörűnek maradni — elsajátítsák a strukturális módszert. Így Roger Garaudy¹ — aki szerint a marxizmus gazdagítása nem egyéb, mint arra irányuló erőfeszítés, hogy „egy megértőbb, egységes elméletben, egy összetettebb modellben integráljuk mindazt, ami kezdeti koncepcióinkban csak részleges és egyoldalú igazság volt”² — kijelenti — úgy, mintha ezt részletesen bizonyítani sem kellene —, hogy a strukturális módszer a legkülönbözőbb tudományágakban mutatta meg, mennyire gyümölcsöző, „jótekonny impulzust” adott a humán tudományoknak, s „a legragyogóbban támasztotta alá a ‚természet dialektikájának’ Engels javasolta fogalmát, egyben fellillantva e fogalommal kapcsolatos roppant kutatási és továbbfejlődési lehetőségeket”³. A strukturális módszertől pedig megkülönböztet bizonyos vitatható nézeteket, amelyek, úgy mond, nem a strukturalizmus elveiből erednek, hanem „egyes úttörőinek technokratikus koncepcióiból” (pl. Norbert Wiener), vagy pedig egyes teoretikusainak (pl. Lévi-Strauss) „esetleges posztulátumaiból”, amelyek, mint írja, „korántsem alkotják részét ennek a módszernek, sőt, szerintem ellentmondanak e módszer szellemének”⁴. A strukturalizmus eszerint azért volna még mindig „gyanús sok marxista szemében” — indokolatlanul —, mert e két aspektus összekeverése még nem szűnt meg teljesen.⁵

Ez a magatartás a jelek szerint abból a törekvésből fakad, hogy ne essünk a strukturalizmussal kapcsolatban abba a korábban elkövetett hibába, hogy elvetettünk tudományos igazságokat, mert összetévesztettük őket azzal az ideológiával, amelynek a burkában történetesen megjelentek. Ettől a hibától természetesen csakugyan óvakodnia kell minden marxistának. De vajon ez az egyszerű dichotómia, amely teljesen különválasztja a módszert (mint ami tisztán tudományos) és az ideológiát (mint ami merőben esetleges), való-

¹ Roger Garaudy: *Marxisme du XX^e siècle*. La Palatine, 1966.

² *Uo.* 71. o.

³ *Uo.* 77. o.

⁴ *Uo.* 80. o.

⁵ *Uo.* 79. o.

ban lehetővé teszi-e számunkra, hogy pontosan megértsük, milyen is a reális kapcsolat tudomány és ideológia között, milyen jellegű hibákat követtek el korábban a marxisták ezen a téren és milyen természetűek feladataik a strukturalizmussal kapcsolatban?

1. Vajon van-e egyetlen olyan eset is, amikor a tudás valamely meghatározott területén az, ami tudományos, és az, ami ideologikus, egyszerűen a mechanikus egymásmellettség viszonyában állna egymással? Ha például egy módszer minden tekintetben tudományos lenne, hogyan szolgálhatna egyidejűleg egy téves ideológia alapjául? Ha valamilyen ideologikus értelmezés merőben esetleges volna, hogyan tapadhatna hozzá oly erősen egy minden ízében tudományos módszerhez? Nem úgy van-e a valóságban, hogy ami tudományos és ami ideologikus, igen bonyolult módon mindig áthatja egymást, hogy az *értelmező jellegű* ideológia magának a *módszernek* az ideologikus torzulásaiban gyökerezik? Amikor Marx a hegeli dialektika kérdését tisztázza, ezt nem úgy teszi, hogy egyetlen szimpla mozdulattal elválasztana egymástól egy „jó” módszert, amelyet minden további nélkül magáévá tenne, és e módszer „rossz” filozófiai reprezentációját, amelyet viszont elvetne. Ellenkezőleg, azzal, hogy megfordítja a dialektikus módszer *idealista koncepcióját*, azzal, hogy a talpára állítja, vagyis újragondolja egy materialista episztemológia jegyében — egyszersmind azt is tételezi, hogy *maga a dialektikus módszer* „használatlan hegeli alakjában”, mint Engels írja a *Feuerbachban*, s hogy csak tartalmának ezen az új alapon történő kritikai számbavétele és teljes átdolgozása teheti lehetővé, hogy egy valóban tudományos módszer színvonalára emeljék.

2. S éppen ezért, amikor azelőtt az ilyenfajta kérdésekben hibákat követtünk el, vajon abban rejlett a hibánk, hogy amikor valami a tudomány rangját vindikálta magának, akkor éberem számonkértük, milyen címen tart rá igényt? Például abban, hogy számonkértük a freudizmustól — túl azon a nyilvánvalóan szükséges bírálaton, amelyben a pszichoanalitikus megalapozású ideológiákat részesítettük —, milyen címen tekinti magát a pszichikus apparátus tudományos elméletének, és hogy ezt a jogcímet vitattuk? Véleményem szerint egyáltalán nem ebben rejlett a hibánk. Az a *mód* volt hibás, ahogyan a kritikai számbavételt sok esetben végrehajtottuk, a többi közt, hogy nem ismertük fel elég világosan, hogy a tudomány ideologikus formák közepe is törhet magának új utat. A hiba semmiképpen sem magának a kritikai vállalkozásnak az *elvében* volt: a kritika föltétlenül szükséges volt, és az is marad. Egyébként komikus volna azt képzelni, hogy éppen most kellene lemondanunk erről a kritikáról, egy olyan időpontban, amikor a Freudhoz való visszatérés jelensége figyelhető meg a marxizmuson kívül oly módon, hogy beismerik, miszerint *tudományos* életművének egy részét *belülről* (tehát nem csupán az értelmező ideológiák szintjén) teszi életképtelenné egy bizonyos fajta biológikus konceptualizáció, s ettől feltétlenül meg kell szabadítani.

3. A strukturalizmussal kapcsolatos mai feladatainkat tehát semmiképpen sem szabad bezárni a következő dilemmába: vagy elfogadjuk, egyszerűen és minden további nélkül, a strukturális módszert, hiszen nyomatékosan állítja önmagáról, hogy minden ízében tudományos jellegű, vagy végzetes szűklátókörűségbe zárjuk magunkat. Nem: nagyarányú és alapos kritikai vizsgálódás a feladatunk, csak így fogjuk tudni a priori előítélet nélkül megállapítani, merre kanyarog a strukturalista tanok egészén belül — *a strukturális módszert is ideértve* — az a bonyolult vonal, amely a tudományosat és az ideo-

logikusát elválasztja. Ez a vizsgálódás — amely természetesen konvencionális általánosságok segítségével nem lehetséges — egyébiránt nem csupán feltétlenül jogos kritikai eljárás, hanem egyben a valódi elméleti elsajátítás egyetlen elképzelhető folyamata is. Asszimilálni valamit annyi, mint magunkhoz hasonlóvá tenni. Asszimilálni a strukturális módszert a marxisták számára mindenekelőtt annyi, mint a lehető leghatározottabban megállapítani, hogyan illeszkedik elméletileg a dialektikus módszerhez. Mert ha a strukturális módszer bekebelezhető a marxizmusba tudományos módszer gyanánt, akkor kétségkívül *illeszkednie kell* a dialektikához, ehhez a vitathatatlanul tudományos módszerhez; mindössze azt kell tisztázni, hogyan. Aki azt hiszi, hogy asszimilálni lehet a strukturális módszert úgy, hogy közben elsikkasztjuk a dialektikával való pontos elméleti illeszkedésének problémáját, az összeveteszi a tudományos elsajátítást az eklektikus hozzáadással, vagy éppenséggel a szó-utánzással. És nem hiszem, hogy a strukturalista verbalizmusnak, mely a valóságos tudományon oly gazdagon tenyészik, szüksége volna még a marxisták közreműködésére is.

Mi az a strukturális módszer?

A feladat tehát az, hogy a lehető legteljesebben és legpontosabban tisztázzuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer viszonyát. De már amikor megfogalmazzuk a feladatot, voltaképpen mit értsünk a strukturális módszer kifejezésen? Minden ezzel a kérdéssel kezdődik, s ennek tisztázatlansága gyakran megfertőzi az egész vitát. S minden bizonnyal a javasolt következtetések is jórészt a kiindulópontul önkényesen felvett definíciók változatossága miatt olyan sokfélék. Véleményem szerint ugyanis annak az állagában, ami ma strukturális módszerként áll előttünk, több szintet, több mozzanatot kell megkülönböztetni, nevezetesen az alábbiakat:

A) A *struktúra fogalmát* — amely magában véve igen régi —, vagyis valamely objektum jellemző stabil belső viszonyainak a fogalmát, amely ezeket a viszonyokat az egésznek a részekkel szembeni logikai elsődlegessége elve szerint ragadja meg, azaz oly módon, hogy 1. a struktúra egyik eleme sem érthető meg a teljes konfigurációban elfoglalt helyzetén kívül; 2. a teljes konfiguráció akkor is fennmaradhat mint invariáns, ha bizonyos változások következnek be az elemekben, sőt létre is hozhatja magukat a saját elemeit is; az itt tárgyalt problémák magva a *struktúra invarianciájának* fogalma.

B) Ki kell emelnünk továbbá néhány *módszertani elv* kialakulását az utóbbi fél évszázad folyamán a tudás bizonyos meghatározott területein, elsősorban a *nyelvtudományban*, amelyeket visszatekintve *strukturálisnak* lehetett minősíteni, habár nem annyira a struktúra, mint inkább a rendszer fogalmában gyökereztek. Ezek új elemeket hoztak a struktúra működésének fogalmába. Lényegében három ilyen strukturális elvről beszélhetünk: 1. a strukturális elemzés csak akkor jogosult, ha *kimerítő*, vagyis ha magyarázatot tud adni a rendszer totalitására és megnyilvánulásainak teljességére; 2. minden struktúra ellentétviszonyokból, kivált *bináris ellentétekből* áll, amelyekben az elemek egymással való kapcsolata *komplementaritást* mutat; 3. szigorúan meg kell különböztetni a szinkronikus szempontot, vagyis a rendszernek egy bizonyos pillanatban fennálló állapotára és működésére vonatkozó vizsgálatot, és a diakronikus szempontot, vagyis a rendszer történetére és stadiális

fejlődésére vonatkozó vizsgálatot. *A szinkronikus szempont módszertanilag abszolúte elsődleges*, mert valamely rendszer története — ha csak be nem érjük azzal, hogy külsődlegesen elmeséljük mint az események egymásra következősét anélkül, hogy belső összefüggésüket megértenénk (ez a hisztoricizmus tévedése) — nem más, mint éppen *e* rendszer fejlődésének *specifikus* módja, s előbb a rendszer szövetét kell ismernünk ahhoz, hogy utána esetleg, megragadhassuk a fejlődési folyamatát.

C) Ezeknek a módszertani elveknek a sorozatos *átvitele* eredeti tárgyuktól eltérő tárgyakra való alkalmazása — különösen a strukturális nyelvészetről a strukturális etnológiára való áttérés a negyvenes években — ami Jakobson és Lévi-Strauss nevéhez fűződik —, olyan helyzetet teremtett, amelyben ezek az elvek egy szorosan vett *strukturális módszer* alakjában univerzalizálhatókká tűnhettek, és maga a módszer érvényesnek valamennyi humán tudományra, sőt még más területekre nézve is. Lévi-Strauss ezt a módszert a következőképpen összegezi: A strukturalizmus „a tapasztalatból emeli ki a társadalmi tényeket és átviszi őket a laboratóriumba. Itt *modellek* alakjában igyekszik ábrázolni őket, de úgy, hogy sohasem a terminusokat, hanem a terminusok közötti viszonyokat tartja szem előtt. Ezután minden egyes viszonyrendszert más — valóságos vagy egyszerűen csak lehetséges — rendszerek eseténe tekint, és magyarázatukat azoknak a *transzformációs szabályoknak* a szintjén keresi, amelyek lehetővé teszik az egyik rendszerről a másikra való áttérést úgy, ahogyan a konkrét — nyelvészeti vagy etnológiai — megfigyelés meg tudja ragadni őket. Ezzel közelebb hozza a humán tudományokat a fizikai vagy természettudományokhoz, hiszen mindent összevéve nem tesz egyebet, mint valóra váltja Niels Bohr 1939-ben tett próféta megjegyzését: „Az emberi kultúrák tradicionális különbségei sok tekintetben hasonlítanak arra, ahogyan a fizikai tapasztalatot is különböző, de ekvivalens módokon lehet leírni.”⁶

Ebből a definícióból — ha nem szigeteljük el más, a jelentését részletesebben kifejező szövegektől és a tartalmát konkretizáló tudományos gyakorlatától — többé-kevésbé közvetlenül folynak a strukturális módszer következő további elvei (a már említettek kivül): 1. a *modellnek egy episztemológiája*, amely elveti azt az *empirista* álláspontot, miszerint a struktúra megragadható a jelenségek közvetlen kapcsolatainak szintjén, s azt állítja ezzel ellentétben, hogy a struktúrát a tudományos észnek kell *megkonstruálnia*, túllépve a látszaton, és szükség esetén a látszat ellenére; 2. ezzel összefüggésben a struktúrának egy ontológiája, amelynek értelmében a struktúra az észlelt kapcsolatok *tudattalan infrastruktúrája*, amiből két dolog következik, részint a diszkvalifikálása annak, ami a szubjektumok közvetlen tudata számára az élmény alakjában megjelenik, részint — minthogy ebben a perspektívában az, ami az emberi szubjektum szintjén van megalapozva, szükségképpen illuzórikus — egy *elméleti antihumanizmus*; 3. ezzel viszont mindjárt az *elvetése is annak a hisztoricista felfogásnak*, amely szerint a történelem az emberiség folytonos és homogén előrehaladása, annak a felfogásnak a javára, amely szerint az emberi tények sokfélesége nem más, mint egy olyan általános probléma lehetséges megoldásainak a kibontakozása, melynek alapvető elemeit az emberi szellemnek (és valószínűleg magának az anyagnak) az egyetemes törvényei szabják meg, s így örök és változhatatlan jellegűek.

⁶ Lásd *Le Nouvel Observateur* 1967 jan. 23–31-i 115. sz. 32. o.

Innen kiindulva az utóbbi években további átvitelek történtek. Szorosan hozzákapcsolódtak a strukturalista gondolatkörhöz más nyelvészeti elvek is, olyanok, amelyek magukban véve függetlenek a szorosan vett strukturális módszertől, így például a *jel önkényességének* döntő jelentőségű elve (amely szerint a jelzőt a jelzettel összekötő kapocs önkényes); kirajzolódtak más gondolati irányzatokkal, a többi között a marxizmussal való közeledések és ellentétek, s egy jól körülírható ideológiai konfigurációban kialakult egy *strukturális ideológia*, meghirdette egy szellemi korszaknak, a dialektikus és humanista ész korszakának a végét és egy új kultúra eljövételét.

Strukturális módszer és strukturalista ideológia

Ha most figyelembe vesszük „a” strukturális módszer – fentebb természetesen csak igen hiányosan ismertetett – aspektusainak sokféleségét, bonyolultságát, egymásba érését, nyomban belátjuk, mennyire nem alkalmazható itt a strukturális módszer és a strukturalista ideológia egyszerű dichotómiája. Nézetem szerint, ha valóban tisztázni akarjuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer, és még szélesebben a strukturalizmus és a marxizmus bonyolult viszonyát, akkor ez a dichotómia ténylegesen használhatatlan. Azt is látjuk, mennyire mást jelent a strukturális módszer, mint a struktúra fogalmának egyszerű használatát, hogy egészen más természetű problémákat vet fel. Ha ahhoz, hogy valaki strukturalista legyen, elegendő volna e fogalom bármilyen használatát jogosnak és gyümölcsözőnek tekinteni, akkor már régóta mindenki a strukturalizmust művelné, még ha nem is tudna róla, s marxizmus és strukturalizmus viszonyának kérdése eleve meg volna oldva. Ebben az esetben azonban nyugodtan meg lehetne kérdezni, hogy mi újat hozott a strukturalizmus. Az egész probléma éppen ott van, hogy a strukturális módszer – még a ráépíthető ideológikus értelmezéstől függetlenül is – többé-kevésbé kényszerítően követeli egész sor olyan specifikus fogalom és elv elfogadását, amelyek messze túlmennek a struktúra pusztá fogalmán, s amelyeknek a dialektikus módszer specifikus fogalmaival és elveivel való illeszkedése sokkal nehezebb problémát jelent annál, semhogy azzal az elemi megállapítással lehetne például elintézni, hogy a struktúra fogalma már a marxizmus alapfogalmaiban, az alap és a felépítmény (infrastructure, superstructure) fogalmában is benne van. Más szóval, annak a *különválasztása*, ami a strukturalizmusban vitathatatlanul tudományos értékű metodológia és feltétlenül vitatható ideológia, nem lehetséges úgy, hogy egy csodálatos módon előre meghúzott vonal mentén végigcsattogtatjuk az ollót, hanem éppen ellenkezőleg, csak úgy történhet, hogy pontosan és *teljes egészében* kidolgozzuk a strukturális módszer és a dialektikus módszer közötti *elméleti illeszkedést-tagolódást*, és csak ennek *elvégeztével* lesz meg a lehetőségünk arra, hogy elválasszuk azt, ami a strukturalizmusból felvehető a marxista tudományba, és ami kiesik belőle mint ideológikus hulladék. Vajon a strukturális módszer, ha legbelső magvát nézzük, nem volna egyéb, mint a dialektikus logika *igazolása*, csupán másfajta fogalmakkal és egy ettől független úton? Vagy esetleg arról volna szó, hogy miközben bizonyos pontokon fedi és közvetlenül igazolja, egyben a lényegével összeegyeztethető, mégis *teljesen újfajta elemeket és lehetőségeket* hoz számára? Vagy pedig *ellentmondásban* van a dialektika legbelső magvával? Ha pedig erről van szó, akkor a két módszer közötti ellent-

mondás vajon abból ered-e, hogy alapvetően más a tárgyuk, specifikus érvényességi mezőjük, amely esetben viszont felvetődik a kérdés, hogy nem a *komplementaritás* viszonyában állnak-e egymással? Vagy pedig a nézőpontok *elméleti antagonizmusával* van dolgunk, ami megköveteli, hogy radikálisan válasszunk a strukturális módszer és a dialektikus módszer között? Véleményem szerint, ha túl akarunk lépni a strukturalista *ideológiáról* folyó feltétlenül szükséges, de magukban véve elégtelen vitákon, és ha csakugyan tudományos értelemben akarunk továbbjutni a vita jelenlegi szakaszánál, akkor az általános probléma így vetődik fel.

Cikkünkben ezt a hallatlanul szerteágazó általános problémát csak egészen szűk keretek között, de egy szerintem centrális pontján fogjuk megvizsgálni: azt a kérdést vesszük szemügyre, hogy indokolt-e vagy sem a *Tőke* újraolvasása, vagy, általánosabban szólva, az a program, hogy a dialektikus konceptualizációra valamiképpen szuperponált strukturalista konceptualizáció jegyében felülvizsgáljuk a történelmi materializmus tárgyát. Én a magam részéről ezzel a problémával két párhuzamos, hosszú évek óta folytatott kutatómunka talaján kerültem szembe, amely kutatómunka most jutott el számomra a következtetések stádiumához. Az egyik vonal az emberi személyiség marxista elméletével kapcsolatos kutatásoké (erről az elméletről az a véleményem, hogy egyfelől lényegében még ezután kell *megalkotni*, másfelől azonban körvonalai visszavonhatatlanul kirajzolódnak abban a módban, ahogyan a történelmi materializmusban gyökerezik), s ezek a kutatások beleütköznek az elméleti antihumanizmusba, melynek a strukturalizmussal való kapcsolata, ha az ember utánagondol, rendkívül mélyen gyökereznek. A másik vonal a dialektikus módszerre vonatkozó kutatás (szerintem annak, hogy ez a módszer Lenin óta filozófiailag elégtelenül fejlődött, az a végső elméleti oka, hogy helytelenül fogták fel a szó marxista értelmében vett *filozófiai tudomány specificitását*), s ez a kutatási vonal szükségképpen találkozik a maga útján azzal a döntő jelentőségű kérdéssel, hogy hogyan viszonylik egymáshoz szinkronia és diakronia, logika és történelem, vagyis ezáltal a strukturális módszer valamennyi problémájával. Egyébként a maga részéről mindkét vonal elsősorban a *Tőke* tanulmányozását írja elő a kutatónak. Mármost, mint mindenki tudja, az utóbbi években különböző, bár mélyen rejlő motivációikat tekintve konvergáló okokból több igen fontos marxista kutatómunka született a *Tőkével* kapcsolatban, mégpedig egészen pontosan a strukturalista munkák világánál. Gondolok itt először is, a többi közt, Louis Althusser és más marxisták munkáira, akik bőségesen meritének a strukturalisták fogalomtárából, de akiknek a marxista dialektika értelmezésében alkalmazott legcentrálisabb elve, a túldetermináció elve magában véve idegen a strukturális módszertől. Azután itt vannak Maurice Godelier-nak egy másik tengely mentén elhelyezkedő kutatásai. Godelier az *Aletheiában* megjelent cikkében,⁷ majd ennek gondolatait a *Temps modernes*ben továbbfejlesztve és tisztázva,⁸ egészen direkt és legjobb tudomásom szerint mindenkinél megszesebb ment erőfeszítéseiben, hogy megállapítsa, *milyen feltételek mellett lehetséges a fűző* egyfelől a marxista dialektika, másfelől a Lévi-Strauss felfogása

⁷ Maurice Godelier: *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction. Aletheia* 4. 1966 máj.

⁸ Maurice Godelier: *Système, structure et contradiction dans le Capital. Les temps modernes* 1966 nov.

és gyakorlata szerinti strukturális módszer között. Világos, hogy amennyiben a strukturális módszer valóban *általános horderejű tudományos módszer*, legalábbis a humán tudományok területén, ha tehát valóban megállapítható módon az elméleti illeszkedés viszonyában áll a dialektikus módszerrel — akkor elsőrendű eszközt találunk e viszony meghatározásához Maurice Godelier próbálkozásának kritikai elemzésében, amelyben megkísérli, hogy az egyiket a másikra alkalmazza egy döntő ponton, a történelmi materializmus tárgyának kérdésében. Magától értetődik, hogy amikor én itt most Maurice Godelier munkáját vizsgálom, nem törekszem semmi egyébre, mint hogy a magam részéről is hozzájáruljak egy rendkívül fontos és nagy horderejű vállalkozáshoz; és még ha elméleti nézeteltéréseink helyenként mélyek is, ezeknek felmutatásával semmiképpen sem az a célom, hogy lezárjak egy éppen csak születőben levő vitát, s még kevésbé, hogy kisebbitsem a vita tárgyává tett kutatások értékét.

*

Maurice Godelier kutatásának célja a következőképpen fogalmazható meg: összhangba kell hozni a strukturális módszert és a dialektikus módszert, mégpedig úgy, hogy egyfelől bevezetjük a strukturális módszerbe a fejlődés problematikáját, vagyis kidolgozzuk a *diakronia strukturális tudományát*,⁹ másfelől a dialektikus módszerbe bevezetjük a struktúra problematikáját, vagyis újragondoljuk a dialektikát oly módon, hogy az a struktúrák összeegyeztethetőségének vagy összeegyeztethetlenségének elméletévé, a *strukturális invariánsok variációjának elméletévé* váljék.¹⁰ Ez a feladat lehetséges, mert Marx — ha Lévi-Strauss munkásságának világnál olvassuk gondosan újra — „a modern strukturalista áramlat hírnöke”.¹¹ De csak hírnöke. Ezért, írja Godelier, amikor ezt a munkát elvégezzük, „a Marxra vonatkozó hagyományos szövegkritikák a szemünk előtt omlanak össze, és romjaik alól kiemelkedik egy a marxisták előtt nagyrészt ismeretlen Marx, aki a legmodernebb tudományos gondolkodás számára szolgáltathat váratlan és termékeny elemeket”.¹² Más szóval, a strukturális módszer, „feltéve, ha elhatároljuk magunkat a klasszikus szövegmagyarázattól”,¹³ s feltéve, ha bizonyos tekintetben kibontjuk, úgy jelenik meg, mint a *dialektikus módszer igazsága*, s lehetővé teszi, hogy „visszaadjuk e módszernek tudományos jellegét”,¹⁴ mely a közönséges marxizmus kezében állítólag veszendőbe ment.

Kísérlet a dialektika strukturalizálására

Strukturalizmus és valódi marxizmus ugyanis már a kezdet kezdetén megegyezik két teljesen alapvető jellegű módszerbeli mozzanatban. „Marx akkor, amikor abból indul ki, hogy a struktúra nem azonos a látható viszonyokkal, hanem azoknak rejtett logikáját magyarázza, a modern strukturalista áramlat hírnöke. Teljes mértékben ehhez az áramlathoz jut el, amikor

⁹ M. Godelier: *Remarques*... 233. és 238. o.

¹⁰ M. Godelier: *Système*... 841. o.

¹¹ *Uo.* 832. o.

¹² *Uo.* 829. o.

¹³ M. Godelier: *Remarques*... 236. o.

¹⁴ M. Godelier: *Système*... 858. o.

a struktúrák tanulmányozásának elsőbbségét hirdeti genézisük és fejlődésük vizsgálatával szemben.”¹⁵ Vagyis 1. a dialektikus módszernek és a strukturális módszernek először is az volna a közös vonása, hogy gyökeresen megkülönböztetik az empirikus látszatot és a rejtett belső struktúrát, hogy az empirikus látszatot a belső struktúra rendszerint megtévesztő megjelenési módjának tekintik, ami illuzórikus tudatot kelt a valóságos viszonyokat illetően, s ezért a tudománynak szakítania kell ezzel az illuzórikus tudattal és megtévesztő látszattal, s meg kell konstruálnia azta szükségképpen paradox modellt, amely feltárja a struktúrát; 2. a dialektikus módszernek és a strukturális módszernek ezenkívül még szintén alapvető közös vonása volna, hogy mindkettőnél „a struktúra belső működésének vizsgálata kell hogy megelőzze és megvilágítsa keletkezésének és fejlődésének vizsgálatát”,¹⁶ hiszen csak a struktúra mechanizmusának ismeretében ragadhatjuk meg fejlődésmódját, következésképpen szakítani kell „mindennemű hisztoricizmussal vagy eseményies szemlélettel”:¹⁷ „Marx teljes egészében elvet mindennemű hisztoricizmust vagy minden olyan szemléletet, amely valamely rendszer történeti vizsgálatát előbbre helyezi strukturális vizsgálatánál, s ezzel több mint félévszázaddal megelőzi a nyelvtudománynak és a szociológiának azokat a válságait, amelyek de Saussure-t és Lowie-t a XIX. századi evolucionista megközelítési mód elvetésére készítették.”¹⁸

Következésképpen Godelier szerint a marxizmus helyes megértése ott kezdődik vagy kezdődik újra, amikor elismerünk két esődleges fontosságú strukturális elvet: a rejtett struktúrának a látható összefüggésekkel szembeni radikális módszertani elsőbbségét, és a szinkronikus invariánsnak a diakronikus fejlődéssel szembeni elsőbbségét. De ha ez így van, akkor hogyan tudjuk az *invariáns struktúrákból* megkapni valamely meghatározott társadalmi alakulat *fejlődéstörvényét*, ami ti. a történelmi materializmus célja? Itt van nyilvánvalóan a nehézség veleje: vajon a dialektika, a fejlődés logikája lefordítható-e lényegének elvesztése nélkül a strukturális konceptualizáció nyelvére, amely minden jel szerint a változatlanóság logikája körébe tartozik? Godelier nyílt sisakkal néz szembe a nehézséggel: „Ez az általános eljárás, amely a struktúra meghatározásáról tér át genézisének vizsgálatára, a jelek szerint olyan akadályba ütközik, amelyet maga Marx emelt. Mert hogyan is egyeztessük össze azt a hipotézist, miszerint valamely rendszerben belső ellentmondások jelennek meg, azzal a tétellel, hogy ennek a rendszernek a működése szükségszerűen *reprodukálja* működésének feltételeit?”¹⁹ Godelier a három alábbi tétel szorosan összefüggő sorát javasolja megoldásként:

A) „Mi egy gazdasági rendszer Marx szerint?”²⁰ Lényegét tekintve „két, egymásra vissza nem vezethető struktúrának, a termelőerőknek és a termelési viszonyoknak a kombinációja”.²¹ Tehát nemcsak a termelési viszonyokat kell *struktúrának* tekinteni — ez magától értetődik —, hanem a termelőerőket is. Ez a két struktúra azonban egymásra *vissza nem vezethető*. Godelier nyomatékosan hangsúlyozza ezt a mozzanatot: „A termelőerők a

¹⁵ Uo. 832. o.

¹⁶ Uo. 837. o.

¹⁷ Uo. 839. o.

¹⁸ Uo. 843. o.

¹⁹ Uo. 840. o.

²⁰ Uo. 829. o.

²¹ Uo.

termelési viszonyoktól *tökéletesen különböző* és azokra *vissza nem vezethető* valóságot alkotnak.”²² Menjünk tovább: míg a tőkés termelési viszonyok jellemző ellentmondása, vagyis a tőkésosztály és a munkásosztály közötti ellentmondás a *struktúra belső ellentmondása*,²³ a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása — ha fellép —, „nem egy struktúrában belüli, hanem *két struktúra közötti* ellentmondás”,²⁴ hiszen ez a két struktúra egymásra nem vezethető vissza, s így nem képeznek valóságos *egységet*. Ez a második ellentmondás tehát nem tekinthető belsőnek. Sőt, bizonyos szempontból egyenesen *külső ellentmondásnak* kellene nevezni, mert a termelőerők struktúrája a termelési viszonyokhoz képest „külső struktúraként” jelenik meg.²⁵ Ezek szerint a történelmi materializmus az ellentmondásnak nem *egy*, hanem *két fogalmán* nyugszik, s ezek mélységesen különböznek egymástól. Az egyik volna a belső ellentmondás fogalma (a klasszikus dialektikus fogalom), a másik a két egymásra vissza nem vezethető struktúra ellentmondásának fogalma („külső” ellentmondás) — egy *új* fogalom, amelyet eddig nem vettünk megfelelően észre, amely Marxnál és Engelsnél sehol sem jelenik meg explicité,²⁶ amely azonban kézzelfoghatóan és világosan áll előttünk, ha strukturalista módon újra olvassuk a *Tőkét*.

A struktúra invarianciája és az ugrásszerű fejlődés

B) De nemcsak erről van szó. Az antagonisztikus osztályok közötti ellentmondást, a termelési viszonyoknak ezt a *belső* ellentmondását az jellemzi, hogy „eredendő abban az értelemben, hogy kezdettől fogva jelen van és a rendszer eltűnéséig megmarad”;²⁷ mihelyt léteznek tőkés termelési viszonyok, létezik a tőkésosztály és a munkásosztály ellentmondása. Ezzel szemben a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás, ez a *két struktúra közötti*, nem pedig egy struktúrában belüli ellentmondás — amely egyben az „alapvető” ellentmondás, „mert ennek kell magyarázatot adnia a kapitalizmus fejlődésére és megszűnésének szükségszerűségére”²⁸ — *nem eredendő*, azaz nincs jelen a rendszerben kezdettől fogva, hanem *megjelenik* „a fejlődésnek egy bizonyos szakaszában”, a rendszernek „egy bizonyos érettségi fokán”. Mi több: a fejlődés első szakaszaiban „a tőkés termelési viszonyok nemhogy ellentmondanak a termelőerők fejlődésének, hanem éppenséggel ösztönzik azt és rohamosan hajtják előre”;²⁹ „Következésképpen a tőkés termelési mód alapvető ellentmondása e termelési mód fejlődéséből *született*, s nem fogható fel úgy, mint egy a rendszerben *kezdetlenül fogva* jelenlevő ellentmondás kibontakozása.”³⁰

C) Hogyan kell felfogni ebben az esetben ennek a két ellentmondásnak a fejlődési módját? Az osztályok közötti — belső és eredendő — ellentmondás

²² Uo. 853. o.

²³ Uo. 846. o.

²⁴ Uo. 847. o.

²⁵ M. Godelier: *Remarques...* 234. o.

²⁶ M. Godelier: *Système...* 856. o.

²⁷ Uo. 846. o.

²⁸ Uo. 847. o.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 848. o.

újratermeli magát anélkül, hogy saját magában meglelné megoldásának döntő feltételeit: „a termelési viszonyokon belüli osztályellentmondások ‚felforrhatnak‘, ez azonban nem vezet feltétlenül megoldásra, ha nem fejlődnek a termelőerők (ezzel szemben lehetséges a szociális konfliktusok ciklikus újratermelődése, a stagnálás stb.)”.³¹ Más szóval, és itt a döntő pont, „*valamely belső ellentmondásnak a megoldása nem belső*”,³² „a megoldást szükségszerűen egy külső struktúra közvetíti (a termelőerők)”.³³ „Marxnál a termelési viszonyok struktúráján belüli ellentmondás megoldását nem pusztán ennek az ellentmondásnak a belső fejlődése hozza meg. A megoldás feltételei többségükben ezen az ellentmondáson kívül vannak, és nem vezethetők vissza ennek tartalmára”.³⁴ Ami a második ellentmondást, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondást illeti, amely sem nem belső, sem nem eredendő, ez az egyik struktúrának, a termelőerőknek a fejlődésében leli meg a szükséges feltételeket a megoldáshoz, azaz a másik struktúrának, a termelési viszonyoknak az átalakításához: „ennek a második ellentmondásnak az a megoldása, hogy megváltozik a termelési viszonyoknak a struktúrája avégett, hogy *összhangba kerüljön a termelőerők struktúrájával*”, más szóval: megszüntetik a termelési eszközök magántulajdonát, és ez szünteti meg „a tőkés termelési viszonyok belső *ellentmondásának alapját magát*”. „Ez azonban csak a termelőerők fejlettségének egy bizonyos pontján lehetséges.”³⁵ Amíg tehát a termelési viszonyok *invariáns* struktúrája *összeegyeztethető* a termelőerők struktúrájával, addig az előbbi ciklikusan újratermeli önmagát, tekintve, hogy specifikus belső ellentmondása, az osztályok közötti ellentmondás, nem lelheti meg önmagában megoldásának döntő feltételeit. Ezzel szemben amikor a termelési viszonyok struktúrája *összeegyeztethetlenné* vált a termelőerők módosult struktúrájával, a fejlődés elérkezett az *invariancia határára*, és a struktúrának szét kell robbania, hogy átadja a helyét a termelési viszonyok új invariáns struktúrájának, amely összeegyeztethető a termelőerők új struktúrájával. Következésképpen „az, ahogyan Marx a struktúrák közötti ellentmondás alapvető fogalmát elemzi, közvetlenül hozzákapcsolható a legmodernebb tudományos gyakorlatához”.³⁶ „Valamely ellentmondás megjelenése ilyenformán nem lenne egyéb, mint egy határ, egy küszöb megjelenése valamely struktúra invarianciájának feltételei számára. A határon túl a struktúrának meg kell változnia.”³⁷

Látjuk, mi a javasolt megoldás. Azt kérdeztük, hogy a dialektika — a fejlődés logikája — hogyan fordítható le lényegének elvesztése nélkül a strukturális konceptualizáció nyelvére, amely a változatlanság logikájának körébe látszik tartozni. Maurice Godelier válasza: hogy strukturálisan értelmezessük a diakroniát, szükséges és elégséges annak a tétélezése, hogy a dialektikus fejlődés nem magának a struktúrának a belsejéből ered, hanem abból, hogy megbomlik egy másik struktúrával való külső megfelelése, és hogy ez az eltolódás egy bizonyos ponton átlépi a két struktúra összeegyeztethetőségének határait. *A struktúra belső, de a fejlődés hajtóereje külső*. Így sikerült volna

³¹ *Uo.* 853. o.

³² M. Godelier: *Remarques...* 234. o.

³³ *Uo.* 235. o.

³⁴ M. Godelier: *Système...* 853. o.

³⁵ *Uo.*

³⁶ *Uo.* 857. o.

³⁷ *Uo.* 858. o.

összeegyeztetni egyfelől a *struktúra invarianciáját*, amit a szinkronia strukturális koncepciója követel, másfelől az *ugrásszerű fejlődést*, amit a diakronia dialektikus koncepciója követel. Ez a megoldás kétségkívül összhangban van a strukturalizmus leglényegesebb elveivel, különösen a szinkronikus és a diakronikus alapvető jellegű megkülönböztetésével, az előbbinek a másodikkal szembeni abszolút módszertani elsőbbségével, a struktúra specifikus invarianciájának tanával. *A legcsekélyebb mértékben sem követeli* a strukturális módszer módosítását abban az alakjában, ahogyan például Lévi-Strauss definiálja és gyakorolja. De vajon összeegyeztethető-e a marxista dialektika leglényegesebb elveivel is? Ezen a ponton áll vagy bukik a javasolt megoldás helytállása. Alaposabban kell szemügyre vennünk a dolgot: erre int maga az a tény, hogy Godelier szerint ezt a megoldást csak akkor tudjuk fogalmilag átfogni, ha „Marx műveit megszabadítjuk a bennük rejlő kétértelműségektől és a hamisításoktól”.³⁸

Mondjuk meg mindenekelőtt, hogy a javasolt megoldás egy alapvető pontban látszólag megegyezik magának Marxnak ismételt nyilatkozataival. Marx ugyanis sok helyütt mintha valóban úgy vélné, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás csak a fejlődésnek egy meghatározott szakaszában lép fel, s a forradalmi ugrás annak a következménye, hogy a fejlődés elérte összeegyeztethetőségük határát. Godelier a többi közt két helyet idéz a *Tőke* harmadik kötetéből. Más ilyen megfogalmazásokat is találhatunk, például az I. kötetnek a tőkés felhalmozás történelmi tendenciájáról szóló fejezetében. Hasonló megfogalmazásai Engelsnek is vannak, nevezetesen az *Anti-Dühring* harmadik részének igen fontos második fejezetében. De még egyszerűbben, nem elegendő-e arra a helyre hivatkozni, ahol Marx a legklasszikusabb formában fejti ki a történelmi materializmus elveit? „Fejlődésük bizonyos fokán a társadalom anyagi termelőerői ellentmondásba jutnak a meglévő termelési viszonyokkal... Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor társadalmi forradalom korszaka következik be.”³⁹ Úgy látszik tehát, hogy igenis maga a marxizmus ad alapot ahhoz, hogy az ellentmondás forradalmi – dialektikus – megoldásáégy invariáns struktúra szétrobbanásávalazonosítsuk, mely annak következtében áll be, hogy egy másik struktúrával való külső összeegyeztethetősége eljutott a végső határára.

Az osztályharcnak mint hajtóerőnek a szerepe

És mégis – hogy a legszembeötlőbb pontokon kezdjük –, a társadalmi alakulat fejlődésére vonatkozó dialektikus elemzést és strukturális elemzést csak úgy sikerült egybeolvasztani, hogy kiküszöböltek egy elemet, mégpedig egy elvileg és ténybelileg egyaránt annyira fontos, az elméleti és a gyakorlati marxizmusban egyaránt annyira középponti elemet, hogy véleményem szerint lehetetlen a kapott eredményt ténylegesen kielégítőnek tekinteni. Ez az elem – amelyet Godelier nemcsak elspórol a maga sémájában, hanem amelynek problémája megoldásához, még *elméleti helyét is el kell tüntetnie* – az *osztályharc előrehajtó szerepe a forradalmi átalakulásban*. Hiszen talán nem kell emlé-

³⁸ *Uo.* 864. o.

³⁹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához. Előszó*. In: *MEM* 13. köt. Bp. 1965. 6. o.

keztetni arra, hogy a marxizmus minden, csak nem *ökonómiai fatalizmus*. Kétségtelenül igaz, hogy a szocialista forradalomnak általános szabályként objektív előfeltételei vannak, amelyek végső soron a termelőerők előrehaladásától függenek, attól, hogy elérjenek egy bizonyos pontot, amikor már nem férnek meg tőkés burkukban; mert a marxizmus nem is valamiféle idealista voluntarizmus. A marxizmus azonban azt *is* mondja — elméletileg és gyakorlatilag egyaránt —, hogy bár az ellentmondás forradalmi megoldásának *objektív feltételei* vannak, *magá a megoldás* egyáltalán nem a termelőerők növekedésének automatikus eredménye, hanem a munkásosztály és szövetségesei forradalmi cselekvésének terméke, vagyis a magukban a termelési viszonyokban levő ellentmondás *belső* fejlődésének a terméke. S ezért egy dolog azt mondani, hogy egy belső ellentmondás megoldása *feltételez* bizonyos számú külső feltételt — s gondolom, ez helyes és fontos dolog. De más dolog azt mondani, hogy „a belső ellentmondás megoldása *nem* belső”, vagyis eltávolítani a dialektikából azt, amit Lenin az ellentmondás „önmozgásának” nevezett⁴⁰ — s ebben az esetben sem többet, sem kevesebbet, mint az osztályharcot —; s ezzel eleve ellentmondásba kerülünk a marxizmussal. Ilyen körülmények között figyelmesen újra meg kell vizsgálnunk a C) pontot, majd visszafelé haladva szükségképpen kénytelenek leszünk lépésről lépésre újra vizsgálni a B) és A) pontot is, végül magának az egész vállalkozásnak, vagyis a strukturális módszer és a dialektikus módszer összeillesztésének kiinduló elveit.

C) Amikor Marx a *Kiáltvány* egyik joggal leghíresebb helyén azt írja, hogy „... az ipar haladása, amelynek az akarat nélküli és ellenállásra képtelen hordozója a burzsoázia, a munkásoknak a konkurencia okozta elszigetelődése helyébe a munkásoknak a társulás révén létrejövő forradalmi egyesülését állítja”, s hogy ilyenformán a burzsoázia „saját sírásóját termeli”,⁴¹ egy teljességgel alapvető jelentőségű dolgot állít, amelyre később is minduntalan visszatér. Nevezetesen, hogy a termelőerők növekedése nem egyszerűen *kívülről* ütközik a termelési viszonyokba, hanem egyben *belülről* is módosítja őket, s egyszerre teremti meg a termelési viszonyok átalakításának külső feltételeit és az *osztály-antagonizmus immanens megoldásának belső feltételeit*. Ez a *kettős* tétel (ellentétben Godelier-nak egyoldalúan a külsőre alapozó tételével) alkotja az alapját a *Tőke mindazon* helyeinek, ahol Marx a tőkés társadalom összmozgásával foglalkozik, így a tőkés felhalmozás történelmi tendenciájáról szóló említett fejezetnek is. Marx itt kimutatja, hogy a kapitalizmus óriási méretekben váltja fel „a saját munkán nyugvó magántulajdont” „a tőkés magántulajdonnal”, „amely idegen... munka kizsákmányolásán nyugszik”, hogy „ez a kisajátítás maguknak a tőkés termelés benső törvényeinek játéka útján” megy végbe, amennyiben egyfelől folyik a tőkék centralizációja, másfelől „nő a nyomor, az elnyomás, a szolgaság, az elfajulás, a kizsákmányolás, de nő a mind nagyobbra duzzadó és magának a tőkés termelési folyamatnak a mechanizmusa által iskolázott, egyesített és megszervezett munkásosztály felháborodása is”; úgy hogy „a tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennél fogva a tőkés magántulajdon, az első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségszerűségével létrehozza saját tagadását.

⁴⁰ Lásd Lenin: *A dialektika kérdéséhez*. In: Lenin: *Filozófiai füzetek*. Bp. 1961. 347—348. o.

⁴¹ Marx — Engels: *A Kommunista Párt kiáltványa*. In: *MEM* 4. köt. 452. o.

Ez a tagadás tagadása.⁴² Ennél világosabban ki sem lehetne mutatni, hogy a tőkés termelési viszonyok egyáltalán nem pusztulnak el a termelőerők fejlődésével való egyszerű külső összeegyeztethetlenségük folytán, hanem, amint Engels írja egy helyen, „... a tőkés termelési mód azzal, hogy a népesség nagy többségét mindinkább átváltoztatja proletárokká, megteremti azt a hatalmat, mely e forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül”.⁴³ E termelési mód tehát *magában tartalmazza* a dialektikus megoldás belső rugóját, és ezt fejezi ki a tagadás tagadásának gondolata.

Amikor erről a témáról van szó, Marxnak ezt a passzusát semmiképpen sem lehet hallgatással mellőzni. És Godelier idézi is tanulmányában, de csak azért, hogy „Marx és Engels kétértelmű megfogalmazásainak” kategóriájába sorolja, hogy kijelentse, hogy ez Marx részéről „csak afféle metafora, szólásmód”.⁴⁴ Meg kell mondanom, hogy az a könnyedség, amellyel Godelier kijelenti, hogy itt csak Marx „kétértelműségeiből” eredő látszat-problémáról van szó, az én szememben nagy könnyelműség akkor, amikor valaki ilyen súlyos nehézséggel kerül szembe már munkahipotézisének felállításakor, annál is inkább, minthogy ezt a nehézséget nem valamilyen elszigetelt és kétes passzus támasztja, hanem a *Tőke* egyik központi jelentőségű fejezetének egész építménye, s egy olyan fejezeté, amely csak továbbfejleszt egy az egész érett marxizmuson – pontosan ugyanezeknek a kifejezéseknek az alakjában – vörös fonálként végighúzódo tételt, kezdve a *Filozófia nyomorúságán* és a *Kiáltványon*. Olyannyira, hogy ha egy ilyen passzus, mint a fenti, mindössze „szólásmód”, vagyis ha azt a tételt, amely szerint a termelési viszonyok belső ellentmondását – bár kétségtelenül a termelőerők színvonalának meghatározott objektív feltételei között – de végső soron mindenképpen az *osztályharc oldja meg a termelési viszonyokon belül*, ha ezt a tételt levegőbe beszélésnek kell tekinteni, akkor azt kell mondani, hogy az egész *Tőke*, úgy, ahogyan van, egyetlen hatalmas metafora. Mert – és ezt a mozzanatot szerintem a *Tőke* „strukturalista újraolvasásának” jelenlegi áramlata túlságosan gyakran lebecsüli, és talán éppen ebből kiindulva lehetne magyarázatot kapni elméleti antihumanizmusára – Marx elképzelése szerint az egész munkának, ha sikerült volna befejeznie, elméletileg és gyakorlatilag az osztályharcba kellett volna torkollnia. Pontosán erre hívja fel a figyelmet Engels is a III. kötet előszavában: Marx az utolsó fejezetben akarta tárgyalni „... az osztályok létevel szükségképpen adott osztályharcot, mint a kapitalista korszaknak a valóságban előttünk álló eredményét”.⁴⁵ Maga Marx, Engelsnek írt 1868 április 30-i igen fontos levelében, ahol a profitráta kérdésének szemszögéből ismerteti munkája egészének tervezetét, ezt így fejezi be: „... befejezésül az *osztályharc*, amelyben ez a folyamat feloldódik és az egész szemét megszűnik...”.⁴⁶ Nos, amennyiben – mint ez mindebből világosan következik – az osztályharc a *kifejlet*, akkor hogyan lehet azt állítani a *marxizmus álláspontján állva*, hogy a tőkés termelési viszonyok ellentmondása nem találja meg önmagában megoldásának döntő feltételeit?

⁴² Marx: *A tőke*. I. köt. MEM. 23. köt. Bp. 1967. 711–713. o.

⁴³ Engels: *Eugen Dühring ur tudomány-forradalmasítása*. In: MEM 20. köt. Bp. 1963. 275. o.

⁴⁴ M. Godelier: *Système* . . . 856. és 857. o.

⁴⁵ Lásd Marx: *A tőke*. III. köt. Szikra 1951. 15. o.

⁴⁶ Marx – Engels: *Válogatott levelek*. Szikra 1950. 241. o.

Dialektika és határ

Menjünk tovább. Nemcsak a termelési viszonyok belső ellentmondásának megoldása mutatkozik alapvetően belsőnek, hanem ráadásul, ha igaz is az, hogy ez a megoldás ugyanakkor a termelőerők fejlettsége által *feltételezett*, *nem kevésbé igaz ennek a fordítottja is* (és ebben a pillanatban máris kétségessé válik a „két struktúra”, a termelőerők és a termelési viszonyok „tökéletes különbözőségének”, egymásra való „visszavezethetetlenségének” posztulátuma). Godelier ugyanis, tételéhez ragaszkodva, nemcsak abban az értelemben hallgat az osztályharc szerepéről, amennyiben az osztályharcban oldódik meg a tőkés termelési viszonyok ellentmondása, hanem abban az értelemben is, hogy az osztályharc a másik, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás megoldásának is döntő feltétele. Azt olvassuk, hogy a termelőerők fejlődése a szocialista forradalom meghatározó feltétele. Ez persze nem helytelen, feltéve, ha figyelembe vesszük — ami alapvetően fontos — az osztályharc szerepével kapcsolatos fenti megjegyzést. Mindazonáltal ez csak a kérdés egyik fele. Mert a szocialista forradalom a maga részéről döntő feltételévé válik annak, hogy maguk a termelőerők felszabaduljanak. Erre utal Engels is az *Anti-Dühring* már idézett fejezetében, így foglalva össze a fejlődés utolsó szakaszát: „*Proletár forradalom*, az ellentmondások feloldása: a proletariátus megragadja a közhatalmat és e hatalom erejével a burzsoázia kezéből kisikló társadalmi termelési eszközöket köztulajdonná változtatja. Ezzel az aktussal megszabadítja a termelési eszközöket eddigi tőketulajdonságuktól és teljes szabadságot ad társadalmi jellegüknek az érvényrejutáshoz.”⁴⁷ Ilymódon a végigvitt osztályharc — melynek alapja vitathatatlanul a termelési viszonyok belső ellentmondása — úgy jelenik meg, mint *maga a feltétele* annak, hogy a termelőerők egy bizonyos *határon* túl továbbfejlődjenek.

Mi több: ez a *határ*, amelyből Godelier sémája lényegében afféle *deus ex machinát* csinál, korántsem valamilyen egyszerű, egyöntetű, változatlan mozzanat, amelyet elvontan determinálnának a „strukturális összeegyeztethetőség törvényei”, s főleg amelyet egyoldalúan rögzítene a termelőerők fejlettségi színvonala. A valóságban, ha igaz is az, hogy a *forradalmi töréspontot* tágabb értelemben a termelőerők növekedése determinálja, a maga konkrétságában elsősorban az osztályharc folyása rögzíti, vagyis éppen a termelési viszonyok belső ellentmondásának fejlődése. Így például Engels, szintén a már idézett fejezetben, miután rámutatott arra, hogy az osztályok megszüntetésének „a termelés fejlődésének egy olyan magas foka az előfeltétele,” amelyen a kapitalizmus „nemcsak feleslegessé, hanem . . . a fejlődés akadályává is lett”, mindjárt hozzá is tette: „Ezt a pontot most elértük.” A szocializmus lehetősége „. . . most először létezik, de *létezik*”.⁴⁸ Ezt több mint száz esztendővel ezelőtt írták le, vagyis a marxizmus megalapítói szemében — legalábbis az előrehaladott tőkés országokban — a termelőerők fejlődése már a XIX. század utolsó harmadában *elérte* azt a határt, amelyen a szocialista forradalom már *objektíve lehetséges*. Még inkább ez a helyzet a XX. század utolsó harmadában, s tekintettel a szocialista tábor fennállására és erejére, már nem is csak a legfejlettebb tőkésországokban. Mi akadályozta

⁴⁷ Engels: *id. mű.* 280. o.

⁴⁸ *Uo.* 277. és 278. o.

hát eddig jónéhány országban, hogy ez az objektív lehetőség történetileg realizálódik? Nem a termelőerők fejlettségének viszonylagos elégtelensége, hanem a forradalmi osztályerők koncentráltságának a konzervatív oldalhoz viszonyított elégtelensége. Godelier azt írja, hogy amíg a termelőerők megkívánt színvonalát el nem értük, „a termelési viszonyokon belüli osztályellentmondások „forrhatnak” ugyan, ebből azonban nem születik meg feltétlenül a megoldás”. De, korunkban a valóság, a kiáltó valóság ennek éppen a *fordítottja*: amíg az osztályharc el nem jut a forradalmi áttörésig, azok az ellentmondások, amelyeket a tőkés viszonyok táplálnak a termelőerőkön belül, „forrhatnak” ugyan, ebből azonban nem születik meg feltétlenül a megoldás. Godelier tétele azonban nemcsak elméletileg elfogadhatatlan, hanem gyakorlatilag is ártalmas, mert azt a veszélyt rejtj magában, hogy az ökonómiai fatalizmusból a politikai attentizmusba — a várakozás magatartásába — csap át, azaz sohanapjára halasztja el a forradalmi perspektívát. Vajon nem kelle-e ezzel kapcsolatban elgondolkodni azon, amit Lenin fejtett ki *Forradalmunkról* című írásában? Itt bírálja a kispolgárokat, akik azt, ami „... a döntő a marxizmusban, vagyis a marxizmus forradalmi dialektikáját, egyáltalán nem értették meg”. „A végletekig sablonos például az az érvelésük, amelyet a nyugat-európai szociáldemokrácia fejlődése idején szóról szóra bemagoltak, és amely abban áll, hogy mi nem értünk meg a szocializmusra, hogy a szocializmusnak nálunk — ahogy a közüünk való „tudós” urak mondani szokták — nincsenek meg az objektív gazdasági előfeltételei. És egyiküknek sem jut eszébe, hogy feltegye magának a kérdést: ... Ha a szocializmus megteremtéséhez meghatározott kulturális színvonalra van szükség (bár senki sem tudja megmondani, hogy milyen ez a meghatározott „kulturális színvonal”, mert ez a színvonal különböző mindegyik nyugat-európai államban), akkor miért nem szabad nekünk azzal kezdeni, hogy előbb forradalmi úton kivívjuk e meghatározott színvonal előfeltételeit, s *az után*, már a munkás-paraszthatalom és a szovjet rend alapján induljunk el utolérni a többi népet? ... Milyen könyvekben olvasta ön, hogy a történelem megszokott rendjének ilyen módosulásai megengedhetetlenek vagy lehetetlenek?”⁴⁹

Foglaljuk össze az eddigieket. Godelier, hogy kiküszöbölhesse a belső ellentmondás belső megoldásának a strukturális módszerrel összeegyeztethetetlen gondolatát, kijelenti, hogy a társadalmi osztályok közötti ellentmondás nem tartalmazza *magában* megoldásának döntő feltételeit, hanem csak *magán kívül* találhatja meg azokat a termelőerők növekedésében. De azzal, hogy ilyen módon helyes gondolatokat elszigetel és megmerevít, elveti azokat a szó szoros értelmében alapvető marxista tételeket, amelyek szerint az osztályharcnak döntő jellegű előrehajtó szerepe van mind a termelési viszonyok átalakításában, mind maguknak a termelőerőknek a felszabadításában, vagyis pontosan azokat a tételeket, amelyeknek értelmében a társadalmi ellentmondások megoldása alapvetően belső jellegű, még ha feltétlenül közreműködnek is benne külső determinációk. Most már látjuk, miért van *szüksége* arra, hogy előre kimondja a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás *nem-eredendő* jellegét: ez ugyanis nem lehet nála dialektikus belső ellentmondás; hanem csak „strukturák-közti ellentmondás”, amely csupán egy *külső határ* vonalán áll elő. De mi a helyzet ezzel a nem-eredendő jelleggel?

⁴⁹ Lenin: *Forradalmunkról* (*N. Szuhanov feljegyzéseivel kapcsolatban*). *Művei*. 33. köt. Szikra 1953. 476., 478., 479., és 480. o.

Eredendő ellentmondás, az ellentmondás eredete

B) Godelier ennek alátámasztására meglepő érveléssel hozakodik elő: azt, hogy ez az ellentmondás nem eredendő, írja, vagyis, hogy „nincs jelen a rendszer kezdetétől fogva”, az bizonyítja, hogy „eredetileg a tőkés termelési viszonyok nemhogy ellentmondának a termelőerők fejlődésének, hanem éppenséggel ösztönzik ezt és rohamosan hajtják előre”.⁵⁰ Ezzel szemben, amikor az ellentmondás „felforr”, előállhat „a szociális konfliktusok ciklikus újratermelődése, stagnálása”.⁵¹ Ez a felfogás mind a kapitalizmus fejlődését, mind a dialektikus ellentmondást illetően tarthatatlan. Godelier-t követve ugyanis azt kellene mondani, hogy minél jobban kifejlődik a kapitalizmussal a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás, annál inkább a stagnálás tendenciáját mutatják a termelőerők, és megfordítva, a kapitalizmus legkorábbi szakaszaiban a termelőerők fejlődése azért volt olyan lendületes, mert *nem voltak* ellentmondásban a tőkés termelési viszonyokkal. Márpedig mindkét állítás téves. Az állammonopolista kapitalizmusban, ahol a termelőerők jellege és a termelési viszonyok struktúrája közötti ellentmondás minden eddiginél jobban kiéleződik, a termelőerők egészben véve mégis gyors ütemben fejlődnek, sőt gyorsabban, mint más korokban, amikor pedig ez az ellentmondás sokkal kevésbé volt érett. S másfelől nem állja ki a kritikát az a gondolat sem, hogy a kapitalizmus fejlődésének első szakaszaiban nem volt semmiféle ellentmondás termelőerők és termelési viszonyok között. Valójában a termelőerők és a tőkés termelési viszonyok közötti viszony *kezdetől fogva ellentmondásos* volt, ami egyáltalán nem azt jelenti, hogy a kapitalizmus gátolja a termelőerők fejlődését, hanem hogy *ellentmondásos fejlődést* kényszerít rájuk. A *Tőkében* Marx *egész* elemzése pontosan annak bebizonyítására irányul, hogy a tőkés termelés *elvé* nem a termelőerők fejlesztése *önmagukért*, hanem az értéktöbblet termelése, a tőke értékesítése, hogy a kapitalizmus, mint azt már a *Filozófia nyomorúsága* is oly pompásan megfogalmazza, *ugyanazon viszonyok között egyszerre fejleszti és béklyózza a termelőerőket*.⁵² Amihez a *Tőke* hozzátéשי, hogy a kapitalizmus a termelési folyamat *technikáját* mindig csak azáltal fejleszti, hogy „egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrását: a földet és a munkát”.⁵³

Tény és való — már fentebb említettem —, hogy itt-ott olyan megfogalmazásokra is bukkanunk Marxnál és Engelsnél, amelyek mintha azt a gondolatot támogatnák, hogy az ellentmondás csak a kapitalizmus fejlettségének egy bizonyos fokán jelenik meg. Ezek azonban, ha nem tévedek, kivétel nélkül csak lerövidített megfogalmazások, amelyek előszavakban vagy összegező jellegű utószavakban szerepelnek, és amelyeket nem szabad elszakítani a teljesebb és tökéletesen világos elemzésektől. Így például Engels az *Anti-Dühring* már idézett fejezetének elején azt írja, hogy a nagyipar konfliktusba kerül „a maga teljesebb kialakulásával azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tőkés termelési mód beszorítva tartja”.⁵⁴ De ez csak a bevezető fejtegetés. Mit mutat a kifejtés a maga egészében? Azt, hogy „a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közti ellentmondás... eredeténél fogva immanens

⁵⁰ Maurice Godelier: *Système*... 847. o.

⁵¹ *Uo.* 853. o.

⁵² Marx: *A filozófia nyomorúsága. MEM.* 4. köt. 135. o.

⁵³ Marx: *A tőke* I. köt. Id. Kiad. 472. o.

⁵⁴ Engels: *id. mű.* 263. o.

ellentmondása a tőkés termelési módnak”,⁵⁵ hogy egyáltalán nem a nagyipar *teremt* meg az ellentmondást, hanem „kiáltó ellentétekké fejlesztette a tőkés termelési módban szunnyadó ellentmondásokat”,⁵⁶ hogy „...ebben az ellentmondásban, amely az új termelési módnak tőkés jellegét adja, *csirájában benne rejlik már a jelenkor egész összeütközése*”⁵⁷. Röviden, kimutatja, mint azt 1892 szeptember 22-i, Danielsonnak írott levelében is megállapítja, hogy „...a tőkés termelés, átmeneti gazdasági fázis lévén, tele van benső ellentmondásokkal, amelyek abban a mértékben fejlődnek ki és válnak nyilvánvalóvá, amelyben maga a tőkés termelés kifejlődik”.⁵⁸ Így tehát a tőkés termelési mód *immanens* ellentmondása igenis *eredendő* ellentmondás, de csak egy bizonyos fejlődési fokon mutatkozik meg *látható összeütközések* alakjában, és az említett lerövidítést megfogalmazásokban erről van szó. Godelier hibája itt először is az, hogy *nemlétezőnek* tételez egy olyan ellentmondást, amely csupán még nem nyilvánul meg *látható módon*. Ez a tévedés véleményem szerint rendkívül érdekes elméletileg éppen annak a tisztázása szempontjából, hogy valójában hogyan viszonylik egymáshoz a strukturális módszer és a dialektikus módszer. Ez az álláspont egyben annak a feltételezését is jelenti, mintha az *ellentmondás* egész egyszerűen a *fejlődés akadálya* lenne. Ez az ára annak, ha valaki hű akar maradni a strukturális módszer elveihez: az „ellentmondás” ekkor egyszerűen egy külső határba való beleütközés. Ezzel szemben a dialektikus felfogásban az ellentmondás nem valamiféle külső akadály, *hanem igenis a fejlődés belső hajtóereje*. Godelier, minthogy elvetette ezt az alapvető marxista tételt, kénytelen a nyilvánvaló tényekkel dacolva kijelenteni, hogy amikor a termelőerők fejlődnek, *elvileg nem lehetnek* ellentmondásban a termelési viszonyokkal, ahol pedig ez az ellentmondás napvilágra került, *többé nem lehet szó* a termelőerők fejlődéséről, Pontosan erre az elvileg téves nézetre utalt Lenin *A kapitalizmus fejlődése* c. munkájában is: „A termelés határtalan bővítésére irányuló törekvés és a fogyasztás korlátozottsága közötti ellentmondás — nem egyetlen ellentmondása a kapitalizmusnak, amely egyáltalán nem is lehet meg és nem fejlődhetik ellentmondások nélkül. A kapitalizmus ellentmondásai arról tanúskodnak, hogy a kapitalizmus történelmileg átmeneti jellegű, megmagyarázzák felbomlásának és egy magasabb formába való átalakulásának feltételeit és okait, — de egyáltalán nem zárják ki sem a kapitalizmus lehetőségét, sem haladó voltát a társadalmi gazdaság megelőző rendszereihez viszonyítva”.⁵⁹

A) Ezzel visszajutunk ahhoz, ami ennek a tételnek, a termelőerők és a termelési viszonyok közötti ellentmondás nem-eredendő jellegének logikai alapját alkotja, vagyis, mint láttuk, ahhoz a gondolathoz, amely szerint ez nem egy *strukturán belüli* ellentmondás, hanem *két struktúra viszonyával* függ össze — amely viszony ebben a pillanatban nyilván nem *egységként* van felfogva, hiszen akkor az ellentmondás belső típusú volna. Arról a gondolatról van itt szó, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok két „tökéletesen különböző” és „egymásra vissza nem vezethető” struktúrát jelentenek.⁶⁰ Nos, marxista nézőpontból ez a gondolat sem fogadható el. Igaz, hogy Marx

⁵⁵ Uo. 269. o.

⁵⁶ Uo. 260. o.

⁵⁷ Uo. 266. o.

⁵⁸ Marx — Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. Szikra, 1956. 316. o.

⁵⁹ Lenin: *A kapitalizmus fejlődése Oroszországban*. Szikra, 1949. 40. o.

⁶⁰ M. Godelier: *Système ...* 853. o.

sohasem azonosítja a termelőerőket és a termelési viszonyokat, hanem *valóban különbözőnek* tekinti őket, de *dialektikus értelemben* különbözőnek, vagyis *egy egységen belül, a termelési módon belül* különbözőnek. A történelmi materializmusnak ez a középponti fogalma, a termelési mód, gyakorlatilag nem fordul elő Godelier tanulmányában, és nagyon is érthető, miért: ebből a fogalomból ugyanis világosan kiderül, hogy Marx szemében a termelőerők és a termelési viszonyok, ez a két *különböző* valóság, *alapvetően egységet* alkotnak. „A társadalmi viszonyok szorosan összefüggnek a termelőerőkkel”⁶¹ — olvassuk már a *Filozófia nyomorúságában*. Márpedig ha *szorosan összefüggnek*, nem pedig *tökéletesen különbözők*, röviden, ha egységet alkotnak, ez csak azért lehet így, mert viszonyuk egy *belső dialektikából* fakad, mint azt Marx a *Bevezetésben* megjegyzi: „A termelőerő (termelési eszköz) és termelési viszony fogalmainak dialektikája olyan dialektika, melynek határai megállapítandók, és amely nem szünteti meg a reális különbséget.”⁶² Godelier beéri azzal a megállapítással, hogy ez „két struktúra” „tökéletesen különböző”, de figyelmen kívül hagyja mélyreható és sokoldalú kölcsönös áthatásukat. Kivált semmit sem mond arról, hogy a termelési *viszonyok* egyik oldala, a munkásosztály, egyben a legfőbb termelőerő. Márpedig ez döntő fontosságú, mert ez már egymaga kizárja, hogy minden további nélkül különválasszuk, sőt ellentétbe állítsuk — mint azt Godelier teszi — a tőkésosztály és a munkásosztály közötti belső ellentmondást, s a termelőerők és a termelési viszonyok közötti „külső” ellentmondást, hiszen ez elleplezné az osztályharc centrális mozgó szerepét. Elvégre Engels világosan rámutatott az *Anti-Dühringben*, hogy „... a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közötti ellentmondás a proletariátus és a burzsoázia ellentétéként kerül napvilágra”,⁶³ vagyis nemcsak mindkét ellentmondás belső jellegű, hanem még *át is hatják egymást*. Látjuk, hogy ha az egyes egységeken belüli ellentmondások dialektikáját felcseréljük a tökéletesen különböző struktúrák közötti külsőleges viszonyok elméletével, ez magának a történelmi materializmusnak az alapjait érinti; mert végső soron így az történik, hogy a termelőerők és a termelési viszonyok közötti szükségszerű összhang törvénye, az egész marxista társadalomtudomány sarkköve, többé nem a fejlődés legmélyebb belső szükségszerűségét fejezi ki, és nem határozza meg többé funkcionálisan, állandó jelleggel és belülről, a társadalom valamennyi többi ellentmondását; nem egyéb többé, mint a társadalmi viszonyok külsőleges és időszakosan működő kilövellésének mechanizmusa, amely a társadalmi viszonyok belső életétől idegen marad.⁶⁴

A strukturális módszer és a dialektikus módszer lényegbeli különbsége

Milyen ideiglenes mérleget tudunk hát felállítani? Godelier elméletileg igen nagy érdeklődésre számot tartó munkája arra irányult, hogy szuperponálja a strukturális módszert és a dialektikus módszert a történelmi materializmus területén abból a célból, hogy előállítsa a diakronia strukturális

⁶¹ Marx: *A filozófia nyomorúsága*. Id. kiad. 125. o.

⁶² Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 174. o.

⁶³ Engels: *id. mű* 267. o.

⁶⁴ Véleményem szerint ez az egész elemzés minden további nélkül Balibar igen hasonló nézeteire is érvényes. Lásd E. Balibar: *Lire le Capital*. Maspero, 1965. II. köt. különösen 291–324. o.

tudományát, más szóval a dialektika strukturális változatát. Am azt láttuk, hogy a vállalkozás olyan alapvető torzításokat és csonkításokat eredményezett a történelmi materializmusban, hogy strukturális kifejezéssel azt kellene mondani, hogy Godelier messze túllépte a történelmi materializmus *strukturájának invariancia-határát*: a történelmi materializmus minőségileg megváltozva került ki a munkából. Valamennyi alapfogalmán többé-kevébé *erőszakot követtek el*, sőt némelyiket ki is iktatták, például a termelési módnak vagy az osztályharc mozgató szerepének fogalmát. Ezért véleményem szerint a *dialektika strukturalizálásának* kísérlete minden kétséget kizárólag elméleti zsákutca. És ilyen körülmények között a strukturális módszer és a dialektikus módszer viszonyának kérdésében egy hipotézist máris eleve kizártnak kell tekintenünk, ti. azt, hogy a strukturális módszer *fuzionálhatna* a dialektikával, megtermékenyítve azt; a kettő között ugyanis *lényegbeli különbség* van. Hogy pontosan meghatározhassuk ezt a lényegbeli különbséget, elegendő a maguk összességében szemügyrre venni azokat a torzulásokat, amelyeket a strukturális művelet okozott a dialektikának. Elég könnyű összegezni őket: a dialektikus elmélet azt állítja, hogy az ellentmondás struktúrája nemcsak belsőleg változékony, hanem ez képezi a változás mozgató folyamatát, amelyből a fejlődés immanens szükségszerűsége fakad; ennek helyébe a strukturális változat egy magában véve invariáns struktúrát állít, ahol az ellentétek oldalak mozdulatlan komplementaritása helyettesíti a motor szerepét játszó ellentmondást, s az ugrásszerű mozgás forrását azokban a külső határookban véli felfedezni, amelyeken az adott struktúra hozzá képest külsőleges más struktúrákba ütközik. Mindent összevéve, a dialektika egész önmozgását vetik el, és még csak nem is annak az elvnek a következtében, amely a szinkronikusnak a diakronikussal szembeni *elsőbbségét* hirdeti, hanem legfőképpen azzal, hogy *szétválasztják* ezt a két szempontot, holott a dialektika alapja a struktúra és a folyamat *azonosítása*. És ezért „a diakrónia strukturális tudománya” pontosan azt szalasztja el, amit még kellene ragadni: *a fejlődés konkrét logikáját*. Minthogy a belső struktúrát nem folyamatszerűen fogják fel, a diakrónia és a szinkrónia legfeljebb külsőleg vonatkozik egymásra, de mélységesen idegen marad egymástól. A képeknek a valóság mozgását reprodukáló mozgóképszerű összefolyásától visszaesünk az állóképek szaggatott sorához. Elveszett a dialektika lelke.

Mielőtt levonnánk a fentiekből véleményem szerint adódó következtetéseket, szeretném megmutatni, hogy a dialektika strukturális változatának kidolgozására irányuló kísérlet általánosabb következményeket is eredményez, bizonyos összefüggő kihatásai vannak, amelyeket itt részletesen semmiképpen sem vizsgálhatunk (mindegyik maga is külön tanulmányt igényelne), amelyek azonban elméletileg nyilvánvalóan fontosak, mert még világosabban érzékeltetik a két módszer egymáshoz való viszonyának természetét.

1. Godelier a tanulmánya elején azzal igazolja a dialektika strukturális változatára irányuló munka jogosultságát, hogy, mint írja, mind Marx, mind a modern strukturalizmus „teljes mértékben elvet . . . minden olyan felfogást, amely valamely rendszer történeti vizsgálatának elsőbbséget ad strukturális vizsgálatával szemben”.⁶⁵ Ezzel egyetlen csapással véli megoldani azt a roppant kérdést, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a logikai szempont és a történeti szempont a *Tőke* módszerében és általában a marxista dialekti-

⁶⁵ M. Godelier: *Système* . . . 843. o.

kában. És úgy válaszolja meg, hogy az eredmény, még ha ma a strukturalizmus hatása alatt néhány marxista kutató elfogadja is, mindennek tekintetű, csak éppenséggel nem egy bebizonyított igazságnak. Godelier ezt a tételt már 1960-ban az *Économie et politique* c. folyóiratban közzétett cikkeiben is lefektette. Paul Boccara azóta tökéletesen helytálló módon válaszolta neki,⁶⁶ hogy amikor Marxnak a *Tőkében* alkalmazott módszerét úgy jellemezzük, hogy ott állítólag a logikai szempont alapvető elsőbbséget élvez a történeti szemponttal szemben, valójában éppen szembekerülünk Marxszal. Kétségtelen, hogy a *Tőkében* a kategóriák sorrendje távolról sem felel meg mindig a valóságos történeti sorrendnek, sőt nem egyszer éppen ennek fordítottja, valahányszor Marx a fogalmak és a formák belső összefüggését, a rendszer működését akarja felmutatni. Ebben az értelemben teljesen jogos és fontos is, hogy bíráljuk a dialektikus módszer mindennemű hisztoricista felfogását. Ezzel azonban végeredményben nem mondtuk egyebet, mint hogy a *Tőke* nem egy gazdaságtörténeti munka, a szó banális értelmében, hanem gazdaság-elméleti munka, s a benne érvényesülő dialektikának semmi köze valamiféle empirista kronológiához. Ezt elismerve, még fontosabb világosan látni nemcsak azt, hogy sok esetben — mint azt maga Marx is jelzi a *Bevezetésben*⁶⁷ — a legegyszerűbbtől a legbonyolultabb felé haladó absztrakt gondolkodás menete *meg is felelhet* a valóságos történeti folyamatnak, és effektíve megfelel neki; hanem azt is — és főleg azt —, hogy még ott is, ahol a *kifejtés sorrendjében* nem felel meg neki, az *elemzés elvében* mindig fennáll a megfelelés, mert az elemző gondolkodás lényege: napvilágra hozni a tartalom immanens ellentmondásait, és következőképpen fejlődésének belső szükségszerűségét. A *Tőke* alapvető eljárása nem az, hogy megmutatja a tőkés rendszer funkcionálását, hanem hogy megmutatja, hogy ez az ellentmondásos működés a kapitalizmus történetileg átmeneti jellegét bizonyítja, és elkerülhetetlenül vezet arra az osztályharcra, amely meg fogja szüntetni. És itt van a *történeti szempontnak az a valódi elsőbbsége*, amely a dialektikus módszert jellemzi, ellentétben a strukturális módszerrel: a dolgok logikai aspektusát igazán csak akkor értjük meg, ha egybeolvad a történeti aspektussal, amely tényleges alapját jelenti. E tekintetben nem árt újra meg újra elgondolkozni a *Tőke* második német kiadása előszavának ezen a mondatán: „Racionális alakjában (a dialektika. — L. S.) a polgárságnak és doktrinér szóloinak botránkozás és szörnyűség, mert a fennállónak pozitív megértésébe egyúttal tagadásának, szükségszerű pusztulásának megértését is belefoglalja, minden létrejött formát a mozgás folyamatában fog fel, tehát mulandó oldaláról is, semmi előtt meg nem hajlik, lényegét tekintve kritikus és forradalmár.”⁶⁸ *A valóságos mozgás, melynek minden formája mulandó*: azt hiszem, nyilvánvaló, hogy ebben a kivételesen mély megfogalmazásban, amely a struktúra és a folyamat valódi viszonyát jelzi, nagyszerű útmutatást találunk ahhoz, hogy felfedjük a strukturális módszer és a dialektikus módszer közötti valóságos viszonyt, nem úgy, hogy megpróbálkozunk a dialektika „strukturizálásával”, ami lehetetlen, hanem megmutatjuk a strukturális módszernek önnön „dialektizálása” útját, amely az elméleti szabatosság és egyben az autentikus forradalmiság útja.

⁶⁶ Paul Boccara: *Sur la dialectique matérialiste dans le „Capital” de Marx*. 1965. szépt. 133–134. sz. melléklet.

⁶⁷ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. Id. kiad. Lásd különösen 167–168. o.

⁶⁸ Marx: *A tőke*. I. köt. Id. Kiad. 20. o.

A marxizmus jelentőségéről

2. Godelier, hogy történetileg aláépítse a marxista dialektika strukturális revízióját, sok más követve szintén oda jut, hogy megkérdőjelezze a Hegel és Marx közötti viszonyra vonatkozó szilárdan kialakított koncepciót. Hegel, írja, az ellentétek azonosságának „hipotézisét azért találta ki”, hogy „bebizonyítsa, miszerint valamely struktúra belső ellentmondásának van belső megoldása”.⁶⁹ Ha tehát a marxista dialektika elveti ezt a belső megoldást és az ellentétek azonosságát, ebből nyilvánvaló, hogy nem lehet *semmi-féle közös vonása* a hegeli dialektikával. Ezért Godeliernek is szükségképpen meg kell kísérelnie leszámolni a hegeli dialektika „materialista talpára állításával” kapcsolatos híres marxi tétellel. Ez a „metafora”, írja, csupán „egy képtelen hipotézis”.⁷⁰ A nehézség csak az, hogy Marx állandóan hangoztatja ezt a „képtelen hipotézist”. Következésképpen nemcsak „a dogmatikus marxizmus tudománytalan habitusait”⁷¹ kell kétségbevonni, hanem *magának Marxnak a tisztánlátását is*.⁷² Itt egy döntő jelentőségű módszertani problémába ütközünk, amelyet rendkívül élesen vet fel Marxnak egy bizonyos fajta mai újra-olvasása. Nagy igazság, hogy Marxhoz való viszonyunk minden ízében kritikus kell hogy legyen, és meg kell mondanunk, hogy még nyilvánvalóan távról sem tettünk elget követelményeinek és távról sem merítettük ki lehetőségeit. Csakhogy a Marx életművéhez való kritikai viszony olyan, amelynek *csökkenten*ie kell az önkény szerepét betűjének és szellemnek megértésében, nem pedig olyan, amely *szabad folyást* enged az önkénynek. Márpedig, mint azt Godelier a tanulmány egyik igen tanulságos jegyzetében is elismeri, „nehezen képzelhető el, hogy Marx — aki a XIX. és a XX. század gondolkodói között egyedül volt képes felforgatni mind a filozófiai tudást, mind a tudományos tudás egyik területét — *teljes egészében* tévesen ítélte volna meg Hegelhez való saját viszonyát”.⁷³ Ez csakugyan nehezen képzelhető el. Ez azonban azt jelenti, hogy végre fel kellene ismerni: *önkéntes* a hegeli dialektika „materialista megfordításával” kapcsolatos probléma minden olyan „megoldása”, amely nem veszi tudomásul ezt a tételt, melyet Marx és Engels a legteljesebb tudatossággal *újra meg újra* leszögez, s melyet például Marx így fogalmazott meg 1868 márc. 6-i, Kugelmanak írott levelében: „Hegel dialektikája minden dialektika alapformája, de csak misztikus formájának lehántása *után*...”.⁷⁴ Marx álláspontja tökéletesen világos. Hegel felfedezte minden dialektika alapformáját, de úgy, hogy idealista módon a gondolat mozgásának *fogta fel*, s ezzel *deformálta* a valóságos mozgást. A marxi megfordítás először is azt jelenti, hogy a dialektikát, Hegellel ellentétben, *materialista* módon fogja fel, mint a valóságos mozgásnak a gondolkodásban való visszatükröződését. A dialektika *felfogásának* ezzel a megfordításával azonban mindjárt felvetődik a Hegel által felfedezett, de egyben misztifikált tartalom *kritikai számbavételének* problémája, amely voltaképpen a marxista tudományos dialektika *kidolgozásának* hosszantartó folyamatával olvad egybe. A marxista dialektika tehát termé-

⁶⁹ M. Godelier: *Système* . . . 854. o.

⁷⁰ *Uo.* 852. o.

⁷¹ *Uo.* 856. o.

⁷² Ez pl. J. Rancière-nek is általános tendenciája, vö. *Lire le Capital* I. köt. különösen 189—210. o.

⁷³ M. Godelier: *Système* . . . 856. o.

⁷⁴ Marx — Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. Id. kiad. 148. o.

szetesen nem egyszerűen a hegeli dialektika *tükörszerű fordítottja*, hanem azáltal jön létre, hogy *tudományosan visszájára fordítjuk azt az ideologikus nézőpontot*, amellyel maga Hegel a saját roppant felfedezését szemlélte, azt a felfedezést, amely a marxista dialektika magva, következképpen csírája. Csak így érthetjük meg a következő rendkívül figyelemreméltó tényt: az elmúlt száz esztendő alatt, Dühringtől Bernsteinen át *százszor és százszor* tették kérdéssé és tekintették képtelen hipotézisnek a hegeli dialektika materialista megfordítását; s ennek — mint ezt majd másutt alkalmam lesz kimutatni — *kivétel nélkül* mindannyiszor az volt a célja, hogy kérdéssé tegyék magának a marxista dialektika tartalmának ezt vagy azt az alapvető aspektusát. Ez szinte törvénye a marxizmus történetének, amelyen igen komolyan el kell gondolkodni. S vajon Godelier tanulmánya nem támasztja-e alá különös világossággal ezt a törvényt, amikor odáig megy állításaiban, hogy „a dialektikus módszer mint az ellentétek egységének *explicité kidolgozott elmélete* tudományosan még nem létezik”, sőt, hogy „semmiféle *a priori* biztosíték” nincs arra, hogy létre lehetne hozni valamilyen „egységesített és egységesítő dialektikát”?⁷⁵ Látjuk, hogy ha elszakítjuk a dialektikát hegeli származásától — ez az ára annak, hogy a strukturalista áramlatba kényszeríthessék —, nemcsak a tartalma változik meg, hanem még a létezése is kérdéssé válik.

3. A strukturális módszer és a dialektikus módszer állítólagos második közös alapelve az az elv, amely szerint a struktúra mindig valamilyen *rejtett* belső viszony, amely radikálisan a *látható* viszonyokon túl van.⁷⁶ Nos, strukturalista felfogásában ez az elv is azt vonja maga után, amit Godelier „járulékos következményeknek” nevez: ezek közül a legfontosabb az *elméleti antihumanizmus*. Azt írja ugyanis, hogy „a tőkés termelési viszonyok és a termelőerők meghatározott színvonala közötti történetileg determinált ellentmondásból nem lehet kiolvasni azt a filozófiai drámát, melynek jegyében az ember ‚valódi lényege’ fellázad a burzsoázia által a dolgozókra kényszerített ‚dehumanizált egzisztencia’ ellen”.⁷⁷ És ezért „a mindennapi gyakorlatban nem létezik . . . semmiféle *közvetlen* tapasztalat a dolgozónak a tőkés általi kizsákmányolásáról”.⁷⁸ Véleményem szerint ez az utóbbi — olyannyira vitatható — formula nagyon jól megvilágítja, hogyan függ össze a strukturális módszer az elméleti antihumanizmussal és mennyire ellentétes a marxista dialektikával. Az igaz, hogy a dolgozó *spontán tudata* még igen messze van attól, hogy magától kitermelje, tartalmazza a tőkés kizsákmányolás mechanizmusára vonatkozó *valódi tudást*; ez tapasztalati tény és olyan gondolat, amelyet Marx nem győzött hangsúlyozni. Éppen emiatt van szükség a munkásosztály forradalmi pártjára. Ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy ne léteznék az objektív kizsákmányolásra vonatkozó *közvetlen tapasztalat*; a kizsákmányolás emberi következményeit a dolgozók, ha nem is *értik* spontán módon, mégis *átélik*, s a *Tőke* a szó szoros értelmében teli van az átélt kihatásokra vonatkozó konkrét elemzésekkel. Ha Godelier tétele helyes lenne, felmerül a kérdés, miért tör ki feltartóztatlanul magán a tőkés társadalmon belül a munkásosztály harca. Ez is jól mutatja, hogy az elméleti antihumanizmus, az osztályharc mozgató szerepének tagadása és a strukturális módszer nem

⁷⁵ M. Godelier: *Systeme* . . . 856. o.

⁷⁶ *Uo.* 830. o.

⁷⁷ *Uo.* 851. o.

⁷⁸ *Uo.* 830. o.

véletlenül találkozik össze. Beh bizonyosodik, hogy az elméleti antihumanizmus a strukturális módszernek nemcsak valamiféle *ideologikus értelmezése*, hanem magának a strukturális *módszernek* és az általa meghatározott tudomány-felfogásnak egyenes következménye. Egyébként pontosan ezt írja maga Lévi-Strauss is: „Hitünk szerint a humán tudományok végső célja nem az ember konstituálása, hanem feloldása”.⁷⁹ És Michel Foucault kétségtelenül nem téved, amikor azt írja, hogy „a humanizmusnak és a dialektikus gondolkodásnak a sorsa össze van kötve”, ezzel szemben a strukturális módszerben kifejeződő analitikus ész „összeegyeztethetetlen a humanizmussal”.⁸⁰ De miért összeegyeztethetetlen? Véleményem szerint, ha egy ilyen kérdésre egyáltalán néhány sorban felelni lehet, a következőkért: a strukturális módszer azzal, hogy *szembeállítja* egymással a struktúrát és a folyamatot és így radikálisan különválasztja a történeti élményt és a mögötte meghúzódó, a tudomány által megkonstruált invariánsokat, a struktúrákat lényegében *dolgok* közötti viszonyokkal azonosítja és ezáltal az *ideologikus* tudat merőben felületi szférájába száműzi az eleven emberi viszonyokat. A leghatározottabban ez az értelme a *La pensée sauvage* utolsó fejezetének, ahol a szerző a történelem interiorizálható jelentését alapvetően illuzórikusnak tünteti fel. Kétségtelen, a marxizmus is azzal kezdi, hogy elválasztja az élményen alapuló ideológiától az objektív társadalmi viszonyokat, és ezáltal szembehelyezkedik a spekulatív humanizmussal. De a struktúrát a folyamattól nem választja el, hanem a dolgok közötti viszonyok mögött felfedezi *azokat a viszonyokat, amelyek között az emberek önmagukat termelik*, és így a *tudomány* szintjén leli meg ismét a történelemnek mint az *emberek történetének* az értelmét. Pontosán ezt mondja Engels a *Feuerbach*-ban: „... az elvont ember kultusza helyébe, amely magva volt Feuerbach új vallásának, a valóságos emberről és a valóságos ember történelmi fejlődéséről szóló tudománynak kellett lépnie”.⁸¹ Röviden, míg a marxizmus igenis tudományos humanizmus,⁸² egy strukturalista humanizmus gondolata elvi okokból elméleti képtelenségnek tűnik. És ilyen körülmények között, ha Roger Garaudy azt írja, hogy a strukturalizmus „a világ megragadásának egyik olyan módja”, amely a leginkább megfelel „egy új humanizmus kidolgozásának”,⁸³ nem nagyon látjuk, miféle *reális fogalmat* fedhet itt a humanizmus szó, sem azt, hogy csakugyan túljutunk-e itt a dolgok felszínén.

A strukturalista idealizmus

4. Meg kellene még vizsgálni, hogy ha a dialektika helyébe a strukturális módszert választják eszközül a történelmi materializmus problémáinak átgondolására, ez nemcsak az alappal kapcsolatos fogalmakat forgatja fel, hanem ugyanennél a belső logikánál fogva különös előszeretettel alap és felépítmény viszonyának marxista felfogását kezdi ki, a társadalmi alakulatok

⁷⁹ Lévi-Strauss: *La pensée sauvage* Plon, 1962. 326. o.

⁸⁰ Michel Foucault: *L'homme est-il mort?* *Arts* 38. sz. 1966. júni. 15–21. 8. o.

⁸¹ Engels: *Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. Marx–Engels: Vál. Műv. II. köt. Szikra 1949. 380–381. o.*

⁸² Lásd erre vonatkozólag Lucien Sève: *Psychologie et marxisme (La Nouvelle Critique* 1966 nov. 180. sz.), valamint az ugyanezen a címen a közeljövőben megjelenő munkát.

⁸³ Roger Garaudy: *Marrxisme du XX^e siècle*. Id. kiad. 82. o.

marxista tudományának alapelveit a maguk egészében. Tanulmányának végén maga Godelier is engedelmeskedik e belső logikának, amikor kijelenti, hogy „a struktúrák visszavezethetlenségének tétele nem korlátozódhat a gazdaságra”,⁸⁴ amikor megkérdőjelezi alap és felépítmény oksági kapcsolatát és a gazdaság meghatározó szerepének klasszikus koncepcióját. Kétségtelen azonban, hogy azok az elméleti következmények, amelyeket a strukturális módszernek a szóban forgó problémákra való alkalmazása a jelek szerint elkerülhetetlenül maga után von, sehol sem jelentkeznek erősebb nagyításban, mint Lucien Sebag *Marxizmus és strukturalizmus* c. könyvében,⁸⁵ Sebag „a Lévi-Strauss által kidolgozott strukturális elemzésből” indul ki⁸⁶ — ez utóbbit Marxnak a strukturalista szemszögből szigorúan újra-olvasott műveiben véli megtalálni —, és arra vállalkozik, hogy (különösképpen az ideológia-elmélet területén) kiépítsen egy „diakronikus strukturalizmust”.⁸⁷ De hogyan is fest az általa javasolt általános séma? Mindenekelőtt sohasem szabad elfelejteni, hogy „alapvetően lehetetlen létrehozni a diakroniát a szinkroniából”,⁸⁸ és ez abból következik, mint már láttuk, hogy a strukturális módszer a *struktúrában* sehol sem látja a *belső mozgó ellentmondást* — következésképpen el kell vetni az alap és felépítmény viszonyának bármiféle dialektikus koncepcióját, „zárójelbe kell tenni azokat az oksági kapcsolatokat”,⁸⁹ amelyeket a társadalmi valóság szintjei között feltételezünk. Mi több: „alap és felépítmény megkülönböztetése eltűnik, mert mind a gazdasági, társadalmi, politikai viszonyok, mind a róluk valamely meghatározott társadalomban számot adó elméletek egyaránt a szellem termékei”.⁹⁰ Röviden, a dialektika elvetésének szükségszerű következménye, a struktúrák autonómmá tétele odavezet, hogy elvetik az egész történelmi materializmus alapját, a „tudatnak a társadalmi élet általi” meghatározottságát. „Ekkor világos, írja Sebag, milyen értelemben tehet ismét szert egy viszonylagos értelemre az alap fogalma: mindig a szellem határáról van szó, arról, ami a társadalom működésének egy bizonyos szintjére nem vezethető vissza”.⁹¹ „Következésképpen semmi sem tartozik reálisan az alaphoz, hacsak nem a szellem döntése folytán”,⁹² s az ideológiákat, amelyeket egyáltalán nem az alap határoz meg végső soron, úgy kell felfognunk „mint az emberi szellemre sajátosan jellemző bizonyos számú műveletnek különböző szinteken történő megannyi realizációját”.⁹³ Ilyen körülmények között a marxizmus nyilvánvalóan elveszíti mindennemű tudományos jellegét, s maga is csak „a szó legalaposabb, legkorlátoltabb értelmében vett ideológia lesz”.⁹⁴

Jól látjuk, hogy a strukturális módszernek nemcsak az a következménye, hogy a szinkronikusnak és a diakronikusnak minden áron való szétválasztásához és a struktúrák benső invarianciájához ragaszkodva elutasítja a *dialektikát*, hanem ezenkívül annak következtében, hogy a külső összefüggéseket

⁸⁴ M. Godelier: *Système* ... 859. o.

⁸⁵ Lucien Sebag: *Marxisme et structuralisme*. Payot, 1964.

⁸⁶ *Uo.* 126. o.

⁸⁷ *Uo.* 143. o.

⁸⁸ *Uo.* 176. o.

⁸⁹ *Uo.* 113. o.

⁹⁰ *Uo.* 170. o.

⁹¹ *Uo.* 189. o.

⁹² *Uo.* 190. o.

⁹³ *Uo.* 126. o.

⁹⁴ Lásd *La Quinzaine littéraire* 1967. jún. 1–15. 23. o.

és a határokat mereven szembeállítja az ellentétek belső egységével és az ellentmondások kölcsönös áthatásával, hogy autonómmá teszi és ezáltal lényegileg metafizikai entitásokká változtatja a struktúrákat, magának a *materializmusnak* is kiteszi a szűrét. És kétségkívül sokkal nagyobb kritikai éberséggel kellene megvizsgálni ebből a szempontból, mint ahogyan azt eddig a marxisták tették, Lévi-Straussnak azt a döntő jelentőségű tételét, amelynek értelmében az általa *társadalmi tudományoknak* és *humán tudományoknak* nevezett diszciplínák alapvető dichotómiát képeznek. Kiindulva ugyanis abból, hogy „határozatlansági reláció van struktúra és folyamat között: az egyiket csak úgy ragadhatjuk meg, ha figyelmen kívül hagyjuk a másikat”,⁹⁵ általános osztályozást javasol, amelyben „az egyik oldalon állnak a jogi stúdiumok, a közgazdasági és politikai tudományok s a szociológia és a szociálpszichológia bizonyos ágai” — ezek alkotnák a társadalmi tudományok csoportját —, a másikon pedig az ún. humán tudományok, nevezetesen „az őstörténet, az archeológia és a történelem, az antropológia, a nyelvtudomány, a filozófia, a logika, a pszichológia”.⁹⁶ A társadalmi tudományok, például a politikai gazdaságtan, úgy mond, „a gyakorlati beavatkozás szemszögéből” vetik fel elsősorban a problémákat, de elméleti horderejük alig van; ezzel szemben a humán tudományok, amelyek a strukturális módszer legsajátabb terepét alkotják, „az igazi alap kutatás” és a tudományos szabadság szférájához tartoznak, de „ez a szigor szükségképpen azzal jár, hogy distanciáljuk magunkat a cselekvéstől”.⁹⁷ Ennek a dichotómiának a felállítását a marxizmus által végrehajtott egész szellemi forradalmat húzza át egyetlen tollvonással. A politikai gazdaságtant a pragmatizmus színvonalára szállítják le, s újra radikálisan elkülönítik mind a történelemtől, mind a filozófiától. Az ember ismét idegenné válik a termelési viszonyokkal szemben, s a „humán tudományok” — abban a strukturalista változatban, amely csupán a francia szociológiai idealizmus régi hagyományát modernizálja — békében kijelenthetik, hogy az emberi szellem egyetlen törvényei irányítják a világot.

*

Ebből a tanulmányból véleményem szerint világosan folynak részint bizonyos *általános következtetések*, részint bizonyos *kutatási irányok*, amelyekkel kapcsolatban *munkahipotéziseket* szeretnék megfogalmazni.

1. Az eredetileg feltett kérdés — amely jelen írásunk tárgyát képezte — az volt, hogyan határozható meg a strukturális módszer és a dialektikus módszer elméleti illeszkedése. Enélkül ugyanis a strukturalizmus feltételezhető pozitív tartalmának *marxista* elsajátítása valójában merőben eklektikus jelszónak tűnik, amely a gyakorlatban vagy teljesen formális marad, vagy tudományos baklövéseket eredményez. A strukturális módszer ma fennen hirdeti, hogy egész sor humán tudomány legmodernebb fejleményei hozták létre és egyben igazolták is helyességét. Csakhogy egy szomszédos területen, ha ugyan nem a saját területén, egy másik módszerrel is találkozunk, amely kiállta már a próbát, s amelynek tudományos érvényessége szembeötlő: a

⁹⁵ Lévi-Strauss: *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines*. *Aletheia* 4. sz. 1966 máj. 205. o.

⁹⁶ *Uo.* 208. o.

⁹⁷ *Uo.* 209. o.

dialektikus módszerrel. Ilymódon a kettő elméleti illeszkedésének problémáját semmiképpen sem lehet megkerülni. Vajon elegendő *lényegi rokonság* van-e a két módszer között ahhoz, hogy egyetlen, még helytállóbb és még nagyobb horderejű módszerrel olvadjanak össze? Ezzel a reménnyel kecsgetteti magát néhány marxista és nem marxista teoretikus, amikor a diakrónia strukturális elméletét, a strukturalizált dialektikát keresi. Véleményem szerint azonban egy olyan fogalmilag jól kidolgozott és jól vezetett kísérletnek, mint amilyen a Godelier-é, a negatív mérlege semmi kétséget nem hagy afelől, hogy ez a reménység illúzió alapul. A strukturális módszer és a dialektikus módszer között bizonyos döntő pontokon lényegi *ellentét* van. Természetesen nem azért, mintha a dialektikus módszer elvetné a struktúra fogalmát; hanem azért, mert összeegyeztethetetlen az a mód, ahogyan a strukturalizmus és ahogyan a dialektika ezt a fogalmat értelmezi és ahogyan alkalmazza. A dialektikus módszer szemében a struktúra — amely a maga viszonylagos stabilitása mögött csupán a folyamat átmeneti alakja — a belső mozgó ellentmondás formájában önmagában tartalmazza önnön átalakulásának szükségszerűségét. Ezzel szemben a strukturális módszer szemében — minthogy a szinkroniát szigorúan megkülönbözteti a diakroniától — a struktúra magában véve invariáns, és átalakulása csak akkor lesz szükséges, amikor külső határokba ütközik. Ennek alapján *tévedés nélkül megállapíthatjuk* a strukturális módszernek a dialektikus módszerhez való viszonyát: a strukturális módszer a dialektikus logikán innen van, azon a területen, amelyet Hegel és a marxizmus klasszikusai a metafizikus gondolkodásnak neveztek, vagyis *a merev kategóriákkal dolgozó gondolkodás területén*.

A strukturális módszer értéke és határai

Tagadni kellene hát tudományos érvényességét? Ezzel egy, az alapokat érintő hibát követnénk el. Nemcsak azért, mert nap mint nap számos marxista és nem marxista kutató tapasztalja különféle tudományokban és bizonyos típusú tárgyakon helytálló voltát és használhatóságát bizonyos határok között, és mert elméleti megfontolásokból a priori *levezetni* egy ilyen alátámasztott *tény* lehetetlenségét mélységesen nem marxista eljárás lenne. Hanem még inkább azért, mert ebben az esetben a dialektikus és a nem dialektikus gondolkodás egymáshoz való viszonyának *alapjában hibás* felfogásából indulnánk ki. Marx és Engels sohasem állította, hogy a dialektikus logika *semmissé teszi* a formális logikát, hanem csak azt, hogy a dialektika „...a legfontosabb gondolkodási forma...”, mert az egyetlen megfelelő elméleti eszköz a „...fejlődési folyamatokhoz, a nagyban és egészben való összefüggésekhez, az egyik vizsgálati területről a másikra való átmenetekhez”.⁹⁸ Ez azonban nem akadályozza meg, hogy a nem dialektikus logika — „mintegy a logika alsóbb matematikája”⁹⁹ — érvényes maradjon akkor, amikor a tárgyakat fejlődési folyamatokon, nagyban és egészben való összefüggéseiken, más tárgyakra való átmenetükön *innen* akarjuk vizsgálni. Mi több: súlyos hiba volna azt hinni, hogy a dialektikus logika megszületése óta a nem dialektikus logika *ne fejlődhetnék* többé. Ellenkezőleg, a tények azt mutatták, hogy — bizo-

⁹⁸ Engels: *A természet dialektikája*. MEM. 20. köt. 343. o.

⁹⁹ Uo. 481. o.

nyos mértékig váratlan okokból és váratlan utakon-módokon — a belső konfigurációk, a létrejött formák, a zárt rendszerek és a stabil funkciók nem dialektikus logikája sikerrel fejlődött tovább olyan tudományos területeken, ahol a dialektikus effektus első megközelítésben elhanyagolhatónak tekinthető, vagyis ahol abszurdítás nélkül elvonatkozathatunk mindattól, ami magán a struktúrán belül elkerülhetetlen minőségi változásokat jelez az összefüggések és a fejlődés csomópontjain. Szerintem a strukturális módszer úgy jellemezhető, mint a dialektikus ellentmondások csomópontközi szegmentumainak rendkívül fejlett nem dialektikus logikája, amikor is ezeket a szegmentumokat leegyszerűsítő módon invariáns rendszereknek tekintjük. Ebben az értelemben a marxisták eklekticizmus nélkül elismerhetik a strukturális módszer érvényességét a dialektikus módszer mellett. Am azok a problémák, amelyeket az előbbi szükségszerűen felvet, csak a másodikban lelik megoldásukat.

Az itt javasolt megoldás tehát pontosan a fordítottja annak, amit Lévi-Strauss ajánl a *La pensée sauvage* utolsó fejezetében. Miután kijelenti magáról, hogy „marxista orientációjú”, kifejti, hogy a dialektikus ész „egy örökösen megtoldott és tökéletesített palló, melyet az analitikus ész vet át egy szakadékon, melynek túlsó partját nem látja, csak tudja, hogy létezik, még ha szakadatlanul távolodik is. Ilyenformán a dialektikus ész kifejezés azokat az örökös erőfeszítéseket jelenti, melyeket az analitikus észnek kell tennie, hogy megreformálja magát, ha számot akar adni a nyelvről, a gondolkodásról és a társadalomról; s a kétfajta ész megkülönböztetése szerintem kizárólag az analitikus ész az élet megértésétől elválasztó távolságon alapul.”¹⁰⁰ Ebben a felfogásban a dialektikus ész távolról sem a tudomány leggazdagabb és legmélyebb formája, hanem csak előőrse az igazán szabatos gondolkodásnak, a nem dialektikus gondolkodásnak: „A dialektikus ész szerepe az, hogy birtokába juttat a humán tudományoknak egy olyan valóságot, amelyet csakis ő tud szállítani, de a tulajdonképpeni tudományos erőfeszítés abban áll, hogy ezt a valóságot felbontsa, majd egy más síkon újrakomponálja.”¹⁰¹ Ily módon „a dialektikus ész nem adhat számot sem önmagáról, sem az analitikus észről”.¹⁰² Következésképpen az analitikus ész bizonyul alapvetőnek. Ez a felfogás hiába mondja magáról, hogy „marxista orientációjú”, a valóságban hátat fordít a marxizmusnak. Úgy tesz, mintha Hegel és Marx nem létezett volna, ráadásul éppen egy olyan pillanatban, amikor a strukturális módszer a valóságban egyre kevésbé oldhatja meg saját problémáit, ha nem veszi igénybe Hegel és Marx tanítását. Mert a dolog így áll: miközben a strukturalista ideológia hangosabb, mint valaha, a tudomány területén, például a nyelvészetben — természetesen korántsem oly lármásan — feltartóztat-hatatlanul nyomul előre a strukturális posztulátumok válsága, különösen a szinkronia és diakronia dichotómiájának és a struktúra benső invarianciájának válsága. Ezt a válságot elvileg nem nehéz megérteni. Mert ha igaz az, hogy valamely valóságot bizonyos határok között lehet úgy tanulmányozni, hogy a dialektikus effektust elhanyagolhatónak tételezzük, minél inkább fejlődik egy tudomány, mélyítve tárgyát és tágítva látókörét, annál inkább beleütközik mindkét irányban a dialektika elháríthatatlan igazságába: mindenütt szükségessé válik, hogy felfedezzük a struktúra mögött a folyamatot és az

¹⁰⁰ Lévi-Strauss: *La pensée sauvage*. 325. és 326. o.

¹⁰¹ *Uo.* 331. o.

¹⁰² *Uo.* 335. o.

ellentmondások megkülönböztetésén túl kölcsönös áthatásukat. Ekkor kezdődik meg azoknak az állandóan újrajelentkező és állandóan kudarcot valló erőfeszítéseknek a periódusa, amelyek segítségével a nem dialektikus gondolkodás keretei között akarnak módot találni a fejlődés és az átmenetek értelmezésére. Mint azonban Godelier próbálkozása is tanúsítja, nem lehet a strukturális módszert a kölcsönös összefüggések és a fejlődés logikájává általánosítani, és elspórolni a dialektikát. Véleményem szerint pontosan ez a pont, ez a lehetetlenség az, ahol a *strukturális ideológia* benne gyökerezik a strukturális módszerben, ahogyan az idealista metafizika is mindig abból a próbálkozásból ered, hogy merev és elkülönített kategóriákban gondolják el a világot. Úgy látom tehát, hogy a marxisták ebben a rendkívül nagyjelentőségű szellemi konstellációban felelősek azért, hogy világosan felmutassák a strukturális módszer természetét és határait, kezdődő és óhatatlanul tovább bontakozó válságának mélyen rejlő okait, és mindenekelőtt megmutassák a válság leküzdésének útját, vagyis a dialektikához vezető utat.

2. Véleményem szerint a fentieket egyértelműen alátámasztja, ha szemügyre vesszük a strukturális módszer és a strukturális eszmék *történetét* (ez fontos stúdium, amelyen tovább kellene dolgozni). Persze, ha hiszünk a strukturális nézőpontok apologetáinak, a strukturális módszer és az analitikus ész a legmodernebb tudományok újdonságai terméke lenne, amelyek létrejöttével a dialektikus gondolkodás végérvényesen visszautaltatik szülőhelyére, a XIX. századba. Ez a tetszetős kép azonban egy pillanatig sem állja ki a kritikát. Abban a pillanatban ugyanis, amikor — ebben maguknak a strukturális eszméknek a kifejezett útmutatásait követve — visszamegyünk Lévi-Strausstól Mauss-hoz és Jakobson-hoz, Foucault-tól Dumézilhez és Cassirerhez, vagy egy párhuzamos vágányon Piaget-től Arnold Reymond-hoz, észre vesszük, hogy a strukturális eszmék keletkezésének döntő korszaka még előbb volt, a XIX. és a XX. század kezdetén, akkor, amikor megszületett de Saussure *Bevezetés az általános nyelvészetbe* c. munkája (1906–1911), amikor megjelentek a német történeti-kulturális etnológiai iskola cikkei (Gräbner és Ankermann, 1905) és a würzburgi iskola munkái, amikor megszületett a Gestalt-elmélet (1890–1900), valamint a husserli fenomenológia (*Logische Untersuchungen*, 1900) — vagyis a strukturális eszmék forrásai olyan korban keresendők, olyan gondolati áramlatokban és olyan embereknél, amelyek, illetve akik egyáltalán nem tették magukévá nemcsak a marxista, de még a hegeli dialektikát sem, ha ugyan egyáltalán tudomásul vették vagy ismerték a dialektika pusztá létezését. Ha nem akarjuk elkövetni azt a súlyos hibát, hogy az eszmék anyakönyvi születési évét összetévesztjük azzal az időponttal, amikor történetileg hatni kezdenek, habozás nélkül állíthatjuk, hogy a strukturális eszmék születésének ideje (1900–1920) jóval megelőzi a dialektikus gondolkodás fellépését, mert az csak 1930 táján kezd széles körű hallgatóságra találni.

Igen sematikus nagyjából a következőképpen folytak le a dolgok. A XIX. század végén és a XX. század elején számos országban bekövetkezik az *evolucionizmus válsága*: az evolucionizmus egyfelől túlságosan „előrehaladott” ideológiailag a polgári gondolkodás számára, s ez metafizikus és konzervatív talajon veszi fel ellene a harcot, és másfelől, ezzel egyidejűleg, tudományosan túlságosan sekélyes ahhoz, hogy megfeleljen a tudás egyre precízebb követelményeinek. Ez a válság két ellentétes irányban fejlődik: egyrészt a lapos evolucionizmusról áttérnek az *evolúció dialektikus felfogására*, s ez az

irány lényegében a marxizmus modern hatásába torkollik; másrészt *magát az evolucionista perspektívát* vetik el, hogy áttérjenek az arisztotelizmusra, nevezetesen a neotomizmuson át, de még inkább a szó tág értelmében vett neokantianizmusra, majd később a husserli fenomenológiára. Azt hiszem, nyugodtan tekinthetjük szellemességnél jóval többnek azt, hogy Michel Foucault nemrég — igen szimptomatikusan Cassirernek egy könyvét méltatva — így írt: „Mindnyájan neokantiánusok vagyunk.”¹⁰³ Ilyenformán a strukturalista gondolati áramlat, amelyet már a kezdet kezdetén, több mint ötven esztendeje, az empirizmusnak, a hisztoricizmusnak és a pszichologizmusnak a kritikája, továbbá a logikainak és a történetinek a különválasztása jellemzett, tulajdonképpen, eszme-történeti szempontból, *dialektika előtti* áramlat. Az a körülmény, hogy a mai Franciaországban egyre többen foglalkoznak a strukturális és a dialektikus módszer összeolvasztásával, genetikus strukturalizmussal, a diakrónia strukturális elméletével, részint a marxizmus növekvő befolyásának a jele, részint azt mutatja, hogy a tudomány leküzdhetetlen szükségét érzi annak, hogy túllépje a nem dialektikus gondolkodás határait. Ám teljesen érthető az is, hogy mélyen rejlő történeti okokból a dialektika strukturalista értelemben történő revíziója óriási lépést jelentene hátrafelé. Ha engednék ennek a törekvésnek a szűkkeblűség elvetése nevében, valójában elzárkóznánk az igazán modern gondolkodás alapvető vívmányai elől.

A marxizmus gazdagításáról

3. De ha azt akarjuk, hogy a dialektika *konkrétan* meg tudja mutatni azt az utat, amelyen haladva megoldhatók a strukturális módszer számára — és e módszer által — felvetett problémák, ehhez nem elegendő semmiféle általános proklamáció és az alapelvek hangoztatása, de még az a magában véve üres kijelentés sem, hogy a dialektikának szüntelenül gazdagodnia kell. Minden kérdésnek, amelyet a strukturális módszer a maga nyelven felvet, a dialektika területén — és a dialektika saját konceptualizációjában — megfelelő egy homológ probléma, amelyet pontosan ki kell dolgozni, és amellyel kapcsolatban esetleg új hipotéziseket kell felállítani. Még azt a kérdést is megpendíthetjük, hogy vajon a strukturális módszer ma annyira megerősödött visszhangjában és követőinek sokszor határozottan dialektika-ellenes útkeresésében nem játszik-e közre a marxista dialektika filozófiai kidolgozásával kapcsolatos munka elégtelensége, vagyis az, hogy precíz tudományos kérdésekre nem adunk elég konkrét dialektikus válaszokat. E tekintetben ma a legvégzetesebb tévedés lenne — még ha a felületes szemlélet számára ez a dogmatizmus elleni fellépésnek tűnhetnék is — az, ha szem elől tévesztjük a filozófiai gondolkodás sajátzerűségét és szabatosági követelményeit, vagyis gyakorlatilag a filozófia cserben hagyására készítjük a filozófusokat, s ezzel a tudományokat a pozitívizmus, „a legrosszabb filozófia legrosszabb vulgarizált maradványainak” prédájául szolgáltatjuk ki, miközben maga a mélyen járó filozófiai kutatás Patyomkin-falak mögött vegetálna.

A *dialektika problémái* közül, melyeket a strukturalizmus problémáin való gondolkodás a legkézzelfoghatóbban a kutatás napirendjére tűz, szerintem a következők a legfontosabbak:

¹⁰³ Lásd *La Quinzaine littéraire* 8. sz. 1966 júl. 1. 3. o.

a) az ellentmondás *csomópontközi szegmentumai*, azok a dialektikus „mechanizmusok”, amelyek révén az ellentmondás — *miközben érlelődik* — önmaga körül forog és ciklikusan újratermeli magát. A kapitalizmus időszakos gazdasági válsága nem ugyanaz, mint a szocialista forradalom, mindazonáltal az előbbi (a *működés* válsága) jelzi az utóbbinak (a *megoldási* válságnak) elkerülhetetlenségét. Azt hiszem világos, hogy ez nem más, mint a (vagy egyik) dialektikus formája annak a problémának, amely úgy szól, hogy a struktúra *invariáns, stabil, valószínűleg stabil* (az ellentmondás *szükségképpen* újratermeli magát, amíg meg nem oldódik), de ez a körülmény egyben azt is bizonyítja, hogy *fejlődése* belsőleg szükségszerű (az ellentmondás érlelődik, éppen azért, mert szakadatlanul *újratermeli* magát);

b) a *nem-antagonisztikus ellentmondások*, melyek olyanok, hogy az ellentétek egyikének fejlődése nem feltételezi a másiknak a megszüntetését, hanem csak az attól való elkülönülést, és az *ellentétek harca együttműködésük* alakját is öltheti, mint azt Engels is megjegyzi az *Anti-Dühringben*. Azt hiszem világos, hogy ez nem más, mint egyik fontos dialektikus formája — és talán megoldása — annak a strukturális problémának, melynek neve az *ellentétek* (látványosan nem-dialektikus) *komplementaritása*, és annak az igen általános problémának is, amelyet Croce a „különbözőknek”, az „egyszerűen eltérő” dolgoknak nevezett, melyek között állítólag nincs ellentmondás — ami dialektikus szempontból nem más, mint a *különbségnek* és az ellentétek *harcának* szűk szemlélete;

c) a *struktúrák közötti összefüggés*, a *belső viszonyok* és *külső viszonyok* különbsége, amelyet a strukturalizmus a dolog tendenciáját tekintve megméri, az abszolútumig fokoz, míg a dialektika, egész szellemében, azt mutatja ki, hogy egyfelől a belső ellentétekre hasad, másfelől a külső szakadatlanul interiorizálódik a fejlődőben levő egységekben. Vajon csakugyan beszélhetünk-e a marxista dialektika szemszögéből „*külső*” ellentmondásokról? Ezzel párhuzamosan itt van a *strukturális okság* problémája, amely nem a mechanikus okság, sem nem az expresszív megfelelés, sem nem az izomorfizmus, hanem szerintem a *funkcionális determináció*, amely viszont az ellentmondások kölcsönös áthatását feltételezi;

d) és természetesen itt vannak az *ismeretelméleti* problémák, különösen az a kérdés, hogy hogyan viszonylik egymáshoz a logikai és a történeti szempont (ezt fentebb érintettük), továbbá a *modellnek*, ennek az episztemológiai fogalomnak a kérdése, amelyet több oldalról minden áron el akarnak fogadtatni velünk, sőt azt kívánják, hogy cseréljük fel vele a *visszatükrözés* fogalmát, amelyben — szerintem tévesen — minduntalan azt kifogásolják, hogy szem elől téveszti „a megismerés aktív oldalát” (ez a fogalom pedig mindenemű *materialista* koncepciónak sarkköve marad ezen a területen).

4. Végezetül még egy szót a *marxizmus gazdagításának* általánosabb kérdéséről, arról, hogy ez mit jelent és mit követel meg. Először is rá kell mutatni e kifejezés *gazdag kétértelműségére*: a marxizmus gazdagításáról beszélni annyit, mint azt mondani, hogy marxizmus egyszerre tárgya és alanya a gazdagodásnak.¹⁰⁴ Azzal gazdagodunk, ami nem mi vagyunk, de csak annyit-

¹⁰⁴ A francia „enrichissement” — mint az indo-európai nyelvekben általában minden olyan elvont fogalom, amelynek a magyarban — és és végű főnév felel meg — egyszerre jelenti azt, hogy „gazdagítás” és „gazdagodás”; az indo-európai nyelveknek ezek a fogalmat jelentő főnevei nem ismerik a külön cselekvő és szenvedő alakot. — *Ford*.

ban, amennyiben csakugyan a magunkévá tesszük — s ez egyben két olyan lehetőséget is definiál, amelyek révén szegényíthetjük magunkat, s amelyek talán nem is olyan ellentétesek, amilyennek első pillantásra látszanak. Így ha figyelmesen olvassuk Lévi-Straussst és művein el is gondolkodunk — még ha végül elvileg negatív ítéletet mondunk is róluk —, ez kiváló alkalmat nyújt egy marxista számára ahhoz, hogy gazdagodjék, és mindenképpen *adósa* is lesz Lévi-Straussznak, mert köszönhet neki valamit. Ellenkező a helyzet akkor, ha csak felületesen belelapozunk, „hogyan idézzük”, s mindegy, hogy helyeslőleg avagy megvetéssel. Azt hiszem, hogy helyesen *célbavenni valamit* — ami egyedül teszi lehetővé, hogy átjussunk az elméletre nyíló *szűk kapun* —, pontosan az ellentéte a *szűklátókörűségnek*, a gondolkodás valóban legádázabb ellenségének. Ezért azt hiszem, hogy amikor egy ilyen heves és ilyen zavaros divattal állunk szemben, mint amilyen a mai strukturalizmus (vajon mennyi ideig fog tartani?), főleg az olyan megközelítési módoktól kell óvakodnunk, amelyek kétségkívül könnyen látszanak *tágnak*, sokat befogadónak, de esetleg csak *külsőleges ragasztgatásban* merülnek ki belső illesztés nélkül, mint ahogyan a mitológiai zoológiában szárnyat ragasztanak a lónak. Az ilyen szárnyak általában véve nem tartanak, s az ilyen lovak csak a képzeletben repülnek. A marxizmus csak akkor gazdagodhat úgy, ahogyan kell, ha tájékozódik mindarról, ami rajta kívül történik, de ha mindenben a saját elméleti irányvonalát követi.

СТРУКТУРАЛЬНЫЙ МЕТОД И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МЕТОД

Л. Сее

Часть исследователей-марксистов, занимающихся структурализмом резко ограничивают структуральный метод как применимую в науке дисциплину и структуралистскую идеологию как мыслительную систему которая должна быть отвергнута. Эта точка зрения ошибочна. На основании обстоятельной критики двух работ Мориса Годелье автор показывает, что «сутруктурализация» диалектики невозможна, что в лучшем случае лишь определенные результаты структурального метода в формализации и моделировании могут быть встроены в систему категорий исторического материализма, естественно, всегда с наибольшей теоретической осторожностью и с соблюдением определенных условий.

STRUCTURALIST METHOD AND DIALECTICAL METHOD

L. Séve

A part of Marxist researchers studying structuralism draw a distinct boundary line between the structuralist method as a useful discipline and the structuralist ideology as a system of thoughts to be rejected. This approach is erroneous. The author shows on the basis of an incisive criticism of two papers of Maurice Godelier that there is no „structuralisation” of dialectics, but at the very most some results of formalisation and modelling can be built into the system of categories of historical materialism, always with the utmost reserve and theoretical caution, of course.

Az objektum-szubjektum dialektikájának materialista felfogásához

I.

A klasszikusok helyes értelmezéséhez

(Hozzászólás Vajda Mihály Objektív természetkép és társadalmi praxis c. cikkéhez)¹

Cikke első fejezetében véleményünk szerint helyesen állapítja meg Vajda Mihály, hogy „A praxis — a marxista filozófia centrális kategóriája.”² Továbbá abban is csak egyetérthetünk vele, hogy a 11. Feuerbach tézis („A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk”³) megértésének és helyes felfogásának a kulcsa az első tézisben van („Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget *csak* (kiemelés — V. A.) az objektum vagy a szemlélet formájában fogja fel; nem pedig mint emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot, nem szubjektívan.”)⁴ S azt is el kell fogadni, hogy itt az objektum-szubjektum dialektikájáról van szó, azaz, egy régebbi írásom⁵ megfogalmazása szerint, az anyag-tudat ellentét dialektikájáról, egységének viszonylagosságáról. Ezek a problémák szerintem is rendkívül fontosak a marxista filozófia helyes értelmezéséhez s hatékonysága növeléséhez, vagy, ahogy Vajda a későbbiekben fogalmaz, a sztálini torzítások⁶ teljes leküzdéséhez. Éppen a probléma fontossága indokolja, hogy a szóban forgó cikk fejtegetéseiben meglevő hibákat, torzításokat helyreigazítsuk. Véleményünk szerint a legfőbb hiba már az indításánál becsúszott, mégpedig abban, hogy Vajda szerint az első Feuerbach-tézisben „... Marx a valóságosat nem objektumnak fogja fel, hanem gyakorlatnak, emberi, érzéki tevékenységnek, szubjektívan, azaz a valóságosan számára az objektum és a szubjektum egymástól elválaszthatatlanul és azonosként jelennek meg...”⁷ A hiba a „csak” szócska jelentésének elhanyagolásában van — ti. az első Feuerbach-tézisben Marx azt állítja, hogy hiba a valóságot *csak* az objektum vagy a szemlélet formájában felfogni —, s véleményünk szerint ez az interpretálás már *elvi* torzítást jelent: mintha Marx a *Tézisekben* megtagadná a materializmust általában. Az kétségtelen, hogy Marx itt nem emeli ki minden materializmus alapvető tételét, azt, hogy az objektum-szubjektum vagy anyag-tudat viszonyában az objektum, az anyag, a szubjektumtól, a tudattól függetlenül létező az elsődleges. Ezt azonban meg lehet érteni, ha Lenin figyelmeztetését figyelembe vesszük: „Marx és Engels filozófiája Feuerbachéból sarjadt ki, s a kontárok

¹ Magyar Filozófiai Szemle 1967/2. sz.

² Uo. 317. o.

³ Marx—Engels Vél. Műv. II. Kossuth, 1963. 367. o.

⁴ Uo. 365. o.

⁵ Vinnai András: *A marxista anyagfogalom sokoldalú kidolgozása érdekében. Magyar Filozófiai Szemle 1966/3. sz.*

⁶ Vajda Mihály: *id. cikk 319. o.*

⁷ Uo. 317. o.

ellen folytatott harcban érett meg, természetes tehát, hogy mindketten a materializmus filozófiájának betetőzésére, vagyis nem a materialista ismeretelméletre, hanem a materialista történelemfelfogásra fordították legfőbb figyelmüket. Ezért Marx és Engels műveikben inkább hangsúlyozták a *dialektikus* materializmust, inkább küzdöttek a *történelmi* materializmusért, mint a történelmi *materializmusért*.⁸ Azaz, rövidebben fogalmazva: fő figyelmüket inkább a dialektikára, mint a materializmusra fordították.

Lehetetlen, hogy Vajda Mihály, aki érezhetően nagy marxista műveltséggel bíró filozófus, ne fordított volna erre kellő figyelmet; vagy csak egyszerűen az nem tűnt volna fel neki, hogy az objektum és szubjektum „elválaszthatatlanságáról” szóló elképzeléseket Lenin milyen élesen bírálta, s hogy ez a modern szubjektív idealisták kedvenc felfogása? Elfelejtette volna a *Materializmus és empiriokriticizmus* szellemét, mondanivalóját?

Sajnos, meg kell állapítanunk, hogy ebben az esetben ez történt, s talán nem járunk messze az igazságtól, ha ennek okát abban véljük felfedezni, hogy Vajdára erősen, szinte bénítólag hatott az anyag fogalmának ún. ontológiai „további fejlesztése”. Ezt annál is inkább feltehetjük, mert, ahogy idézett cikkünkben már kimutattuk, az ún. ontológiai felfogás legfőbb hibája, hogy eklektikusan, szubjektivistá módon kiiktatja az anyag-tudat viszonyából az ellentétet, hogy a filozófia alapvető kérdését, „dualizmusnak” tartva, ki akarja iktatni a marxista filozófiából. Nos, Vajda ugyanezt teszi, amikor a gyakorlat, az objektum-szubjektum dialektikájának marxi felfogását egy kis átértékeléssel szembeállítja a tudomány materialista szemléletével. Itt feltétlenül utalnunk kell arra, hogy Marx álláspontja „a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel”;⁹ s még számos helyet idézhetnénk, ahol világosan kiderül, hogy Marx és Engels filozófiája nem áll szemben a materialista tudomány szemlélettel, hanem a további fejlesztése, pontosabban: egyoldalúságának leküzdése. Erre a tényre kacskaringós gondolatmenet után maga Vajda elvtárs is rámutat, amikor azt írja: „A dialektikus és történelmi materializmus szerves egységet alkot, *társadalomfilozófia* és egyben a *nem fetisisztikus társadalomtudomány* megalapozásának egyedüli lehetősége, amely teljes összhangban van a természettudomány dezantropomorf, objektív természetképével.”¹⁰

Persze ezzel a gondolatmenettel sem lehet mindenben egyetérteni. Pl. azzal sem, hogy a marxi filozófia csupán társadalomfilozófia, bár véleményünk szerint szükséges többször is (oktatásban, propagandában) aláhúzni, hogy a dialektikus és történelmi materializmus társadalomfilozófia is. Sőt forradalmi lényege is elsősorban a történelem, a társadalom *tudományos* (nem egyoldalú) felfogásában rejlik.

Abban is igazat kell adni Vajdának, hogy a marxista filozófiában a praxis elsősorban s lényegileg társadalmi, nem pedig az egyes elszigetelt egyén gyakorlatát jelenti. S továbbá, a helytelen kiindulás ellenére, helyesen húzza alá, hogy a természet az ember számára 'magáért valóan' valóban semmi. A természet valóban csak a praxisban, tevékenységben adott a számunkra.”¹¹

⁸ Lenin: *Materializmus és empiriokriticizmus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 309–310. o.

⁹ Marx: *A tőke. MEM* 23. köt. Bp. 1967. 9. o.

¹⁰ Vajda M.: *id. cikk* 325. o.

¹¹ *Uo.* 321. o.

Engels sokkal bővebben, határozottabban fogalmaz: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására; csak természetet egyfelől, gondolatot másfelől ismernek. De éppen a természetnek az ember által való megváltoztatása, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata . . .”¹² S ezek után, elutasítva a marxista filozófiának csak a társadalomra való korlátozását, azt hisszük, Vajda is egyetért azzal, hogy a vitatott első Feuerbach-tézis nemcsak a társadalomra vonatkozik, hanem általános filozófiai tartalommal is bír. A szemléleti materializmus túlhaladását jelenti az ismeretelméletben is, annak a szemléleti materializmusnak a túlhaladását, „amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg”,¹³ s amelyről elmondhatjuk; a legtöbb, amire képes, hogy az egyesének szemléletét adja a polgári társadalomban, amelyben kialakul a szellemi és fizikai munka ellentéte s a fizikai tevékenység lebecsülése.

A szemléleti materializmus kialakulásában, tehát annak a szemléletnek a kialakulásában, amelyben csak természetet ismernek egyfelől s gondolatot másfelől, szerepet játszottak bizonyos tudománytörténeti szituációk is, amelyek azóta — egyebek között a modern fizikában is — már lényegesen megváltoztak. Ezt a mérés és a fizikai elmélet viszonyának problémája kapcsán kívánjuk megmutatni.¹⁴

II.

Mérés és természettudományos világkép

A műszerek alkalmazása, a mérés a fizikai világ tudományos megismerésében alapvető jelentőségű. Ez azzal függ össze, hogy a világ jelenségei anyagi módon hatnak ránk, s ezeket a hatásokat az ember csak anyagi módon foghatja fel, az érzékszervei segítségével. Érzékszerveink jelentik tehát az egyedüli kapukat, amelyeken keresztül a világot megismerhetjük. A műszerek alapvető jelentősége egyrészt abban van, hogy mérhetetlenül kibővítik az ember számára felfogható anyagi hatások körét, és ugyanakkor lehetővé teszik

¹² Engels: *A természet dialektikája. MEM* 20. köt. Bp. 1963. 504. o.

¹³ Marx—Engels: *Vál. Műv.* 367. o.

¹⁴ E változás lényege az, hogy a modern fizikai megismerés alapján kényszerűen szakítanunk kellett egyrészt azzal a felfogással, mely a megismerő szubjektumot és a megismerendő objektumot (a fizikai jelenségeket) mereven elhatárolja egymástól, másrészt azzal a felfogással, mely a megismerést csupán *passzív* információszerzésnek fogja fel. A mikrofizikai megismerés során ugyanis az ember — megismerő eszközei, a műszerek révén — *aktív* kölcsönhatásba lép a megismerendő objektumokkal, s így a kialakuló „világkép” is elválaszthatatlanul összekapcsolódik a (megismerő) emberi *tevékenységgel*, magán viseli ennek jellegzetességeit is. Ez pedig azt jelenti, hogy a *mai* materialista (természet-) tudomány szemlélet — bár változatlanul megőrzött bizonyos dezentropocentrikus jellegét — nagyon is tudatában van az emberi tevékenységnek a természet megismerésében (elsajátításában) játszott szerepével, amelyet Lenin a *Filozófiai Füzetek*ben így jellemezett: „Az ember tevékenysége, aki objektív képet alkotott magának a világról, megváltoztatja a külső valóságot, megszünteti annak meghatározottságát (= megváltoztatja egyik vagy másik oldalát, minőségét) s ily módon megfosztja a látszat, a külsőlegesség és semmisség vonásaitól, magán- és magáért-valóvá (= objektíve igazzá) teszi.” (Lenin *Összes Művei* 38. köt. Bp. 1964. 202—203. o.) Az emberi tevékenység a megismerés folyamataiban tehát, bár megváltoztatja az objektív valóságot, de éppen ezen keresztül jut el a szubjektum az objektivitáshoz.

a regisztrálásuk irányítását, rendszerezését. Másrészt abban, hogy — mivel az ember nemcsak felfogja a hatásokat, de maga is anyagi hatásokat idéz elő — lehetővé teszi ezen anyagi hatások tudatos kiszélesítését.

A műszerek, a mérés technika nagymérvű tökéletesedése a fizika fejlődésében, a kvantummechanika kialakulásában és fejlődésében is alapvető a jelentőségük. Az előbbi szempontból, bár fejlettségük igen különböző, lényegében ugyanazt a szerepet töltik be a kvantummechanikában, mint a klasszikus fizikában. Lényegesen különböző szerepet játszanak azonban a mérőműszerek és a mérés a mikrofizikai és a makrofizikai objektumok, azaz a kvantumelmélet és a klasszikus fizika törvényszerűségeinek *leírásában*. Míg a klasszikus törvényszerűségek megfogalmazásánál eltekinthetünk attól, hogy milyen módon mérünk, addig a kvantummechanika elméletének lényegi oldala a mérési folyamat figyelembe vétele.

A kvantummechanika különböző interpretációi, bár a mérés szerepét a kvantumelméletben különbözőképpen magyarázzák, de általában elismerik döntő jelentőségét. V. A. Fok ezt úgy fejezi ki, hogy „a viszonylagosság egy új elemét kell bevinni a leírásba — a megfigyelési eszközökhöz való viszonylagosságot”.¹⁵ D. I. Blohincev pedig a következőképpen fogalmaz: „A kvantum sokaságok állapothatározó rendszerei tehát függenek attól, hogy milyen méréssel határozzuk meg őket.”¹⁶ Ez logikusan következik a kvantummechanika matematikai-fizikai apparátusának elismeréséből. A matematikai-fizikai apparátus a mikrofizikai jelenségek makroszkopikus módszerekkel való megfigyelésének egyértelmű és magasfokú absztrakt leírása, ezt a tapasztalatok s főleg bámulatosan széles körű előrelátás sokszorosan igazolták. A különböző fizikai magyarázatok helyességének tehát egyik kritériuma, hogy tartalmazza az apparátus eredményét, így a mérési folyamat sajátos szerepét is.

A mérés különleges szerepe a kvantumelméletben abból következik, hogy a matematikai-fizikai apparátus a mikrofizikai állapotváltozás két alapvetően különböző típusát különbözteti meg. Az egyik az ún. Schrödinger-folyamat, amely a mikrofizikai objektumok spontán (makrofizikai módszerekkel nem mért), időben folyamatos, a Schrödinger-egyenlet által meghatározott állapotváltozása. A másik a mért, a tapasztalt állapotváltozás, amely ugrásszerűen, pillanatszerűen következik be. A mérési folyamat eredményeként az objektum állapota általában pillanatszerűen megváltozik, a mérési aktusra jellemző sajátállapotba ugrik. (Hullámcsomag-redukció, tiszta állapot keverékbe való átmenete.)¹⁷ Ezzel szemben a klasszikus fizika nem tesz különbséget a spontán és a mérés hatására kialakult állapotváltozás között. Egyrészt ugyanis az állapot mérés által történő megváltoztatásának időbeli lefolyását a törvényszerűségek *ugyanazon* rendszere szabályozza, mint általában a spontán folyamatokét, s így a spontán állapotváltozás mérés által történő megváltoztatása kiszámítható, másrészt — a klasszikus fizika területén — a szóban forgó állapotváltozás, az intenzitását tekintve, elhanyagolható. Így a mérési behatástól mentes állapotok értékei, a mérési hibahatárokon belül, azonosak lesznek a mért értékekkel. A klasszikus fizika elméleti rendszerében tehát a

¹⁵ V. A. Fok: *A kvantummechanika interpretációjáról. A modern természettudományok filozófiai problémái*. Akadémiai Kiadó, 1962. 272. o.

¹⁶ D. I. Blohincev: *A kvantummechanika klasszikusai*. Tankönyvkiadó, 1952. 66. o.

¹⁷ Lásd: Fényes Imre: *Okság és véletlenség a modern fizikában. Valóság* 1961/2. sz. 109. o.

mérés *regisztráló* szerepe dominál, és általában elhanyagolható a mérési aktus aktív hatása. A megismerési folyamatnak ez a sajátossága lehetővé teszi, hogy a mérések alapvető szerepét elismerve is olyan felfogás jöjjön létre, amely a megismerés lényegének a passzív reprodukálást tartja. A megismerési folyamat szemléleti jellegű felfogása az emberhez valóban méltó magatartásnak csupán az elméleti magatartást tartja, és lebecsüli a megismerés folyamatában az ember anyagi-tárgyi tevékenységét, amellyel megváltoztatja a világot. A megismerés passzív, szemléleti jellegű felfogása számára a mérési folyamat sajátos elméleti szerepe a klasszikus fizikában csak az ismeretelméleti lehetőséget teremt meg, valóságossá ezt a felfogást az osztálytársadalmak ellentétei, elsősorban a fizikai és szellemi munka antagonizmusa változtatja, rögzíti. A kapitalizmusnak arról az objektív tendenciájáról van szó, amely a fizikai munkát megveti, alacsonyabb rendűnek tartja. Ez az általános szemlélet a filozófia és a tudományos megismerés sajátos felfogásában is tükröződik: „Mind a természettudomány, mind a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására: csak természetet egyfelől, gondolatot másfelől ismernek. De éppen a *természetnek az ember által való megváltoztatása*, nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata.”

Az a tény, hogy a modern fizika a megismerő ember anyagi tevékenységét nemcsak mint az elmélet szükséges előfeltételét, hanem mint az elmélet szükséges részét fogja fel, a megismerés pusztán szemléleti felfogásának egyik *ismeretelméleti* forrását szünteti meg. A kvantummechanika megalkotói, elsősorban a koppenhágai felfogás képviselői, felismerik, hogy a mérési folyamat kvantummechanikai szerepe elméletileg tarthatatlanná teszi a hagyományos szemléletet. N. Bohr és Heisenberg munkáiban állandóan és hangsúlyozottan szerepel az a gondolat, hogy nem önmagában a természet, hanem a természethez való viszonyunk a fizika tárgya, és a lét drámájában nemcsak nézők, hanem szereplők is vagyunk. Sajátságos módon azonban ezt nem úgy fogják fel, mint a hagyományos természetszemlélet egyoldalúságának túlhaladását, hanem mint a természettudomány szemlélet megsemmisülését. Heisenberg például arról beszél, hogy a tudományos világkép természettudományos jellege megszűnt, az objektivitás elillant, a fizika tárgya nem a természet, hanem a természetre vonatkozó ismereteink.¹⁸ Sajátságos ez a felfogás, mert éppen annál a Bohrnál és Heisenbergnél találjuk meg, akik a mikrofizikai jelenségek törvényszerűségeinek a feltárásában oly zseniálisan és sikeresen alkalmazták a korrespondencia elvet.

A korrespondencia elv a klasszikus fizika és a kvantumfizika közötti összefüggés felismeréséből született meg. A kvantummechanika és a klasszikus fizika viszonyát általában az jellemzi, hogy bár a mikroobjektumok törvényszerűségei minőségileg különböznek a makrovilág törvényszerűségeitől, de még sem vezetnek a klasszikus törvényszerűségek megszüntetéséhez. A klasszikus fizika törvényeinek a megőrzése a modern fizikában általában úgy történik, hogy a modern fizika (kvantumelmélet, relativitás elmélet) törvényszerűségei a közepes dimenziókra alkalmazva átmennek a klasszikus fizika törvényszerűségeibe. N. Bohr egyik jelentős tudománytörténeti érdeme a korrespondencia elv megfogalmazása, amely, az elnyelt és kibocsátott sugárzás intenzitás-

¹⁸ W. Heisenberg: *A mai fizika világképe. Válogatott tanulmányok*. Gondolat, 1967. 26. o.

viszonyainak vizsgálata alapján, feltárja a klasszikus fizika és a kvantumelmélet átmenetének egyik konkrét formáját. Bohr elvét a kísérletek igazolták, s a kvantummechanika későbbi fejlődése nemcsak megmagyarázta, hanem pontosabbá is tette.

Itt a megismerés fejlődésének arról az általános sajátosságáról van szó, hogy az új, a lényegibb ismeret, bár a régebbi, kevésbé lényeges ismeretek túlhaladása, tagadása, de nem vezet ezek egyszerű megsemmisítéséhez, hanem sajátos módon tartalmazza a „racionális magjukat”, objektív tartalmukat. A megismerés folyamatában való ez a „megszüntetve-megőrzés” annak következménye, hogy ismereteink nem csupán elménk önkényes konstrukciói, hanem olyan szubjektív termékek, amelyek objektív tartalommal bírnak. Minden kor, nemzedék, szubjektum megismerése korlátozott; képtelen átfogni, felderíteni a valóság végtelen sokrétűségét, összefüggéseit. S ebből az emberi (gyakorlati-kísérleti, elméleti) korlátozottságból adódik minden feltárt igaz ismeret objektív tartalmának a nem teljes, korlátozott volta. Bármiféle elmélet a valóság sokrétű és bonyolult jelenségeinek csak egy bizonyos korlátozott körét és csak bizonyos mélységig magyarázza, felfedve e jelenségek kör tartós, ismétlődő, lényegi és általános összefüggéseit.

A megismerés emberi (pontosabban társadalmi) korlátai azonban nem egyszer s mindenkorra adóttak. Az ember, a társadalom e korlátokat vég nélküli folyamatban állandóan áttöri, túlhaladja, és a valóságnak mind újabb, szélesebb jelenségkörét magyarázva egyre újabb, szélesebb és mélyebb objektív tartalommal rendelkező ismereteket hoz létre. Az új és régebbi ismeret közötti kapcsolat, összefüggés lényegét most szükségszerűen a különböző korlátokkal bíró objektív tartalom közötti viszony fogja meghatározni. Két ismeret viszonya, ha objektív tartalmuk határai a valóság különböző területein és mélységein húzódnak, bonyolult módon közvetett lesz, amit vagy fel sem ismernek, vagy csak a két elmélet közötti területek „feltérképezése” során ismernek fel teljesen. Ez a „feltérképezés” kiindulhat a két ismerettől független állásokból vagy egyszerűen a két ismeret elmélyítése segítségével. Mindaddig, amíg az ismeretek határai nem érintkeznek, az elméletek viszonylag közömbösek egymással; objektíve nem mondanak ellent egymásnak, nem tartalmaznak egymást, hiszen másról szólnak, bár a legkülönbözőbb ismeretelméleti és társadalmi vonatkozásban hatnak egymásra. A kvantummechanika és általában a modern tudományok éppen ismereteink elmélyülése, kiszélesedése következtében szép példái az „objektív közömbösség” megszüntetésének.

Ha a régebbi és az újabb ismeretek, ismeretrendszer a valóság azonos területeire hatolnak be, s így objektív tartalmuk metszi, érinti egymást vagy az egyik a másikon belül helyezkedik el, akkor már objektíve sem közömbösek egymás iránt. S ekkor az új elméletek fényében kirajzolódnak a régebbi elméletek korlátai, hiszen addig, míg nem értük el és nem haladtuk túl e határvonalakat, az elméletek korlátatlannak tűnnek, vagy határvonalai hipotetikus jellegűek. Ismereteink elmélyülése tehát az egyes tudományok, tudományágak közötti határok szüntelen pontosabbá tételét, megszületését vagy megszűnését eredményezi, hiszen itt nemcsak térbeli korlátokról van egyszerűen szó, hanem a valóság végtelen sokrétűségéről, sokoldalúságáról, amely rétegeknek, oldalaknak minden választóvonalát teljesen sohasem tárhatjuk fel. Ezek a határvonalak a mindkét oldalukon levő területek egyre teljesebb megismerése folyamán válnak egyre világosabbá, de e folyamat során e határok merevsége és áthatolhatatlansága is megszűnik, feltárul a határ két oldalán lezajló

„forgalom”, összefüggés. A kvantumelmélet a létrejöttével nemcsak szükségszerűen meghúzta a klasszikus fizika objektív tartalmának határait, érvényességi körét, hanem, ahogyan ezek a határok világosabbak lettek, úgy derült fény egyre inkább a kvantumelmélet és a klasszikus fizika objektív tartalma közötti összefüggésre is. Ez a fejlődés az elmélet belső szükségszerűsége, kényszerűsége következtében elkerülhetetlen; s annak következménye, hogy a kvantumelmélet által a jelenségekben feltárt lényegi viszonyok tőlünk függetlenül meghatározott viszonyban vannak a klasszikus fizika objektív tartalmával.

Ha tehát a fizikai elméleteket úgy fogjuk fel, mint amelyeknek objektív tartalmuk van, ebből szükségszerűen adódik, hogy az új elmélet nem semmisítheti meg a régebbi elméleteknek a kísérletekkel, a tapasztalatokkal igazolt objektív tartalmát. Arról van szó, hogy a megismerés emberi-társadalmi korlátainak semmilyen mértékű túlhaladása sem szüntetheti meg a valóság ilyen vagy olyan lényegi összefüggéseit, tehát nem szüntetheti meg a régebbi elméletek objektív tartalmát. Csak arról lehet szó, hogy megvilágítja ezen objektív tartalom relatív jellegét, és feltárja a mélyebb, lényegi összefüggésekhez való viszonyát. Mivel a fizika fejlődése általában a fizikai elméletek korlátainak a kibővítését jelenti, és a régebbi elmélet korlátai az új elmélet határvonalain belül húzódnak, az új fizikai elmélet általában tartalmazza a régebbi elméletet, és nem megszünteti, hanem pontosabbá teszi.

A fizikai megismerésnek ezt az általános sajátosságát nemcsak a klasszikus fizika, hanem a kvantummechanika is — s ebben Bohrnak és Heisenbergnek alapvető szerepe van — sokoldalúan igazolta. Ha mármost a fizikai világképe törvényszerűségek általánosítását jelenti, nem pedig tőlük idegen előfeltevések alapján megkonstruált világképet, akkor nem beszélhetünk a természettudományos világkép megsemmisüléséről. Azaz nem arról van szó, hogy a természetről, az objektivitásról alkotott elképzelések „elillantak”, hanem arról, hogy pontosabbak lettek. A természetnek az a felfogása tehát, amely kizárja a természetből az embert, az ember által előidézett anyagi, fizikai változásokat, csak viszonylagosan, megközelítő jelleggel helyes, mint a makrojelenségekről kialakított világkép. A mikrojelenségeknél ez a világkép már szűknek, helytelennek bizonyult, így itt is szükség van a természettudományos világkép pontosabb, mélyebb felfogására.

Bohr és Heisenberg ismeretelméleti jellegű munkáinak van bizonyos vonzó hatásuk, amely nemcsak szerzőik nagy tudományos tekintélyéből származik. Ez a népszerűség elsősorban annak következménye, hogy felvetik a fizikai törvényszerűségek alapján kialakítandó pontosabb és mélyebb tudományos világkép problémáját. S addig, amíg a fizikai törvényszerűségek nyújtotta ismeretelméleti lehetőségek között maradnak, a megismerés lényeges problémáit pozitívan oldják meg. Ezek a gondolatok azonban keverednek külső, ismeretelméleti előfeltevésekkel, amelyek azután elvezetnek az oly sokszor bírált idealista megállapításokhoz. Arról van szó, hogy amikor felvetik a kvantummechanika ismeretelméleti problémáit, a megoldásuk során nem tudnak szabadulni a kézen talált ismeretelméleti konstrukcióktól.

Ezen ismeretelméleti előfeltevések alapja az objektum és szubjektum viszonyának, az ún. pszichofizikai paralelizmus problémájának machista megoldása. Az objektum és szubjektum viszonyának a pszichofizikai paralelizmus formájában való felfogása Descartes-tól származik. Descartes-nál a világ két egymástól teljesen idegen területre vált szét, anyagi és szellemi szubsztan-

ciára. Az anyagi világ itt a fizikai világot jelenti, amelyet természeti törvényszerűségek határoznak meg, s önmagából minden isteni beavatkozás nélkül magyarázható. A szellemi pedig természettudományos módszerekkel nem tanulmányozható, az anyagi világra visszavezethetetlen, önmagában vett szubsztancia. Bár Descartes szerint a szellemi és fizikai között nincs kapcsolat, a gondolkodás és a fizikai folyamat között mégis egyértelmű megfelelésnek kell lennie („Isten nem csaphat be bennünket”). Az objektum és szubjektum viszonyának ez a felfogása, bármennyire is egyoldalú, abban a korban mégis progresszív: a természettudomány számára lehetővé teszi a természet objektív törvényszerűségeinek feltárását. Ugyanakkor annak a kifejezése is, hogy csak az anyagot (ekkor csak a fizikait) tudja a természettudomány objektív törvényszerűségei alapján magyarázni, s még nincs mód a tudati jelenségek természettudományos vizsgálatára.

Később, különösen a századfordulón, a pszichofizikai paralelizmus problémájának dualista megoldásával egyre határozottabban szembehelyezik az objektum és szubjektum merev elválasztásának szubjektivista felfogását. A pszichofizikai paralelizmus szubjektivista felfogásának első és ugyanakkor meghatározó súlyú képviselői Mach és Avenarius. Ez a felfogás, bármennyire is szemben áll az objektum és szubjektum dualista szétválasztásával, elfogadja ennek egyoldalú kérdésfeltevését. E helytelen kérdésfeltevés alapja az, hogy a megismerést csupán tiszta intellektuális folyamatnak fogják fel, elfelejtve, hogy az ismeret az ember sokoldalú tevékenységének csupán egyik mozzanata, eredménye. Így az emberi tevékenység egyik oldalát, eredményét önálló kiindulópontnak megtéve, a megismerést pusztán szubjektív tudatállapotnak fogják fel. Ebben az esetben az ismeret már nem a tárgy egyre pontosabb és bonyolultabb képmását jelenti, hanem a tárggyal semmiféle belső kapcsolatban nem levő, vele pusztán formálisan egyező jelrendszert.

Ebből az előfeltevésből pedig már eleve lehetetlen a szubjektumtól az objektumhoz eljutni. Hiszen ehhez „ki kellene ugrani” észleleteink és gondolataink köréből, ami lehetetlen, ha fenntartják az ismeretek le nem származtatható, önmagában vett meghatározottságát. S ha mégis megkísérlik a fizikai és pszichikai egyértelmű megfelelésének ismeretelméleti magyarázatát adni, akkor ez csak úgy lehetséges, ha a tárgyat, az objektumot is szubjektívnak tekintik. Akkor az ismeret már nemcsak egyszerűen pusztá tudatállapot, hanem már önmagának a tárgya is. A pszichofizikai paralelizmus machista magyarázata így az egyoldalú kérdésfeltevést nem leküzdi, hanem tovább mélyíti. Az objektum és szubjektum átmenetének, kapcsolatának problémáját az objektum megszüntetésével egyszerűen *kiiktatja*, ahelyett, hogy levezetné, megmagyarázná.

A koppenhágai iskola megalapítói, amikor a kvantummechanikai megismerés általános ismeretelméleti kérdéseit fejtegetik, nem tudnak szabadulni a pszichofizikai paralelizmus egyoldalúságát elmélyítő machista felfogástól. Általában nem fogalmazzák meg tételszerűen vizsgálódásuk kiindulópontját, számukra ezek elsősorban módszertani elvek. Mint ismeretelméleti előfeltevések pedig úgy realizálódnak, *ahogyan* az ismeretelméleti problémákat felvetik, azaz úgy, hogy megmaradnak a pszichofizikai paralelizmus machista kérdésfeltevéseinek egyoldalú keretei között. E keretekből jutnak azután el a különböző élességgel megfogalmazott pozitivista következtetésekhez. Neumann János idézett munkája most már nemcsak abból a szempontból jelentős, hogy a kvantummechanika méréselméletét a legáltalánosabb és legmélyebb formá-

jában kidolgozza, hanem abból a szempontból is, hogy a koppenhágai felfogás ismeretelméleti tételeit is a legáltalánosabb formájukban fogalmazza meg. Neumann a mérési folyamat elemzésénél a pszichofizikai paralelizmust alapvető ismeretelméleti követelménynek fogja fel, és ezt szemléletesen a következőképpen fogalmazza meg: „Hőmérsékletet akarunk mérni. Ha akarjuk, ezt a folyamatot számítással addig követhetjük, amíg megkapjuk a hőmérő higanytartálya környezetének hőmérsékletét és ekkor ezt mondhatjuk: ez a hőmérséklet hőmérő által méretett meg. Azonban a számítást továbbvihetjük, és a higanynak a statisztikus mechanikával értelmezhető tulajdonságaiból annak felmelegedését, kiterjedését és eredő hosszát kiszámíthatjuk, és akkor azt mondhatjuk, hogy: ezt a hosszat a megfigyelő látja. Még tovább menve, a fényforrást is tekintetbe véve, a fénykvantumok visszaverődését az átlátszatlan higanyszálon és a többi fénykvantumnak a megfigyelő szemébe vezető útját, valamint ezek törését a szemlencsén is meghatározva, egy képet kaphatunk a retinán, és így azt mondhatjuk, hogy: ezt a képet a megfigyelő a retináján regisztrálta. S még tovább mehetnénk, ha fiziológiai ismereteink a maiaknál pontosabbak lennének. Ekkor nyomon követhetjük az idegpályákon és az agyban azokat a folyamatokat és kémiai reakciókat, amelyek ezt a képet a retinán okozzák, végül is ezt mondhatnánk: a megfigyelő az agysejtjeinek ezen és ezen kémiai változásait észleli. Mindegy azonban, hogy milyen messze megyünk a számításban: a higanytartályig, a hőmérő skálájáig, a retináig vagy az agyvelőig, mindannyiszor ugyanezt kell mondanunk: a megfigyelő ezt és ezt észlelte. Vagyis a világot mindig két részre kell osztanunk: az egyik a vizsgált rendszer, a másik a rendszer vizsgálója. Az elsőben (legalábbis elvben) minden fizikai folyamatot tetszőleges pontossággal nyomon követhetünk, a másodikban ez értelmetlen. E két rész közti határ messzemenően önkényes, erre láttunk négy különböző lehetőséget a fenti példában; különösképpen nem kellett ebben az értelemben a megfigyelőt a tényleges megfigyelő testével azonosítani — hanem a fenti példában egyszer a hőmérőt számítottuk hozzá, míg máskor a megfigyelő idegpályáit és szemét nem számítottuk a rendszer vizsgálójához.”¹⁹

A természettudós számára alapvető az a meggyőződés, hogy az elmélet és a tapasztalás tudományos értékű megállapításai „megfelelnek” a fizikai világ tényleges folyamatainak. Ez a meggyőződés ösztönös materializmust jelent, anélkül hogy a megfelelés filozófiai magyarázatát adnák. S abban a pillanatban, amikor a természettudós megmagyarázza e megfelelést, akarva-akaratlanul valamilyen ismeretelméleti irányzat álláspontjára helyezkedik. Neumannnál pedig már a probléma megfogalmazásának módja is mutatja, hogy a koppenhágai felfogás a pszichofizikai paralelizmus dualista és szubjektivistá felfogását fogadja el. Az alapvető kiindulópont nála a szubjektív észlelésnek a fizikai környezetre való visszavezethetlensége, a tudatnak mint önmagában való, „ellenőrizhetetlen” tudatállapotnak a feltételezése. A megismerés egyértelmű függetlenítése az anyagi világtól már magában rejti a „megfelelés” szubjektivistá (machista) ismeretelméleti magyarázatát. Ha az észlelés csak szubjektív, akkor a megfelelés a megfigyelés és a megfigyelés tárgya között csak azért lehetséges, mert a megfigyelés tárgya is szubjektív.

¹⁹ Neumann János: *Mathematische Grundlagen der Quantenmechanik*. Idézi Fényes Imre—Fáy Gyula: *A kvantumelmélet és a „pszichofizikai paralelizmus”*. *Természettudományi Közlemény* 1959/12. 547—548. o.

A dolog lényege tehát az, hogy már a probléma megfogalmazásánál feltételezzük azt, amit bizonyítani akarnak. Így „a vizsgált rendszer és a rendszer vizsgálója” közötti határvonal már tetszőlegesen eltolhatóvá válik, hiszen a határvonal mindkét oldalán ugyanazt a szubjektív észlelést, tapasztalást találjuk. Neumann ezeket az alapvető ismeretelméleti megfontolásokat így fogalmazza meg: „A pszichofizikai paralelizmusnak az a lényege, hogy a két rész (a vizsgált rendszer és a rendszer vizsgálója — V. A.) közti határ tetszőlegesen eltolható a tényleges megfigyelő testének belsejébe. Ezen mit sem változtat az, hogy a határt minden leírásmódnál valahol meg *kell* vonni, ha az nem üres részt határol el, vagyis, ha a tapasztalattal való összehasonlításra mód van. Mert a tapasztalat sohasem tesz, szolgáltat olyan típusú kijelentéseket, hogy egy fizikai mennyiség egy meghatározott értékkel bír, hanem csak mindig ilyeneket: egy meghatározott (szubjektív) észlelést végzett.”²⁰ A megfigyelő és a megfigyelt közötti határvonal tehát „nem üres részt” határol el, vagyis mindig a tapasztalatot választja el a tapasztalástól. Az indoklás is világos: mert a tapasztalás folyamán nem azt észleljük, hogy egy fizikai mennyiségnek milyen értéke van, hanem *csak* azt, hogy szubjektív észlelést végeztünk.

A továbbiakban Neumann megemlíti, hogy a kétféle kvantummechanikai leírás (a spontán és a mérési folyamaté) veszélyezteti a pszichofizikai paralelizmus elvét. Nagyon lényeges ezzel kapcsolatban, hogy miután Neumann néhány mondatban „eleget tett” a divatos ismeretelméletnek, ennek alapvető tételeit már nem elemzi. Ez megmutatkozik abban is, hogy a kvantummechanikát már nem a pszichofizikai paralelizmus alapvető elveivel akarja összeegyeztetni. Amikor ugyanis a pszichofizikai paralelizmus elveit alkalmazza a fizikára (hőmérsékletmérés-kvantummechanikai mérés), ezekből a feltevésekből már csak az a gondolat marad meg, hogy a tudományos leírásnak egyértelműen meg kell felelnie a valóságos fizikai folyamatoknak. Konkrét fizikai problémák vizsgálatánál számára már lényegtelen, hogy hogyan magyarázza az elmélet egyértelmű megfelelést a pszichofizikai paralelizmus, ekkor csak annak bizonyítását tekinti fontosnak, hogy a kvantummechanika is egyértelmű leírást ad. Az egyértelmű leírásnak alapvető követelménye, hogy az alapvető törvényszerűségek alapján történő számítások mindig ugyanarra az eredményre vezessenek, függetlenül attól, hogy a fizikai tárgyak kölcsönhatásában és az észlelés folyamatában milyen mélységig végezzük el őket. Egy egyszerű példával, a hőmérséklet mérésével kapcsolatban ez azt jelenti, hogy „ezt a folyamatot számítással addig követhetjük, amíg megkapjuk a hőmérő higanytartálya környezetének hőmérsékletét. Azonban a számítást továbbvihetjük, és a higanynak a statisztikus mechanikával értelmezhető tulajdonságaiból annak felmelegedését, kiterjedését és eredő hosszát kiszámíthatjuk . . . Még tovább menve, a fényforrást is tekintetbe véve, a fénykvantumok visszaverődését az átlátszatlan higanyszálon és a többi fénykvantumnak a megfigyelő szemébe vezető útját, valamint ezek törését a szemlencsén is meghatározva egy képet kaphatunk a retinán . . .”²¹ Azaz a törvényszerűségek alapján a fizikai folyamatokat tetszőleges pontossággal (legalábbis elvben) nyomom követhetjük,²² s bárhol is szakítjuk meg a számítások láncolatát, ezek a láncszemek egyértelműen kapcsolódnak egymáshoz, sem a dolgok, sem az észlelés folyamata

²⁰ Uo. 548. o.

²¹ Uo. 547—548. o.

²² Uo. 548. o.

nem tartalmaz számításba nem vehető „csodákat. Az objektív valóság jelenségei tehát egyértelműen kapcsolódnak egymáshoz, és egyértelműen meghatározóak a tudományos megfigyeléseket. A fizikai elméletek pedig akkor helyesek, ha az alapjukon végigkövethetjük ezeket az egyértelmű folyamatokat.

Neumann, amikor ismereteink egyértelműségének ezt a követelményét megfogalmazza, nem tud teljesen megszabadulni a pszichofizikai paralelizmus kérdésfeltevésétől és terminológiájától. Arról beszél, hogy „ebben az értelemben nem kellett a megfigyelőt a tényleges megfigyelő testével azonosítani — hanem a fenti példában egyszer a hőmérőt számítottuk hozzá, míg máskor a megfigyelő idegpályáit és szemét nem számítottuk a rendszer vizsgálójához.”²³ De ez a megfogalmazás is mutatja, hogy csak gondolatban számíthatjuk a hőmérőt a „tényleges” megfigyelőhöz, és csak a képzeletben beszélhetünk idegpályák és szem nélküli megfigyelésről. S ennek a gondolati eljárásnak az alapját és jogosságát nem a pszichofizikai paralelizmus machista értelmezése támasztja alá, tehát nem az, hogy a megfigyelés folyamán *ténylegesen* megszűnt volna a határvonal a megfigyelt és megfigyelő között úgy, hogy a megfigyelt is *csak* mint megfigyelés létezik. Neumannak fentebbi megjegyzése arra is rávilágít, hogy a pszichofizikai paralelizmus szubjektivistá felfogása végeredményben a gondolkodási eljárások („úgy számíthatjuk, mintha”) egyoldalú, torz kivetítése a valóságra. Ennek sokszor az a ki nem mondott, de igen erősen jelentkező törekvés az alapja, hogy a valóságot igazítsák gondolkodásunk sajátosságaihoz, s nem fordítva, gondolkodásunkat a valósághoz. A megfigyelő és megfigyelt közötti határvonalat tehát nem azért tolhatjuk el számításaink folyamán, mert a valóságban a megfigyelt rendszer feloldódott a végső kiindulópontnak elgondolt megfigyelés szubjektív folyamatában, hanem azért, mert a pszichikai mint meghatározott és mint meghatározó beleolvad a jelenségek egyetemes és kölcsönös összefüggésébe.

A kvantummechanika ezen egyetemes és kölcsönös összefüggésnek fontos oldalát tárja fel. Helyességének egyik kritériuma ezen összefüggések egyértelmű leírása, amit Neumann azonosít a pszichofizikai paralelizmussal, és így fogalmaz: „Itt áll fenn a pszichofizikai paralelizmus megsértésének veszélye, ha csak meg nem mutatjuk, hogy a határ a megfigyelt rendszer és a rendszer megfigyelője közt tetszőlegesen eltolható a fenti értelemben. Fenti példánkban az első és második eset egybevetésénél A volt a vizsgálandó rendszer, B a hőmérő, C a fény + megfigyelő; a második és harmadik eset összehasonlításánál A a vizsgálandó rendszer + hőmérő, B a fény + a megfigyelő szeme, C a megfigyelő a retinájával; a harmadik és negyedik eset összehasonlításánál A jelentett mindent, ami a megfigyelő retinájáig létezik, B a retináját és idegpályáját, valamint agyvelejét, míg C a megfigyelő absztrakt Én-jét. (Vagyis az egyik esetben A-ra 2-t kell alkalmazni, 1-et pedig A és B+C kölcsönhatására, a másik esetben viszont 2 alkalmazandó A+B-re, 1 — pedig az A+B és C közti kölcsönhatásra. (Maga C egyik esetben sem kerül a számításba.) Tulajdonképpen feladatunk mármost annak megmutatása, hogy mindkét eljárás során A-ra vonatkozóan ugyanazon kijelentések adódnak. (Ez és csakis ez tartozik mindkét esetben a világ megfigyelt részéhez.)”²⁴ Könyve V. fejezetében Neumann a kvantummechanika ezen egyértelműségének magasfokú általános bizonyítását végzi el. Neumann eközben nem tud megszabadulni a

²³ Uo.

²⁴ Uo.

pszichofizikai paralelizmus terminológiájától, s úgy fogalmazza meg eljárását, mintha ezzel a kvantummechanika és a pszichofizikai paralelizmus összeegyeztethetőségét bizonyítaná be. Valójában a kvantummechanika egyértelműségének bizonyításáról, nem pedig ezen egyértelműséget külső ismeretelméleti feltevések alapján magyarázni próbáló szubjektivista elvek bizonyításáról van szó. Neumann mint matematikus-fizikus érthetően meg sem kísérli a pszichofizikai paralelizmus alapvető ismeretelméleti tételeinek és a kvantummechanika összeegyeztetésének a bizonyítását. Ezek a tételek nála is csupán keretek, csupán azok a formák, ahogyan a kvantummechanika és a fizikai világ „megfelelésének” ösztönös materialista meggyőződését megfogalmazza, hogy azután szaktudományos módszerekkel ellenőrizze.

Annak, hogy a kvantummechanika összeegyeztethetetlen a pszichofizikai paralelizmus ismeretelméleti tételeivel, az az alapvető oka, hogy a kvantummechanika törvényszerűségeit nem lehet megfogalmazni a mérési kölcsönhatás nélkül. A megismerést így nem lehet felfogni mint önmagában zárt tudatállapotot, hanem mint az ember anyagi tevékenysége során mérőeszközei és az anyagi világ közötti kölcsönhatásának nyomán kialakuló helyzetet. S így a fizikaira visszavezethetetlen pszichikai előfeltevéséből kiinduló összes ismeretelméletek, akár megmaradnak a dualizmus álláspontján, akár machista módon „továbbfejlesztik” ezt, helytelenek, hiszen a pszichikainak (kvantummechanikai ismereteinknek) csak a fizikaival való kapcsolatában (mérés) van értelme. A klasszikus fizikával kapcsolatban a pszichofizikai paralelizmus helytelensége abból fakad, hogy bizonyos határokon belül *jogos* absztrakcióval (hogy a törvényszerűségek megfogalmazásánál az objektum és szubjektum kapcsolatától elvonatkoztatathatunk) helyettesíti az objektum és szubjektum tényleges kapcsolatát. A pontosabb kvantummechanikában a pszichofizikai paralelizmus már egy *megengedhetetlen* absztrakciót abszolutizál.

Még nyilvánvalóbbá válik az összeegyeztethetetlenség, ha figyelembe vesszük, hogy a kvantummechanika megkülönbözteti a makrofizikai műszerekkel megfigyelt és nem megfigyelt folyamatokat. A Schrödinger-folyamat lényege, sajátossága éppen az, hogy minden mérési aktustól, a tapasztalástól függetlenül és főleg különböző módon létezik. A klasszikus fizikában a spontán folyamatok, bár a tapasztalástól függetlenül léteznek, de ugyanakkor nem különböznek a tapasztalt folyamatoktól. Most ez a különbözőség még jobban aláhúzza, hogy el kell ismernünk a mikroobjektumok objektív létezését mint megfigyeléseink *forrását*. Ugyanakkor arra is figyelmeztet, hogy ez a forrás sokkal többoldalú, mint a klasszikus fizika tárgya, s itt már azt is figyelembe kell vennünk, hogy „hogyan iszunk” e forrásból. A mikroobjektumok így a tapasztalat rendkívül gazdag lehetőségét jelentik, és mindig *többet* jelentenek, mint amennyi a mindenkori tapasztalatban valóságos. Tarthatatlan tehát az a nézőpont, amely a valóságot csak a tapasztalatra szűkíti le. A mikroobjektumok mint a tapasztalataink (méréseink) lehetőségei, bár mindig gazdagabbak, mint a róluk kialakult tapasztalataink, de ezek a bővülő tapasztalatok elegendő alapot szolgáltatnak a gondolkodás számára a mikroobjektumok egyre tökéletesebb megismeréséhez. Ennek legfőbb bizonyítéka éppen a kvantummechanika kialakulása és fejlődése.

Annak ellenére, hogy a kvantummechanika megkülönbözteti a tapasztalatban megjelenőt forrásától, és e forrást szélesebbnek fogja fel, mint magát a tapasztalatot, a koppenhágai felfogás hívei mégis igyekeznek leszűkíteni a mikroobjektumok létezését a tapasztalásra. Fényes Imre Eddington hasonló-

tára hivatkozva szemléletesen és szellemesen jellemzi ezt az eljárást. Eddington „A halász példájára hivatkozik, akinek hálója pl. a 10 cm-nél kisebb halakat a hálószemek nagy mérete folytán nem tudja kifogni. A halásznak a halak kifogására ez az egyedüli eszköze és így 'kénytelen' megállapítani, hogy 10 cm-nél kisebb halak nincsenek. Ezt Eddington jóváhagyólag és mintegy igazolásul mondja, állítván, hogy mivel a fizikus csupán sajátos eszközökkel képes megfigyelni, a szerzett ismeretek objektivitásáról le kell mondanunk. Mind a koppenhágai iskola, mind pedig a példaként idézett halász szemlélete mégis megszegi saját alapelvét, hisz olyasmiről beszél, amit 'nem tud' megfigyelni, azt állítván ti., hogy ilyesmi *nincs is*.”²⁵ Ez a felfogás tehát éppen a tapasztalásnak és a tapasztalat forrásának *különbsége* alapján tagadja ismereteink objektív forrását. Azt állítja, hogy mivel mérőeszközeink a mikroobjektumok állapotát lényegesen megváltoztatják, mindig csak a szubjektív megfigyeléstől függő lényegekről beszélhetünk. Ezzel kapcsolatban hangsúlyoznunk kell, hogy bármennyire is befolyásolják a műszerek a mikrofizikai objektumok állapotát, ezek a műszerek is objektív tárgyak, és az általuk előidézett kölcsönhatások is azok. A kölcsönhatások szubjektív kiválasztása pedig — ugyanúgy, mint ahogy annak megválasztása, hogy egy tárgyat ejtóernyővel vagy anélkül engedünk-e leesni — nem szünteti meg a különböző kölcsönhatások objektivitását.

A műszerek és a mérés folyamatának lényegét nem az határozza meg, hogy a szubjektív megfigyelés eszközei, hanem az, hogy azáltal válhattak a megfigyelés eszközeivé, mert maguk is az objektív valóság tárgyainak, kölcsönhatásainak alkotó elemei. Mégpedig ilyen elemei, amelyek, bár mikroobjektumokból épülnek fel, de működésük leírásánál elhanyagolhatók a sajátos kvantumhatások, s így a klasszikus fizika törvényszerűségei alapján jellemezhetők. A mérés folyamatában műszereink felfogják a mikrofizikai hatásokat, „lefordítják” őket a makrofizika nyelvére, és így lehetővé teszik az ember számára, hogy bepillantson a mikroobjektumok és makroobjektumok kölcsönhatásának objektív természetébe és ezen keresztül a mikrojelenségek titkaiba. S a mérés folyamatának egzakt kvantummechanikai leírása már nemcsak egyszerűen a mikroobjektumon elvégzett szubjektív mérési aktust tartalmazza, hanem ennek segítségével a mikro- és makrovilág szubjektumtól független sajátosságait is. A kvantummechanika törvényeinek általános jellege csak úgy állhat fenn, ha mindazon jelenségeket leírja, amelyek a mikroobjektumok és rájuk reagálni képes makroobjektumok (klasszikus törvényszerűségek alapján leírható) kölcsönhatásának eredményeképpen létrejön, függetlenül attól, hogy a műszert és a mérési berendezést az ember hozta-e létre vagy sem. Így az a tény, hogy a műszerek „kilépnek” a szubjektum által létrehozott tárgyak köréből, a mérési kölcsönhatások objektív jellegét húzza alá. Természetesen, ha a mérési folyamatot a pszichofizikai paralelizmus kérdéssel feltevése alapján, tehát abból az előfeltevésekből kiindulva magyarázzuk, hogy minden szubjektív folyamat önmagában zárt, akkor a mérési kölcsönhatásokat is eleve *csak* mint a szubjektumtól függő hatásokat tudjuk felfogni. A mérési folyamat, a műszerek hatását a mikroobjektumra — és fordítva — tehát csak úgy magyarázhatjuk meg mint a szubjektív megfigyelés által létrehozott jelenségeket, ha előzőleg már feltételezzük a bizonyítandót, azt ti., hogy szubjektív észlelésből nem lehet „kijutni” az objektumhoz.

²⁵ Fényes—Nagy: *Mikrofizika*. Gondolat, 1959. 283. o.

A kvantummechanika méréselméletét azonban a mechanikus materialista ismeretelmélet alapján nem lehet megmagyarázni. Ennek az az oka, hogy a kvantummechanika méréselmélete többek között két lényeges ponton is eltér a klasszikus fizikától. Míg a klasszikus fizikai objektum meghatározott állapotának a mért fizikai mennyiségek egy-egy meghatározott értéke felel meg, addig a mikrofizikai objektum adott „állapotát” általában a mért fizikai mennyiségek meghatározott valószínűséggel előforduló értékeinek skálája reprezentálja. A másik lényeges eltérés még különösebb. A makroobjektum állapotát a különböző mért mennyiségek meghatározott értékei *egyidejűleg* és egymás nagyságát kölcsönösen meghatározó módon határozzák meg. A mikrofizikai objektumok állapotait a fel nem cserélhető mért fizikai mennyiségek érték-skálája egyidőben csak *külön-külön*, a mérési folyamat megválasztásától függően határozza meg egyértelműen. Két fel nem cserélhető fizikai mennyiség *együttes* előfordulási valószínűsége már nem reprezentál egyértelműen egy adott mikrofizikai állapotot. A két fel nem cserélhető fizikai mennyiség mért értékeinek együttes valószínűségi eloszlása ugyanis a mérési sorrendtől függően különböző lesz. Például: az impulzus és a helykoordináta egy-egy meghatározott értéke különböző valószínűségű előfordulását kapjuk attól függően, hogy melyiket mérjük előbb. Ez annak a következménye, hogy a mérés folyamán az objektum állapota megváltozik, sajátállapotba megy át. Amíg tehát a makrofizika a mért mennyiségek értékei között meghatározott függvénykapcsolatot állapít meg, addig a kvantummechanika a mért mennyiségek értékeinek valószínűségi eloszlását határozza meg úgy, hogy ez az egyes fizikai mennyiségek statisztikája közötti egyidejű és egyértelmű kölcsönös függőséget kizárja.

Mérésfolyamatuk fenti sajátosságából következik, hogy a mikrofizika megértéséhez a klasszikus fizika fogalomrendszerét nem használhatjuk fel ellentmondásmentesen. Mint minden fogalom, a klasszikus fizika fogalmai is a valóság *egyes* oldalainak, tendenciáinak a tükröképei. S ennek következtében minden fogalom az eleven valóság egyoldalú, durva megközelítése. A fogalmak önmagukban is objektívek, de az objektív valóság teljes, mindenedoldalú összefüggéseit csak együttesen tükrözik vissza. Az egyre pontosabb megismerésben a fogalmak elkülönülése, merevsége mind jobban feloldódik, mind inkább fokozódik a fogalmak egymásba való átmenete, „mozgása”, hiszen éppen az a funkciójuk, hogy a valóságos mozgást, összefüggést egyre pontosabban leképezzék. A klasszikus fizika fogalomrendszerének is megvan ez a kölcsönös kapcsolata, mozgása. De magának az egész fogalomrendszernek is megvan a maga egyoldalú durva közelítő jellege. Ez abból következik, hogy a klasszikus fizika fogalomrendszere a kiterjedés nélküli diszkrét tömegpontok és a folytonos térhullámok idealizált modelljének alapján jött létre. S ha ezeket a fogalomrendszereket a mechanikus materializmus ismeretelmélete alapján értelmezzük, akkor a kétféle modell szükségképpen kizárja egymást. A mechanikus materializmus a megismerést, bár a valóság tükröképeinek fogja fel, de nem mint egyre pontosabban visszatükröző folyamatot. A fogalomrendszereket így a valóság egyszer s mindenkorra lezárt leképezésének tekinti. Ebből aztán adódik, hogy a valóság azonos a fogalmi rendszereinkkel, és elsikkad fogalmi-rendszereink szükségképpen egyoldalú s megközelítő jellege. A hullám- és a korpuszkula-felfogás e szemléleten állva azután hosszú és érthetően eldöntetlen harcot vív egymással abban a vonatkozásban, hogy melyik absztrakt fogalomrendszerrel lehet azonosítani a valóságot.

A kvantummechanika méréselmélete — a fentebb említett sajátossága alapján — azután végérvényesen eldöntötte az évszázados vitát úgy, hogy mindkét félnek igazat is adott, meg nem is. A természettudomány eszközeivel cáfolta meg azt a fizikai elképzelést, hogy a mikroobjektumokat (fényt) bármelyik idealizált modellel azonosítani lehetne. Ugyanakkor a matematika fogalomrendszerének segítségével a mikrofizikai jelenségeket sokkal jobban megközelítő új fogalmi rendszert dolgozott ki. Ennek alapján azután konkrét, de korlátozott fizikai igazságot osztott a kétféle modell alapján kiépített fogalomrendszernek, megmutatva azokat a határokat, amelyekben belül a valóság azonosítása a korpuszkula, illetve a térhullám absztrakt modelljével még elhanyagolható hibákat eredményez. A kvantummechanikai eljárás azonban kimondatlanul is új ismeretelméleti szemléletet tartalmazott. A fizikus számára így szükségessé vált a régi mechanikus materialista szemlélet-től való elszakadás ismeretelméleti szükségessége.

Ennek az ismeretelméleti szükségletnek a kielégítését sajátos módon nem a filozófusoktól kapják meg a fizikusok, hanem — elsősorban a kvantummechanikát létrehozó — fizikusoktól. Ebben az ismeretelméleti funkcióban is, mint ismeretes, vezető szerepe van N. Bohrnak. Bár, mint láttuk, a koppenhágai felfogás képviselői nem tudnak véglegesen szakítani machista ismeretelméleti szemléletükkel, filozófiai nézeteiket a fizikusok nagy többsége mégis szimpátiával fogadja. Ennek elsősorban nem a nagy tudományos tekintélyük az oka, hanem az, hogy a fizikusok ismeretelméleti szükségleteit, ha nem is teljesen és következetesen, de kielégítik.

N. Bohr egyik alapvető felismerése, hogy „*bármennyire is túllépik a jelenségek a klasszikus fizikai magyarázat határait, a tapasztalatok leírásának mindig klasszikus fogalmak segítségével kell történnie*”.²⁶ „A klasszikus fogalmakkal jellemzett műszereink azonban oly mértékmezavarják a mikroobjektumokat, hogy a kísérleti tapasztalatainkat nem tudjuk megszokott fogalmaink segítségével az *egyetlen zárt* oksági lánc formájában általánosítani.”²⁷

A kísérleti elrendeződéstől függően így különböző, egymással ellentétes, de zárt fizikai képrendszerek segítségével fogalmazhatjuk meg a mikrovilágról szerzett tapasztalatainkat. Ezek a modellrendszerek külön-külön (részecske, ill. hullám) egyértelműek és kizárják egymást, de egymást kiegészítve (komplementaritás) teljes képet adnak az objektumok viselkedéséről. A komplementaritás tehát azt jelenti, hogy a mikroobjektumoknak kettős arcuk van, és a mérés módjától függően mindig az egyik oldalt tapasztaljuk. Ha a helyzetét határozzuk meg, akkor az objektum a részecske oldalát mutatja, s a másik oldaláról, a hullámsajátosságokról (impulzusról) nem beszélhetünk, és fordítva.

A komplementaritás eszméjében szemléletes formában kifejeződik a fizika fogalomrendszerének megközelítő, korlátozott jellege, s az, hogy a leírásban már nem tekinthetünk el a mérőeszközök szerepétől. Ugyanakkor N. Bohr nem tud szabadulni a machista ismeretelméleti előítéleteitől, s így a komplementaritásra vonatkozó végső konklúzióvá a pozitivizmus különböző éles-ségű megfogalmazásai lesznek: a megismerés elvileg korlátozott, vannak ellenőrizhetetlen kölcsönhatások, le kell mondani az okság elvéről, a fizika materialista természetfelfogása összeomlott stb. Ismeretes, hogy N. Bohr végül is eltávolodott ezektől a szubjektivisták következtetésektől. Van azonban a koppenhágai felfogásnak egy olyan jellemzője is, hogy ismeretelméleti módszerek-

²⁶ N. Bohr: *Atomfizika és emberi megismerés*. Gondolat, 1964. 61. o.

²⁷ *Uo.* 61. o.

kel nehezíti a kvantumelmélet fejlődését. Ez szintén a pozitívizmusból következik, s abban fejeződik ki, hogy a kplementaritást a matematikai-fizikai apparátus *fizikai* magyarázatának tüntetik fel.

A kvantummechanika méréselmélete, mint minden tudományos elmélet, nem lezárt. Összefüggései, szabályai a jelenségek hatalmas mennyiségét helyesen tükrözik, de nem minden jelenséget, s maguk is mélyebb fizikai magyarázatot igényelnek. A kvantummechanika méréselméletének fogalmi rendszere helyesen tükrözi a műszer (makrojelenség) és mikroobjektum kölcsönhatásának *eredményét*. Ugyanakkor e kölcsönhatás *folyamatának*, fizikai természetének problémáit megválaszolatlanul hagyja. Ezeket a fizikai problémákat nem lehet semmiféle ismeretelmélettel megoldani, csak úgy, ha visszavezetik még alapvetőbb fizikai összefüggésekre. Minden olyan filozófiai törekvés, amely ismeretelméleti meggondolásokkal próbálja helyettesíteni a megoldásra váró fizikai problémákat, szükségképpen nem nyújthat mást, mint a *már* megoldott fizikai problémák jó vagy kevésbé jó ismétlését, megközelítését. A koppenhágai értelmezésnek is alapvető jellemzője, hogy a fizika problematikus kérdéseit ismeretelméleti feltevések alapján, nem pedig a fizika sajátos módszereivel próbálja megoldani. A kplementaritás ismeretelméleti meggondolásai segítségével megfogalmazott fizikai összefüggések sem mások a matematikai-fizikai apparátus megismétlésénél. Mégpedig olyan megismétlései, amelyek az általánosság, a mennyiségi kapcsolatok precizitása tekintetében messze elmaradnak az absztrakt elmélet mögött. S így nem a kvantummechanika elmélete következik a kplementaritásból, hanem fordítva: a kplementaritásban szemléletes módon megfogalmazott fizikai összefüggések következnek a kvantummechanikából.

A koppenhágai értelmezéshez kapcsolódó pozitívista következtetések alapján azonban a szemléletes ismeretelméleti fejtegetések a fizikai problémák végleges megoldásainak adódnak. A pozitívista filozófia hangsúlyozza a tapasztalás, a mérés jelentőségét a tudományos megismerés számára. A pozitívizmus szerint azonban a tapasztalatok jelentősége nem abból következik, hogy az ember számára csak rajtuk *keresztül* nyilvánulnak meg a természet különböző szintű tulajdonságai, hanem abból, hogy a megismerés végső forrásai (a pszichofizikai paralelizmus machista megoldása ez). S ha egyszer a megfigyelés, a mérés „végső adottság”, akkor azok az objektumok, azok a sajátosságok, amelyek a mérés, a megfigyelés során megjelennek, egyáltalán nem is léteznek, csak maga a megjelenés, a tapasztalat létezik, a mikrofizikai tapasztalatok sajátos problémái pedig csupán a megismerés sajátosságaiból, nem pedig az e tapasztalatokat előidéző sajátos fizikai tulajdonságok további elemzése, kutatása alapján magyarázhatók. Ebből aztán már következik, hogyha feltárjuk a kvantummechanikai megismerés sajátosságait (a megfigyelési eszközök egyidejű alkalmazásának korlátait, a fogalmak komplementer jellegét, a megismerés elvi korlátai), a kvantummechanika apparátusa által szükségszerűen felmerült méretekre már választ is adtunk. Megfordul tehát a fizikai elmélet és az eredményeiből levonható ismeretelmélet viszonya. Az ismeretelméleti meggondolások már nem egyszerűen a fizikai eredmények filozófiai általánosításai, hanem a még megoldásra váró fizikai kérdések megoldásai. A kvantummechanikai formalizmus pedig nem a mikrofizikai objektumok sajátosságainak egzakt tükrözése, hanem „a komplementer leírás mód” „megfelelő eszköze”.²⁸

²⁸ Uo. 62. o.

A kvantummechanika jelenlegi fejlődési szakaszában, amikor a kísérleti eredmények az elmélet valóban fizikai továbbfejlesztését igénylik, a kutatók szükségképpen beleütköznek a pozitívista ismeretelméleti magyarázatba. Szükségessé válik számukra a „végső” ismeretelméleti magyarázatok megsemmisítése. A koppenhágai interpretáció azonban éppen idealista következtetési (objektivitás megszűnt, elvi ellenőrizhetetlenség) alapján töltötte be a végső magyarázat szerepét. Ezen idealista következtetések elleni harc így szükségképpen összefonódik a fizikai elmélet továbbfejlesztésére irányuló törekvésekkel, amelyek természettudományos világképünket még pontosabbá tehetik.

Vinnai András

A történetiség elve a filozófiatörténetben

Haladás és reakció a filozófiában (Sándor Pál Hegel és Schelling cikkeinek a margójára) című vitacikkükben¹ Márkus György és Vajda Mihály Sándor Pál filozófiatörténeti koncepcióját bírálták, a cikkre Sándor Pál *Módszer, haladás, érték* című írásában² válaszolt. E vitához szeretnék bizonyos általánosabb érvényű értékelési problémákhoz kapcsolódva hozzászólni.

A vita igen tanulságos, egyrészt azért, mert feltárta a marxizmus számára fontos filozófiatörténeti terület — a klasszikus német filozófiai örökség — számos tartalmi problémáját, másrészt azért, mert a marxista kritikai filozófiatörténeti tevékenységhez nélkülözhetetlen általános értékelési, módszerbeli problémákat az érdeklődés homlokterébe állította, igazolva, hogy milyen nagy megfontoltsággal kell eljárni egyes filozófusok — több vonatkozásban még valóban nem véglegesen kiforrott — marxista értékelésének a továbbfejlesztése során. E folyamat egy lépésének tekinthetjük a szóban forgó polémiát is, meggyőződésem ugyanis, hogy a felmerült kérdések még további hosszú viták tárgyát képezik majd. Igen hasznos volt, hogy mindkét fél igen részletesen kifejthette a nézeteit, így a félreértések feltehetően csökkentek, a vélemények szembenállása pedig világosabbá vált.

*

Az egyes filozófusok, filozófiai rendszerek történetileg-társadalmilag ténylegesen betöltött funkciójának feltárása és az ennek alapján való marxista filozófiatörténeti értékelésük elsőrendű fontosságú. Az egyes filozófiák objektív igazságtartalma valóban nem adekvát a ténylegesen betöltött társadalmi szerepükkel, és ezért a kettő nem azonosítható, és vizsgálatuk sem helyettesítheti egymást. E — Márkus és Vajda által kiemelt — kritikai történeti módszertani követelménnyel egyetértek; helyesen központi helyre állítja a történetiség gondolatát, hogy ti. minden filozófiai rendszer csak mint az adott kor filozófiája, a maga tényleges történelmi funkciójában értékelhető helyesen. Amiért írásukat ezzel kapcsolatban mégis problematikusnak tartom, annak oka, hogy a szerzők épp ott nem következtetnek, ahol e módszertani elv értelmezésére, konkretizálására tesznek kísérletet.

Igy járnak el a filozófia nagysága és haladó jellege összefüggésének történelmietlen értelmezésében.

¹ *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. sz.

² *Uo.* 1968/5. sz.

Márkus és Vajda nagy filozófiának azt a rendszert tekinti, amely bármely történelmi időszak objektíve lehetséges bármely alternatíváját realizálja (ez esetenként lehet a kiuttalanság alternatívája is), ugyanakkor a filozófiai rendszer nagysága és társadalmilag haladó vagy reakciós volta problémáját merően elszakítja egymástól és csak ez utóbbit köti a „reális értékekhez”: „Az . . . , hogy egy adott filozófia haladó-e vagy pedig reakciós — írják —, attól függ, hogy az általa választott alternatíva *milyen* reális értékek hordozója. Reakciós az a filozófia, amely egy adott történelmi szituáció megoldásának olyan alternatívájára épít, amely negatív értékek hordozója, ill. a lehetséges pozitív értéktartalmak minimumát valósítja meg; s az a leghaladóbb, amely a pozitív értéktartalmak maximumát megvalósító alternatívára épít. Az elmúlt korok filozófiájának történelmileg fennmaradó jelentősége éppen a történelmileg kitermelt értékek és ezek harcának *kontinuitásában* nyeri elsődleges magyarázatát.” (1103. o.)

Igy válik Nietzsche filozófiája, mivel őszintén keresi és igyekszik megválaszolni kora problémáit, és mivel nem *apologetika* (ha az volna, elfelejtené a történelem) nagy filozófiává (1103. o.), noha tartalma reakciós (hiszen a válasz, amelyet megfogalmaz, nem egyéb, mint a történelmileg pozitív értékek tagadása). Nem marad tehát kétség: Márkus és Vajda Nietzsche filozófiáját nem társadalmi hatásának újjaértékelése alapján nevezi nagyknak, hanem reakciós mivoltának elismerése mellett — és annak ellenére.

Sándor felfogásában viszont a nagy filozófia elválaszthatatlan a társadalmi haladás (meghatározott értelemben vett) fogalmától; „Az én ma is vallott meggyőződése szerint . . . nagy filozófia csak olyan lehet, amely saját korában tartalmában vagy hatásában a haladást-fejlődést szolgálja . . . Szerintem csak olyan filozófia lehet 'nagy', amely a történelmi fejlődés fő irányába hat.” (949. o.)

Sándor Pál joggal tiltakozik a számomra is érthetetlen kísérlet, a „nagy” érték kategória jelző minden pozitív értéktől való megfosztása ellen.

Mondhatjuk-e, a vita példájánál maradva, hogy Nietzsche filozófiai rendszere „nagy”?

Való igaz, egy történelmileg lehetséges alternatívát „kutatott”, ragadott meg „gondolatilag”, bár már e gondolatiság értékét meghatározza, hogy „. . . semmit sem értett meg a kapitalizmus gazdasági életéből, aki tehát kizárólag csak a felépítmény tüneteit figyelhette meg, írhatta le és fej ezhetette ki”.³

Létezik-e azonban csak „kereső”, csak „kutató” filozófia (illetve: lehet-e egy filozófia csupán ebbeli ténykedése alapján nagy)? Nietzsche sem csupán keresett, kutatott, hanem „talált” is, mégpedig „. . . oly irányt . . . , amely a konkrét jelen és jövő felé vezet . . . Új politikai állásfoglalása a körül a gondolat körül összpontosul, hogy a fenyegető szocializmust” vissza kell szorítani és ártalmatlanná kell tenni,⁴ „. . . ez a filozófia a fő ellenség, a munkásosztály, a szocializmus támadó elhárításának a világnézete . . .”⁵

Ha a „kutatást”, a „keresést” — akár a fenti „mellékkörülményeket” is elhanyagolva — abszolutizálva előléptetjük nagy filozófiává, a *nagy filozófia objektív társadalmi funkciója iránti követelményt* és ezáltal e rang tudományos értékét is leszállítottuk, mivel mellőztük a *filozófia sokoldalú szembesítését valósággal* — csak a filozófia motívációja vonatkozásában számoltunk a valóság-

³ Lukács György: *Az ész trónfosztása*. Akadémiai Kiadó, 1965. 246. o.

⁴ *Uo.* 256. o.

⁵ *Uo.* 264. o.

gal, az objektív eredmény, a tényleges hatás tekintetében viszont nem. „Osztályfelettivé” szélesítettük és ezzel *objektíve elszegényítettük*, a társadalmi haladás szempontjából közömbös kategóriává színtelenítettük a nagy filozófia fogalmát.

A nagyság és a társadalmi haladás fogalma elválaszthatatlan egységet alkot, s a társadalmi haladás hívei gondolkodásában, érzésvilágában — akár filozófiáról, akár más tudományról vagy politikáról legyen szó — elválaszthatatlanul összeforrott. Nietzsche esetében sem indokolja semmi, hogy ez alól kivételt tegyünk — filozófiája nagyságának elismerését, *éppen a társadalmi funkciója alapján*, nyugodtan meghagyhatjuk a polgári filozófiatörténetnek.

Továbbá: az „apologetika” rossz csengésű fogalmával kapcsolatban sem tekinthetünk el a filozófiák tényleges (sokoldalúan értelmezett) társadalmi funkciójától, hatásától, azaz lényegében attól, hogy a haladást védelmezik-e vagy sem. Különböző e fogalom egyfelől óhatatlanul szubjektívizálódik (leszűkül a filozófus rossz szándéka problémájára), másfelől elmosódik a lényeg, és ismét csak egyenlőségjel kerül haladó és reakciós gondolati és társadalmi struktúrák közé, de elmosódik az a tudományosság szempontjából való lényeg is, hogy egy történelmileg letűnő osztály védelme nélkülözi a valóság lényegi törvényszerű összefüggéseinek felismerését-feltárását. Ezen nem változtatnak sem találó részelemzések, sem a társadalmi valóság törvényeinek — tudományos feltárásuk és képviselőjük helyett — a megsejtése, sem a tényleges — joggal e pejoratív szóhasználatnál jelölt — apológia közvetett, bonyolult, indirekt módja. Márkus és Vajda koncepciójának az a hibája, hogy nem fordít gondot az egyes filozófiák igazságtartalma és az e filozófiák által betöltött társadalmi funkció közötti összefüggés *történelmi konkrétságára*. Ez legnyilvánvalóbban ott jelentkezik, ahol a marxista filozófia kerül szóba. „A marxizmusmal való összevetés . . . ugyanis — írják —, bár álláspontunk szerint soha és semmilyen esetben sem helyettesítheti valamely filozófia rendszer konkrét analizisét, szükséges mindazokban a korszakokban, amikor a marxizmus már létezett. Hiszen éppen azon az alapon kell megítélni valamely filozófiát, hogy milyen funkciót tölt be az adott korszakban, ennek megvilágításához viszont elengedhetetlen a kortársi filozófiákkal való kapcsolat feltárása.” (1102. o.) E megfogalmazásban a marxizmusnak éppen a többi — kortársi és nem kortársi — filozófiával szemben való specifikuma sikkad el, nevezetesen az, hogy a marxista filozófia — a filozófiatörténet vonatkozásában is — *gyökeres fordulat*, és ezzel megadja a helyes orientációt mindenekelőtt a kortársi filozófiák elbírálásához, de irányt mutat a korábbi filozófiák értékelése vonatkozásában is.

A marxista filozófia — a maga adekvát tükrözésével — megteremtette azt a *filozófiai kortendenciát, amelyben a filozófiai rendszerek igazságtartalma és pozitív társadalmi funkciója egyre kevésbé különböztet el*. A marxizmus éppen azzal, hogy gyökeresen szakít a hamis tudati tükrözés minden formájával, valamennyi — továbbra is fennmaradó vagy újonnan keletkező — filozófiára nézve *kielezi a pozitív társadalmi funkció betöltéséhez nélkülözhetetlen objektív igazságtartalom szükségességét*. Tehát sok egyéb változás mellett minőségi változást hoz a kortársi filozófiák helyzetében, funkciójában, elbírálásában. Azaz, a marxizmussal kortársi viszonyban levő irányzatok valóságos társadalmi funkciójának elbírálásakor új jelentőséget kap a „tükröződési” funkció, az igazságtartalom vonatkozása.

Ha csak annyit mondunk, hogy a kortárs a kortárssal áll szemben, vajmi kevésbé ragadtuk meg az összefüggés lényegét; gondoljunk éppen a filo-

zöfiatörténeti kérdésekben is Márkus, Vajda által és általam egyaránt — tekintélynek tartott Lukács György találó jellemzésére: „Egészen más a helyzet, mihelyt a dialektikus és történelmi materializmus lett a legyőzendő ellenfél. Itt a polgári filozófiának már nincs módjában igazi kritikát gyakorolni, sőt még polémiája tárgyát sem képes helyesen megérteni; csak azt teheti, hogy vagy a dialektika és általában a materializmus ellen eleinte nyíltan, később egyre rejtettebben polemizál, vagy pedig kísérletet tesz arra, hogy az igazi dialektikával — demagóg módon — áldialektikát helyezzen szembe.”⁶

Szemben a korábbi évtizedek dogmatikus torzításaival-abszolutizálásával természetesen nem tagadjuk egyes nem adekvát igazságtartalmú filozófiák viszonylag haladó társadalmi funkcióját. Ezek a filozófiák azonban csak részigazságokat tartalmazhatnak, és ez a hatékonyságukra, eredményességükre is rányomja bélyegét. Itt jegyezzük meg, hogy problematikusnak érezzük a másik vitapartner, Sándor Pál fejtegetéseinek azt a — Márkusék által is megkérdőjelezett — analógiáját, amelyben a kapitalizmus elleni népi mozgalmak fejlődésének a misztika-eretnekség-felkelés „szinte szabályszerű szakaszai” mintájára⁷ Marx és Engels tevékenységét ilyen második szakasznak, az „eretnekség klasszikus periódusának” tekinti. Úgy gondolom, hogy a marxizmusra mint a kapitalizmus elleni, tudományos minőségében *klasszikus* formájú tiltakozásra, mint a filozófiatörténet forradalmi változására e terminust még hasonlatul sem használhatjuk.

A kortársi filozófiák problémája után ejtsünk néhány szót a marxizmust megelőző filozófiai tanok értékeléséről. Ezek igazságtartalma, mint jól tudjuk, messze nincs arányban társadalmilag ténylegesen betöltött funkciójukkal. E hosszú korszak filozófiájának marxista értékelésében különösen nagy jelentőségű a — Márkus és Vajda által kiemelt — történelmileg ténylegesen betöltött funkció kimutatása; ezért ennek még a szerzők által *tisztán absztrakt módon történt hangsúlyozását is hasznosnak tartom*. Ugyanakkor a marxizmussal való „összevetés” lehetőségének tagadásában még e sajátos vizsgálati komplexumban sem eshetünk a végletekbe. A marxista filozófia tanításainak figyelmen kívül hagyásával a régi filozófiáknak sem a pozitív vagy negatív funkcióját, sem objektív igazságtartalmuk mértékét nem tudnók megközelíteni, megítélni; még kevésbé annak okát helyesen kimutatni, miért voltak e tanok történelmileg szükségszerűek stb. stb. Amikor tehát joggal elvetjük a marxizmus egyes tételeivel, „sok mozzanatával” (1102. o.) való primitív, történelmietlen összevetés módszerét, ugyanakkor a marxizmus alkotó módon értelmezett „bevitel” a filozófiatörténeti értékelésbe nélkülözhetetlen; e nélkül nem lehet szó objektív tudományos értékelésről, e nélkül végső fokon csak valamiféle idealista filozófiatörténetet írhatnánk.

Seres László

⁶ Uo. 240. o.

⁷ Sándor Pál: *Az idős Schelling és a fiatal Engels. Magyar Filozófiai Szemle* 1966/4. sz. 641—642. o.

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

A kozmosz meghódításának filozófiai és szociológiai problémái¹

1957-ben új korszak kezdődött az emberiség történetében — a kozmosz meghódításának korszaka. Az elért eredmények és a kibontakozó perspektívák filozófiai elemzése az új feladatok egész sorát állítja a marxizmus elé. Ismereteink szerint e problémákkal eddig még nem foglalkoztak a jelentőségüknek megfelelően, Urszul művét tehát — bár természetesen nem türekedhetett teljességre — joggal nevezhetjük úttörő jellegűnek. Írása tartalmas és fontos olvasmány a filozófus olvasó számára, nemcsak gazdag és önmagában is érdekes témája, hanem főként a problémák megközelítésmódjának újszerűsége és a kifejtés tudományossága, igényessége miatt. Gazdag főként az emberiség feltételezett jövőjével foglalkozó tartalmából itt természetesen csupán a legjelentősebb problémakörökkel foglalkozhatunk.

Urszul abból indul ki, hogy a kozmosz meghódítása nem egyetlen felfedezés, hanem hatalmas felfedezések egész sorozata, mely folyamat az anyag önfejlődésének a társadalom szintjén jelentkező belső követelménye; a *kozmozáció* nem más, mint „a tudományban, a termelésben és a társadalmi élet egészében meglévő geocentrikus és kozmikus közötti ellentmondás leküzdésének folyamata”. (24. o.) E folyamat természetesen a filozófiában is megjelenik, és feltételezhetően nemcsak „rég” filozófiai problémák újszerű felvetéséhez, hanem új kérdések keletkezéséhez is vezet, s kiváltja filozófiai ismereteink jelentős megváltozását, a dialektika alapvető törvényei, ill. kategóriái tartalmának gazdagodását, a marxista filozófia további gyorsuló fejlődését.

A *filozófia kozmozációját az egyenlőtlenség jellemzi* — szövezi le a szerző. Leginkább geocentrikusak az életről, a társadalomról, a megismerésről és a gondolkodásról alkotott filozófiai elképze-

léseink; igen sok geocentrikus vonással rendelkezik a térről, az időről, a végesről és a végtelenről való mai felfogásunk; a materialista dialektika legáltalánosabb törvényei és kategóriái — pl. az anyag és a változás fogalma — viszont elvileg kozmikus jellegűek. Az elvileg kozmikus jelleg persze nem jelenti a teljes kozmizáltságot, hiszen nemcsak az életről, a társadalomról, a gondolkodásról meglévő nézeteink is csak más, kozmikus társadalmak tanulmányozása után, azaz jelentős mennyiségű új tudományos információ felhasználása után válhatnak kozmikusakká, hanem már leginkább kozmizált fogalmainkat is szükségképpen alá kell majd vetnünk — a kozmikus tér egyre távolabbi részei vonatkozásában is — a gyakorlat verifikáló hatásának.

Szükségesnek tartjuk kissé részletesebben tárgyalni a szerzőnek az információelmélettel kapcsolatos felfogását.

Az információelmélet — mint ismeretes — valószínűségi értelmezés alapján jött létre (C. Shannon), de későbbi vizsgálatok kimutatták, hogy lehetséges kombinatorikus, algoritmikus, sőt topológus elvekből kiinduló felépítése is. Az információ lényegéről és fogalmáról szóló vitákra² Urszul nem tér ki; kiinduló tétele a visszatükrözés és az információ kapcsolata, illetve annak elismerése, hogy minden anyagi objektum képes — struktúrájában — információt tárolni (L. Brillouin terminusa szerint: „kötött” információ) és továbbítani. W. R. Ashby nyomán az információ mennyiségét a sokféleség mennyiségének tekintik, azzal, hogy ez az érték minden rendszerben viszonylagos, ebben az értelemben hasonlít a sebességre, mely szintén két rendszer viszonyától függ (valamilyen objektum abszolút információmennyisége ugyanis végtelen).

² E problémákkal kapcsolatos tájékozódáshoz 1. Lakó László: *Az információelmélet néhány filozófiai kérdéséről*. *Periodica Polytechnica Magyar nyelvű társadalomtudományi különszám*, 1967.

¹ А. Д. Урсул: *Освещение космоса*. Изд. «Мысль». Москва 1967. 238. о.

Urszul az információ L. Brillouintól eredő negentrópiás elve alapján bírálja azt a felfogást, mely tagadja az információ létezését a szervetlen természetben. Bírálata és az információ mint visszatükrözött sokféleség értelmezése azonban nem eléggé részletes és bizonyított. A szerző mentségére szól, hogy (a lábjegyzetekben említett) korábbi és a későbbi cikkeiben pótolja ezeket a hiányokat, és egyrészt részleteiben is kifejti információfelfogását, másrészt pedig újabb érveket is felsorakoztat az információt mint csupán az élet szintjén megjelenőt elismerő álláspont ellen. Nem ismerjük azonban olyan írását, ahol a szerző kielégítően másik hiányérzetünket, mely a tudományos információ fogalmának bevezetéséhez kapcsolódik. E bevezetés lényegében egy határos definíció közléséből áll, mely definíciót el is fogadnánk, ha legalább utalna e fogalom „ellentétére” (a nem, illetve részlegesen tudományos információra), vagy arra az alapra, amelyet e végig nem vitt felosztásnál használ.

A mű néhány tartalmilag szintén fontos és az érdeklődésre joggal számot tartó egyéb problémáját és a szerző nézetét, ill. következtetését csak megemlítjük: az élet keletkezése és fejlődése (Urszul itt elveti az élet csupán funkcionális oldalról való meghatározását), a Világegyetemben lehetséges civilizációk osztályozása és kapcsolatuk (Urszul a gyorsuló fejlődés törvénye alapján arra következtet, hogy a mienkénél fejlettebb bolygóközi civilizációk feltételezhetően kommunista termelési viszonyok között élnek), a társadalmi haladás finalista felfogásának elvetése, a nooszféra fejlődésének perspektívái, a Földön kívüli termelés fejlődése stb.

A tartalmilag érdeklődésre számot tartó részeknek a felsorolásánál feltétlenül meg kell legalábbis említeni a *Függetlenség* között tanulmányt, mely — a sokak által a rakétechnika megteremtőjéül tisztelt — K. E. Ciolkovszkijnak a kozmosz meghódításával kapcsolatos egyes filozófiai és szociológiai nézeteit ismerteti, elemzi.

A recenzált műben — mint már említettük — figyelemreméltó a problémák megközelítésmódja is. Ismereteink szerint ez az első filozófiai jellegű munka, melyben az *információelméleti megközelítést alkalmazzák* (mégpedig igen meggondoltan és következetesen), ami — függetlenül az elért eredményektől — már önmagában véte is elismerésre méltó. A tudományos kutatás e módszerének ereje ugyanis abban rejlik, hogy sok esetben lehetővé teszi az elemzett jellemzők mennyiségi

kifejezését. Ennek illusztrálására nézzük a mű egyik eredeti és leginkább problematikus gondolatmenetét. Míg az olvasóink előtt ismeretes külföldi és hazai szerzők (pl. Meljuhin, Sztoljarov, Szabó A. Gy.) a funkció, ill. a visszatükrözés fogalma segítségével értelmezik a fejlődést, addig Urszul kísérlete arra irányul, hogy az anyagi objektumok fejlődési fokát megállapító univerzális kritériumul az információs kritériumot vezesse be és ennek jogosultságát igazolja. Kétféle megközelítést alkalmazva (csupán a kötött információ érdeklí, illetve a véges, térben és időben korlátozott rendszereket meghatározott szinten vizsgálja) kimutatja a különféle rendszerek bizonyos információmennyiségi törvényszerűségeit — pl. az atomsúly növekedésével az elemi részek szintjén növekszik az atomok közötti információk mennyisége is, a kémiai és a biológiai evolúció is együtt jár az információ felhalmozódásával —, és ezekből, ill. más hasonló tényekből azt a következtetést vonja le, hogy *a fejlődés folyamán az információ mennyisége nemcsak a strukturális egységekben, hanem totalitásukban, fejlettségi fokozatuk egészében is növekszik*. Az információ felhalmozódása tehát mind az egyes anyagi objektumok, mind az anyag egy-egy adott fejlettségi szintjének fejlődése során, mind pedig az alacsonyabb fejlődési szintről a magasabbra való átmenet során végbemegy. A különböző szintek összehasonlítása során a szintek „közepes” képviselőivel kell dolgozni, a „közepes” elemi résszel, a „közepes” atommal, a „közepes” molekulával stb.

A viszonylagos magasabbrendűség információs kritériumát Urszul az élettelen természetről az élő természetre és a társadalomra is kiterjeszti, szerinte az egyes individuumok információmennyisége is növekszik a fejlődés folyamán, és a társadalmi fejlődés is a tudományos információ mennyiségének növekedésével kapcsolatos. E koncepcióval kapcsolatosan nem kívánunk részletekbe bocsátkozni, szerintünk azonban sokkal elfogadhatóbbnak tűnik az olyan álláspont, amely a viszonylagos magasabbrendűség kérdését nem egyetlen kritérium (funkció, visszatükrözés vagy információmennyiség) alapján kívánja eldönteni.

Koncepcióját Urszul több esetben konkretizálja is. Így az információ segítségével megadja a biológiai struktúra általános — kozmikus — meghatározását: *biológiai struktúra* „minden olyan struktúra, mely molekuláris szinten legalább 10^{11} bit információt tartalmaz, és rendelkezik az önmegőrzés, az újratermelés és az önfejlődés funkcióival”. (135. o.)

Vagy: minden általánosabb elmélet (pl. a relativisztikus mechanika) több tudományos információt tartalmaz, mint a részleges, genetikailag korábbi (pl. a klasszikus mechanika). A két példában említett felfogással természetszerűleg lehet vitatkozni (az utóbbi példával kapcsolatban ezt tette Sz. T. Meljuhin is, a BME Filozófia tanszékén 1968 júniusában tartott előadásában). Mindenesetre: akkor is el kell ismernünk Urszul e koncepciójának gondolatébresztő voltát, azt, hogy a körülötte várható viták elősegítik a marxista filozófia álláspontjának

további tisztázását, ha nem is értünk egyet vele.

Összefoglalásul elmondhatjuk, hogy Urszul filozófiailag eddig nem kutatott területek sok figyelemreméltó problémáját tárta fel, és igen mély, a meglévő irodalom alapos ismeretéről tanúszkodó elemzősükkel, az információelméleti módszer alkalmazásával olyan művet alkotott, mely egyes vitatható részleteivel együtt is mindazok számára hasznos lehet, akik a kozmosz meghódításának általános filozófiai problémái iránt érdeklődnek.

Lakó László

Erhard Albrecht: Nyelv és megismerés¹

A nyelv ismeretelméleti kérdéseinek vizsgálatát a marxista filozófia meg lehetne hosszú ideig elhanyagolta. Albrecht, a greifswaldi egyetem filozófia-professzora az elsők között figyelt fel erre a hiányosságra, és az ötvenes évek közepe óta munkásságának középpontjába állította a nyelv filozófiai problémáit. Új könyvében mintegy másfél évtizedes kutatásai eredményeit foglalja össze: áttekinti az idevonatkozó filozófiai, logikai, kibernetikai, pszichológiai, nyelvészeti és matematikai teóriákat, a marxista ismeretelmélet alapján értékeli őket, és kifejti nézetét nyelv és gondolkodás összefüggésének leglényegesebb ismeretelméleti kérdéseiről.

Albrecht a nyelv legáltalánosabb, filozófiai kérdéseinek vizsgálatát egy az ismeretelmélethez tartozó diszciplína, a nyelvfilozófia hatáskörébe utalja. A „nyelvfilozófia” terminus itt nem egy polgári nyelvész-filozófus iskolát takar (Linguistic Philosophy), hanem a dialektikus materialista ismeretelmélet kidolgozás alatt levő résztudományát jelöli meg. Nem férhet kétség ahhoz, hogy a nyelv ismeretelméleti alapkérdéseinek tisztázása a marxista ismeretelméletnek fontos feladata. A filozófia története azt igazolja, hogy az általános nyelvfilozófiai összefüggések úgyszólván mindenkor a filozófia részét alkották. Különösen megnőtt azonban a nyelvelmélet jelentősége korunkban, amikor a matematikai logika, az információelmélet, a kibernetika a nyelv lényegét és ismeretelméleti vonatkozásait új megvilágításba helyezi. A nyelv korunkban a filozófia és számos szaktudomány egyik legaktuálisabb, központi té-

mája. Sajnálatos, hogy elsősorban a polgári filozófia reagált érzékenyen a nyelvvel kapcsolatos filozófiai problémákra, pedig ezek a kérdések a marxista ismeretelméletet közelről érintik, tudományosan csak a dialektikus materializmus alapján oldhatók meg. Másrészt „a nyelvfilozófia és a nyelvelmélet történetének területén végzett kutatások a marxista ismeretelmélet teljes kiépítésének elengedhetetlen feltételét alkotják... Ha ugyanis a gondolkodást, az emberi tudatot a marxista ismeretelméletnek megfelelően gondolkodás és nyelv kölcsönös viszonyában fogjuk fel, akkor a gondolkodás és a megismerés folyamatának analízise egyúttal azoknak a nyelvi folyamatoknak is analízise kell hogy legyen, amelyek nélkül a gondolkodás egyszerűen lehetetlen.” (13. o.) A nyelvfilozófia hozzájárul a visszatükrözésemélet részletes kidolgozásához, mivel feladata, hogy feltárja az objektív valóság és a vele nem mindenben analóg nyelvi struktúra közötti tényleges összefüggést, meghatározza a nyelvnek a valóságra, a valóság megváltoztatására ható ún. pragmatikai funkcióját és kimutassa a nyelvben, ill. a nyelvekben és a gondolkodásban meglévő általános, invariáns elemet. A nyelvfilozófiának — mint a nyelvi jelek általános elméletének — eredményei a filozófia és valamennyi tudomány módszertani előfeltételéhez tartoznak, s így részei az általános tudományelméletnek. Ezen túlmenően ez a diszciplína közvetíti a nyelvtudományak az ismeretelméletben, a logikai alap kutatásban kidolgozott törvényszerűségeket, elméleteket és módszereket. A nyelvfilozófia — noha tárgyának komplexitása folytán szoros kapcsolatban áll a nyelvpszichológiával — lényegét és módszereit illetően logikai diszciplína. Albrecht egyértelműen elha-

¹ Albrecht, Erhard: *Sprache und Erkenntnis. Logisch-linguistische Analysen*. Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1987.

tárolja magát minden olyan — elsősorban a polgári filozófiában megnyilvánuló — felfogástól, amely szerint a nyelv vizsgálatában a pszichológiai vagy az esztétikai lenne a meghatározó (l. Cassierer, Croce, Heidegger, Bergson, Bally, Langer stb.). Kimutatja, hogy a nyelvelméletben fellépő pszichológizmus idealista, irracionalista filozófiák talaján jött létre. A nyelv keletkezésével és fejlődésével kapcsolatos kérdésekre csak a dialektikus-történelmi materializmus alapján adható válasz.

A nyelvfilozófia fentiekben vázolt tárgykörébe tartozó összefüggéseket Albrecht gazdag forrásanyagra támaszkodva történetileg fejti ki. A nyelvfilozófia problematikája először a görög filozófiában, Platónnál, Arisztotelésznél és a sztoikusoknál fogalmazódik meg. Az újkor filozófiájából Albrecht Locke, Leibniz, Lambert, Bolzano, Husserl nyelvfilozófiai vonatkozású munkáit elemzi. Husserl felfogását taglalva elutasítja a mai katolikus filozófiában² képviselt azt a nézetet, hogy a nyelvelmélet szükségképpen feltételezi a fenomenológiát. A nyelvfilozófia kiépítéséhez nagy mértékben hozzájárult Frege és Russell munkássága. Frege új megvilágításba helyezte nyelv és logika viszonyát, tőle származik a nyelvfilozófia egyik alapvető összefüggésének, a jelnek mint jel, jelentés és jelzett tárgy alkotta háromelemű relációnak a megragadása. Russell érdemének Albrecht elsősorban a természetes nyelv részletes elemzését tudja be, valamint azt, hogy a nyelv logikai analizisét a neopozitivistáktól eltérően nem választja el a valóság ontológiai elemzésétől. A filozófiatörténeti megjegyzések után Albrecht úgyszólván valamennyi korunkban ható nyelvfilozófiai iskola részletes bírálatát adja. Kritikája főleg az agnoszticista, irracionalista nézetek ellen irányul (Weisgerber, Trier, Sapir, Whorf stb.), de kiterjed a neopozitivisták ismeretelméleti harmadik-utasságára és nominalizmusára, valamint a Linguistic Philosophy és a tradicionális grammatika rendszerellenes, empirista felfogására is. A marxista nyelvfilozófia szempontjából pozitívan ítéli meg a logikai és matematikai alap kutatásban, a formális logikában és a halmazelméletben elért eredményeket, az információelmélet nyelvvel kapcsolatos kutatásait, Carnap fogalom-explicitációs módszerét (Begriffsexplikation), a Chomsky-féle transzformációs és generatív grammatikát és az erre épülő szemantikai elméletet.

² H. Hülsmann: *Zur Theorie der Sprache bei Edmund Husserl*. München 1964.

Albrecht a nyelvfilozófia tárgykörét a következő négy alapvető összefüggés szempontjából tárgyalja: nyelvi funkció és absztrakciós folyamat, szó-jel és visszatükrözés, logika és nyelvi struktúra, linguisztikai és logikai nyelvelemzés kapcsolata.

„A nyelv fejlődése az absztrakció-képesség fejlettségének fokmérője” (140. o.) mind a fogalomalkotás terén, mind a nyelvtani struktúráról illetően. Az absztrakciós folyamat előrehaladása nyelviileg demonstrálható egyrészt a primitív nyelvektől az összetett nyelvi rendszerekig érő történeti fejlődési láncban, másrészt a növekvő gyermek változó nyelvhasználatában. Az absztrakciós folyamat vizsgálatának központi témája a fogalomalkotás. Albrecht felfogásának lényege az, hogy a szóban, lehetősége szerint, eleve megtalálható az elvont, az általános, a fogalom — a fogalmat a szemléleti elemeket tartalmazó nyelvi szintből nem új elemek hozzáadásával, hanem azáltal nyerjük, hogy „az általánost mint általánost ismerjük meg, espedig... az adott, gnoszeológiai egységnek jegyeibe való felbontása vagy egyáltalán a mindenkor konkrétól való különbségének megragadása révén.” (152—3. o.)³ A fogalomalkotás folyamatában tehát több szemantikai szintet különböztethetünk meg, ezek a szintek a tudományelőtti érzéki, szemléletes képzettől a tudományos, egyre elvontabb fogalmakhoz, képletekhez, egyenletekhez vezető absztrakciós folyamatot tükrözik. Ugyanakkor „az általánost tükröző fogalmi gondolat kategóriák magukban foglalják az egyest is, sok vonatkozásban nem szakadnak el teljesen primer szemléleti alapjuktól.” (151. o.) Albrecht Glöckner klasszifikációja alapján a fogalom három aspektusáról beszél: „A fogalom mint általános jellemzi az ontológiai aspektust, a fogalom mint a gondolkodás eszköze a logikait, és a fogalom mint nyelvi képződmény (szó) a grammatikait. Ez a három aspektus egyéget alkot, amelyben a logikaival és a grammatikaival szemben az ontológiai és a meghatározó szerep.” (156. o.)

A visszatükrözés a nyelvi jel vizsgálatának központi kérdése: a nyelvi jel ismeretelméleti jelentősége visszatükrözési funkciójában ragadható meg. A visszatükrözés tényének elismerése még nem jellemzi kielégítően a marxista álláspontot a nyelvfilozófiában, a dialektikus materialista felfogás szerint a visszatükrözés

³ I. P. H. Glöckner: *Das Finden von Begriffen. Eine erkenntnistheoretisch-logische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Wirtschaftswissenschaften*. Stuttgart 1963.

az objektív anyagi valóság, nem pedig érzetkomplexumok (l. neopozitivisták) visszatükrözése!” A jel mint képmás (modell) az objektív valóság struktúráinak nyelvi struktúrákban való visszatükröződése.” (162. o.) Struktúrák leképezéséről elsősorban a mondat mint alapvető nyelvi egység vonatkozásában beszélhetünk. Minden nyelvi jelen belül meg kell különböztetni az anyagi-fonológiai elemet — a szó „anyagi burkát” — a jelentéstől, visszatükröző funkcióról csak az utóbbinál beszélhetünk. A szó jelentése nem esik össze a fogalommal. A nyelvi jelentés a szó strukturális vonatkozása, arra a funkcióra és szerepre korlátozódik, amelyet a szó a nyelvben betölt, a szó fogalmi-logikai jelentése pedig a szó gnoszeológiai aspektusa, s egy tárgyhoz, tulajdonsághoz, összefüggéshez való viszonyt feltételez. Bár jelentés és fogalom különbözik egymástól, Albrecht szerint a kettőt nem szabad abszolút módon szembeállítani (l. Galkina—Fedoruk, Schaff). A nyelvi struktúra és az objektív realitás között nem teljes a megfelelés, a nyelv nem csupán külsődleges struktúrák visszatükröződése, hanem egyben autonóm rendszer is. A nyelvi rendszer autonóm voltát azonban nem szabad abszolútálni, hiszen a nyelvi jel, ill. maga a nyelv történetileg meghatározott, azaz társadalmi jellegű. A nyelvi jel tartalmát az emberi gondolkodás fejlettsége, ezt pedig a társadalmi fejlődés, ezen belül is elsősorban a termelési tevékenység szintje határozza meg. A nyelvi jel fejlődése gyakorlatilag a nyelvi építményen belül megy végbe, „az adott nyelvrendszer komplikált fonológiai, grammatikai és lexikai viszonyai között”. (170. o.)

A logika és a nyelvi struktúra közötti összefüggésnek két oldala van: beszélhetünk egyrészt a nyelvi struktúra logikai vonatkozásairól, másrészt a nyelvi struktúra leírásánál, formalizálásánál és rendszerbe állításánál figyelembe veendő logikai törvényszerűségekről. Logika és grammatika között egyértelműen különbséget kell tenni, viszont ki kell mutatni a kettő között meglévő lényeges összefüggést is. Ez az összefüggés ismeretelméletileg végső soron nyelv és gondolkodás dialektikus kapcsolatára vezethető vissza. „A nyelv logikai struktúrája a gondolkodás logikai törvényszerűségét juttatja kifejezésre”. (175. o.) A logikai elem nem közvetlenül a nyelv empirikusan tapasztalható, ún. felszíni struktúrájában ragadható meg, hanem a nyelv formái összetevőiben. Ebben a vonatkozásban igen figyelemreméltó Chomskynak a transzformációs grammatika eredményeiből le-

szűrt megállapítása: „Minél részletesebben kidolgozzuk a nyelvtani szabályokat, annál hasonlóbbá válhat a nyelvtan az úgynevezett logikai nyelvtanhoz”. (181. o.)⁴ A nyelv formai vizsgálata és a logikus gondolkodás formai struktúráját leíró formális logika között szoros a kapcsolat. „Sürgős feladat, hogy megvizsgáljuk a 'formális'-nak az ismeretelméleti aspektusát mind a modern grammatikában, mind a formális logikában. E kérdés megoldásának nagy a jelentősége a nyelvészeti problémák további feldolgozása szempontjából”. (182—3. o.) Ami a logikai törvényszerűségek és a nyelvészet rendszere közötti viszonyt illeti, nyilvánvaló, hogy a logikáé a meghatározó szerep. Ez egyben azt is jelenti, hogy a logikai alaputatásban elért eredmények közvetve vagy közvetlenül befolyásolják a nyelvészetet, és pedig mind magát a rendszert, mind a metodológiát. Így pl. bebizonyított tény az, hogy a tradicionális nyelvészet az arisztotelészi logikára épül.⁵ A modern formális logika igen sok vonatkozásban (pl. logikai nyelvi elemzés, tipológia stb.) irányt mutathat a modern nyelvtudománynak.

Logika és grammatika fent vázolt viszonyából következik, hogy a logikai nyelvtan és egy természetes nyelv nyelvtana, ill. a linguisztikai és a logikai nyelvelemzés között is meghatározott viszony áll fenn. A logikai grammatikában előnyösen megválasztott ideografikus jelek, normák segítségével a nyelvi jelrendszer általános összefüggései egzaktt módon és áttekinthetően fogalmazódnak meg. „A nyelv ilyen logikai normákba való foglalását univerzális grammatikának nevezhetjük. Grammatikának azért, mert a nyelv szabályokba foglalása. Univerzálisnak azért, mert mindazokra a nyelvekre kiterjed, amelyek elégséges kifejezési eszközzel rendelkeznek”. (193. o.)⁶ A logikai grammatika a természetes nyelv nyelvtanához hasonlóan a szemantikán keresztül kapcsolódik a valósághoz. Szintakszis és szemantika között szoros, lényegi kapcsolat van, ennek a tagadása „nyelv és valóság szétválasztásával jelent egyet”. (195. o.) A logikai grammatika napjainkban főleg a tudományos teória-alkotás vonatkozásában játszik fontos szerepet. Albrecht itt különösen két momentumra hívja fel a figyel-

⁴ I. N. Chomsky: *Some Methodological Remarks on Generative Grammar*. In: *Word*, 17/1961. 387. o.

⁵ I. K. Berka: *Über die Bedeutung der modernen formalen Logik für die Sprachwissenschaft*. In: *Problémy Marristické Jazykovedy*. Prag 1962.

⁶ I. H. Scholz: *Logik, Grammatik, Metaphysik*. In: H. Scholz: *Mathesis Universalis*. Basel/Stuttgart 1961.

met: az értelmetlen mondatok kiküszöbölésének módszerére, amely az értelmes és értelmetlen nyelvi jelek közti elméleti különbségtevést implikálja, és a Carnap-féle fogalom-explikációra, amely — dialektikus materialista ismeretelméleti megalapozással — „fogalmak jelentés-tartalmának meghatározására szolgáló módszert tesz lehetővé”. (239. o.) A logikai grammatikában a fogalmak rendszere a halmazelmélet alapösszefüggésein nyugszik. Halmazelmélet, matematikai logikai operációk és szabályok, valamint a generatív grammatikában alkalmazott transzformáció-elv a marxista ismeretelmélettel együtt meghatározza a logikai grammatika, ill. a logikai nyelvvelvezés lényegét és módszereit. A természetes nyelv, ill. egy adott szöveg logikai elemzése hermeneutikai értékű, ezenkívül egzakt, szintaktikailag és szemantikailag

egyértelmű, tudományos nyelvhasználatnak veti meg az alapját.

Albrecht fejtegetéseit abban a megállapításban foglalja össze, hogy a nyelvi elemzés logikai és lingvisztikai aspektusa között egyértelműen különbséget kell tenni. A nyelv lingvisztikai elemzése a logikai analízis előfeltétele. A nyelvi elemzésnek megismerés-kritikai funkciója van: „tudatosítja azt, ami a nyelvi formációkban ténylegesen benne van” (235. o.), s így — elsősorban logikai, hermeneutikai vonatkozásai révén — a tudományos teória-alkotás előfeltételének tekinthető. A könyv jól tükrözi a nyelvfilozófia fejlődésének jelenlegi stádiumát: a tudományos gondolkodás ezen a területen az elméleti alapvetésen és a részeredmények összegezésén már túljutott, a soron következő feladat az elmélet explicit kifejtése.

Kanyó Zoltán

A szavak, a dolgok — és a filozófus

Ebből az óriási erudícióval, igen nehézkes és elvont nyelven megírt, gondolati elvontságánál és mélységénél fogva is rendkívül nehezen olvasható, a hagyományos „európai mentalitás” alapjait nyíltan támadó könyvből megjelentésétől (1966 november) 1967 közepéig 30 000 példány fogyott el Franciaországban, amire úgyszólván nincs példa az utóbbi évtizedek filozófiai irodalmában. Ha nem akarjuk beérni Sartre-nak azzal a dühös — és az adott helyzetben gyanús — megjegyzésével, hogy ekkora könyvsiker csak az illető könyv értéktelenségét bizonyítja, a siker első pillantásra főleg három tényezővel magyarázható: 1. az egész francia szellemi közvéleményt foglalkoztató strukturalizmus Foucault-val elsősorban jelentkezik filozófiai szinten és korunk egész problematikáját közvetlenül érintő formában; 2. a munkának történeti és logikai hézagai és önkényességei ellenére — vagy talán éppen azokkal együtt — van egy ellenállhatatlan gondolati sodra; 3. a bálványrombolás mindig szenzáció, és minél vakmerőbb, annál inkább: korunk az illúziórombolás kora, és minél mélyebben gyökerező magától értetődőségekről meri valaki kimondani, hogy illúziók, annál biztosabban számíthat arra, hogy az emberek úgy érzik, hátha igaza van — ugyanis olyasmiről

van szó, ami az előző pillanatban még kimondhatatlannak, végigmondhatatlannak látszott, és mégis kimondták, azaz, úgy látszik, mi tévedtünk stb. . .

Mi ennek a könyvnek a tárgya? Elemzése tárgya „...nem az eszmék vagy a tudományok története: e tanulmány inkább azt igyekszik megtalálni, amiből kiindulva ismeretek és elméletek lehetségesek voltak; azt, hogy a rendek milyen terében konstituálódtak a tudás; hogy milyen történeti a priori alapján és milyen pozitívításnak az elemében jelenhettek meg eszmék, konstituálhattak tudományok, reflektálhattak magukra tapasztalatok a filozófiákban, alakulhattak ki racionalitások... amit napvilágra szeretnénk hozni, az az az episztemológiai terep, az az episzteme, amelyből az ismeretek — melyeket itt a racionális értéket vagy az objektív formákat érintő mindennemű kritériumtól függetlenül szemlélünk — a pozitívításukat merítik...” (13. o.).

Vagy az „episzteme” egy másik definíciója: „...az, ami valamely adott korszakban kimetsz a tapasztalatból egy lehetséges tudás-terepet, definiálja a rajta megjelenő tárgyak létmódját, elméleti képességekkel fegyverzi fel a mindennapi tekintetet, s definiálja azokat a feltételeket, amelyek mellett igaznak elismert beszédet lehet mondani a dolgokról...” (171. o.).

Valamely korszak tudományos „beszédje” azonban véleményekből, vitákból,

¹ Michel Foucault: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard 1966. 400. o.

összecsapó nézetekből áll. Hogyan kell feldolgoznia ezt az anyagot az „archeológianak”? „Ha magának a tudásnak archeológiai elemzésére vállalkozunk, semmiképpen sem a híres viták lesznek a vezérfonalak és nem ők fogják tesznek a témát. Azt az általános gondolkodási rendszert kell rekonstruálni, melynek rácsa a maga pozitívításában az egyidejű és látszólag ellentmondó vélemények játékát lehetővé teszi. Ez a rács definiálja valamely vita vagy probléma lehetőségének feltételeit, ez a hordozója a tudás e konkrét történeti megjelenésének”. (89. o.) Vagy a „klasszikus” — XVII—XVIII. századi — nyelv-elmélet elemzésének lezárásakor: „Azt kellett meghatározni, hogy milyen feltételek mellett lehetett a nyelv tudás tárgya és milyen határok között bomlott ki ez az episztemológiai szféra. Nem kiszámítani a vélemények közös nevezőjét, hanem definiálni azt, amiből kiindulva lehetséges volt, hogy legyenek a nyelvről — ilyen vagy olyan — vélemények”. (135. o.)

Mint alább látni fogjuk, élesen meg kell majd különböztetnünk a könyvnek ezt a *racionális tárgyát és módszerét* a könyv „beszédjétől”, mondhatnánk, saját „episztéméjétől” és konklúzióitól. Egyelőre azonban, a tárgyon belül maradva, három problémát kell röviden megvizsgálnunk: a Foucault által definiált *episztéma* történetiségének jellegét, tartalmát és ontológiai rangját.

E recenzió keretében nincs lehetőség arra, hogy a munka igen elmélyült, helyenként hallatlanul finom elemzéseit lépésről lépésre nyomon kövessük. Be kell érünk a következőkkel. A szerző az európai világlátás, világszervezés három egymást követő archeológiai rendszerét veszi szemügyre: a reneszánsz, a klasszikus és a modern episztémét (XV—XVI; XVII—XVIII; XIX—XX. század). Mindegyik episztémé ráhelyezi a maga rácsát a világra, és csak azt látja, amit az átenged, és ezt úgy rendezi, ahogyan a rács alakzatai előírják. A reneszánsz tudományosság kritériuma a hasonlóság. A dolgok ezzel a határozottsággal, az emuláció, az analógia és a szimpátia egymásra utalnak, azaz jelzik egymáshoz tartozásukat. Ily módon a jelrendszer benne van magában a világban, a világ beszél: a valóság nyelv, amelyet meg kell fejteni; a dolgok legmélyén rejlik az Eredendő Beszéd, a Teremtés Titka. A világ két gyűrű: mikrokozmosz és makrokozmosz, az előbbi az utóbbira utal, az utóbbi magyarázat az előbbire. A világ tehát véges, csakmagva, Isten, végtelen, a maga titkában.

A klasszicizmusban különválnak a jel és a jelzett. A jel már nem a dologban van, hanem a megismerő rendezés önkényes produktuma. Az ember a jelek maga teremtette világát nem lépheti át, hogy mögéjük kerülve „magukat a dolgokat” láthassa: csak a jelek vannak, a *reprezentáció*. A tudomány: a reprezentáció szabályainak kidolgozása és a reprezentáció adatainak rendezése. A jelek elmélete mint olyan nem különbözik a jelek értelmének elemzésétől; a jelek tiszta tudománya számít a jelzett közvetlen beszédjének. A világ lényegében most is véges: egyetlen hatalmas *kép*, amelyen a taxinómianak kell — a reprezentáció adatait sorba rendezve — kitöltenie az eleve adott helyeket. A genesis problémája, az idő itt csupán e kép merőleges tengelye, amelyen az időtlen szabály szerint egymásra következő alakzatokat szintén csupán kijelölt helyekre kell sorba rendezni.

A klasszicizmus elemzése Foucault könyvének tudományosan legmegbízhatóbb és legszínvonalasabb része. Szellemesen, helyenként zseniálisan mutatja ki, hogy a „javak elméletében” (csere, pénz stb.), a „természtörténetben” (fajok és jellegek osztályozása stb.) és a nyelvelméletben (az ige, a főnév, az artikuláció és a származtatás) hogyan felelgetnek egymásnak ugyanannak a reprezentáción alapuló gondolati alapkombinációnak a formái, hogyan érvényesülnek ugyanazok az alapvető látásmódok, rendezési elvek és kategóriák.

A földesuzamlást, a modern *episztémé* létrejöttét, az okozza, hogy a reprezentáció zárt egysége felbomlik, és átadja a helyét a transzcendenciának. A „hasznos javak” mögött a munka transzcendenciája, a faji jellegek és struktúrák mögött az élet transzcendenciája, a nyelv mögött a megismerő szubjektum transzcendenciája jelenik meg. Ennek három következménye van: a) ha megjelölöm a transzcendenst mint determinánst, akkor meg kell jelölnöm e determináció érvényesülési helyét is, így jön létre az addig ismeretlen fogalom, az „ember”, azaz magyarázó elvé, vonatkoztatási ponttá kell avatnom az antropológiát, s így előáll az az ellentmondás, hogy részint az emberfogalom szolgálatába állítok, részint az emberfogalomból vezetek le olyan transzcendenciákat, melyeknek lényege, definíciója, transzcendens minősége éppen az, hogy kívül vannak az emberen, hogy nem-emberiek; b) az embernek mint olyanak pozitívítássá tétele azt a feloldhatatlan ellentmondást rejti magában, hogy amikor ezt meg akarom ismerni — lévén az ember, akár mint transzcendens objek-

tivítás által, akár mint transzcendens szubjektivitás által determinált eredmény, a megismerés forrása —, akkor tulajdonképpen azt akarom megismerni, hogy hogyan lehetséges megismerés; ez tehát egy olyan folyamat, amelyben a megismerés mint olyan minden egyes lépésénél szakadatlanul újra tárggyá teszi önmagát, tehát egy hegeli rossz végtelen; c) minthogy a transzcendencia definíciójához tartozik a felmérhetetlenség, a világ most megszámlálható végtelen halmazból valódi végtelenséggé vált, s ez a valódi, felmérhetetlen végtelenség determinálja az embert, mégpedig éppen végességében, s ezáltal feloldhatatlan feszültség jön létre az ember szituációjában egyfelől a transzcendens végtelenség, másfelől ennek az emberre vonatkoztatott véges megjelenési módja, egyfelől az ember megismerhető végessége, másfelől e végesség megismerhetetlen végtelen determinációja között.

Mint látjuk, ezen a ponton nemcsak a „klasszikus” és a „modern” episztémé között, hanem Foucault-nak a klasszikus, illetve a modern episztéméhez való viszonya között is törés mutatkozik. Ellentétben a reneszánsz és a klasszikus episztémével, amelyet az elemzés minden mélysége mellett is csak száraz, leíró jelleggel tárgyalt, a *modern episztémét az első pillanattól kezdve olyanannak tekintik, mint amely belsőleg ellentmondásos, végtelen feszültséget rejt magában, mint amely eleve hamis, tragikus mederbe terelődött azzal, hogy egy episztémológiai katasztrófa következtében az antropológiai kérdésfeltevéshez kényszerült folyamodni.*

Ezen a ponton váltja fel Foucault-nál a száraz elemző stílust a látszólag továbbra is száraz szavakon átsütő polemikus pátoz. Látni fogjuk, mi ennek a pátoznak a tartalma.

Most néhány szót az episztémé definíciójának történeti, tartalmi és ontológiai problémájáról.

a) Foucault semmiféle magyarázatot nem ad arra, hogy az egyik episztémé miért adja át a helyét a másiknak. Erre nemcsak Sartre mutatott rá a *L'Arc* múlt évi 30. számában, hanem például Pierre Burgelin is (*L'archéologie du savoir, Esprit 1967 máj.*), és még jó néhányan a könyv számtalan francia recenzense közül. Foucault ezt egyébként nem is titkolja: a reprezentáció uralmának megszűnése pl. „... ugyanolyan rejtélyes megszakadása a folytonosságnak, ... mint amely Descartes rendjét választja el Paracelsus köreitől... Milyen esemény vagy milyen törvény okozza e mutációkat, amelyek folytán a dolgokat többé

nem érzélik... ugyanúgy...? A tudás archeológiája számára ez a folytonosságban nyíló mély rés... nem magyarázható meg, nem is foglalható össze egy mondatba. Radikális esemény ez, amely a tudás egész látható felszínén elterjed... Az archeológiának az eseményt ennek megfogható diszpozíciója szerint kell végkövetnie.” (129—130. o.). Itt nyújtja a könyv a legközvetlenebb támadási felületet, de itt jutunk a legkevésbé messzire, mert a könyv egész struktúrája egy *program* szolgálatában áll, és ezt a programot kell a maga belső logikájában kérdésessé tennünk, felbontanunk; ha az, amit Foucault állít, lényegét tekintve igaz maradna, ez *igazolná* mindazt, ami könyvében a mi szemünkben módszertanilag rendellenes.

b) Ami az episztémé fogalmának tartalmát illeti, itt már valamivel mélyebbek a következtetések. Először is, akármilyen furcsán hangzik, Foucault egyetlen helyen sem szögezi le félreérthetetlenül, programszerűen, hogy szerinte valamely korszak *episztéméje általában mindennemű tudomány látásmódját megmetszabja-e, vagy pedig csak az „emberrel foglalkozó tudományokét”*. A dolog érdemét tekintve voltaképpen csak a „javak elméletének”, az „élet elméletének” és a „nyelv elméletének” „archeológiáját” vizsgálja, vagyis ama három tudományterületét, amely az ember létét a leginkább tárgyiasítható szinteken érinti — s ezzel mintegy sugallja az olvasónak, hogy az episztémé változásai valójában ezt a három szférát befolyásolják igazán. Valahányszor azonban a munka egészének tárgyát vagy az episztémé fogalmát definiálja, *magában a szövegben* egyszer sem állítja fel ezt a korlátot. Végig úgy fogalmaz, mintha az episztémé, amelyet vizsgál, az *egész* világra vonatkozó *egész* emberi látásmódot foglalná magában. Másodszor viszont effektív eltolódásokat is látunk. Míg az, amit a reneszánsz episztéméjéről kimond, valóban érvényes a korszak *egész tudására* — *nagyjából*: itt most nem foglalkozunk az önkényességekkel és pontatlanságokkal, erre vonatkozólag lásd Burgelin idézett cikkét, továbbá Jean-Maria Auzias: *Clefs pour le structuralisme* (Seghers, 1967. 139—144. o.) —, míg a klasszikus episztémé Foucault-féle képe *részben* még szintén alkalmazható pl. Newtonra is (sőt, Foucault fel is veti a klasszicista „egyetemes matézis” és a matematizálás viszonyának kérdését, de azért például a Bernoulli-féle valószínűségszámítás egyszerűen nem létezik a számára) — addig a modern episztéménél a metamatika, a fizika, a kémia egyszerűen kimarad a tárgyalásból. Ezek a

könyv végén jelennek meg újra, a híres *triéderben*. Ez korunk tudományos diszciplínáinak képszerű struktúrája, amely Foucault-nak arra kell, hogy megkülönböztesse az igaz, az egzakt, a formalizálható tudományokat (matematika, fizika, kémia — első tengely), a nem egészen egzakt tudományokat (biológia, nyelvészet, közgazdaságtan, második tengely), a világegészre vonatkozó tudományos adatok rendezésének és értelmezésének tudományát (filozófia — harmadik tengely) és az általuk bezárt térben talajtalánul lebegő nem-tudományokat (humaniorák: pszichológia, szociológia, esztétika és az ezek jegyében álló történelem).

Azaz itt lényegében egy család történik. A reneszánsz: *valamilyen* tudás; az egész világ a hasonlóság jegyében áll; hogy van-e a kijelentéseknek tudományos értékük, azt Foucault nem veti fel. A klasszicizmus: *valamilyen* tudás; az egész világ a reprezentáció jegyében áll; a tudományos érték kérdése most sem vetődik fel. Ezzel szemben a modernség: a humaniorák képtelen, jogtalan pretenziója a tudományosságra! Csakhogy közben történt valami, amiről Foucault nem beszél, csak — miután nyomon kísérte az antropológia tragikus jegyében álló humaniorák problematikáját századunk közepéig — kommentár nélkül odacsapja a triéderbe: létrejöttek olyan diszciplínák, amelyek nagy meglepetésünkre kielégítik Foucaultnak a tudományossággal szemben támasztott — egyébként sehol ki nem fejtett — igényeit (meglepetés már maga az is, hogy nemcsak tökéletesen relatív, egy rács, egy látásmód keretei között mozgó, önértékű és önérvényű episztémé létezik, hanem *igaz tudomány*, tehát valamilyen — akármilyen — kognitív objektivitás is!). Foucault tehát nem tekinti tudománynak a reneszánsz tudását, de ezt nem mondja meg; nem tekinti tudománynak — nagyrészt — a klasszicizmus tudását, de ezt nem mondja meg; ezzel szemben megmondja, hogy nem tekinti tudománynak a modern humaniorákat, viszont nem mondja meg — a tényleges elemzés keretei között —, hogy tudománynak tekinti ugyanezen modern „tudás” egy másik — talán nem túlságosan elhanyagolható — szféráját. És még nyersebben: végül is mihez képest nem tudomány a modernség jellegzetes terméke, az antropológia? *A tudományosságot illetően a modernség által kidolgozott kritériumokhoz képest!* Vagyis a modernség úgy áll előttünk, mint a jogtalan tudományos pretenzió kora, holott Foucault *tudja* — mert „elszólja” magát —, hogy ez a tudományosság kora, amelynek ember-képe stb.

lehet problematikus, de erről csak a korra jellemző tudás egészébe beágyazva lehet beszélni, többek között azért, mert problematikus volta csak a korra jellemző tudományosság-igény felől nézve mutatható fel. De ha Foucault ezt keresztülviszi, akkor módosítania kellett volna kérdésfeltevését; akkor a modern episztémé *szervesen válságos* volta nem abból fakadna, hogy az antropológia álproblémájának mocsarába csúszott, hanem abból, hogy a modern gondolkodásban egyidejűleg született meg két összebékíthetetlen megközelítési mód, a tudományosság igénye és az antropológiai ideológia, s e kettő szüntelenül megkérdőjelezi egymást.

Am tegyük fel, hogy helyt adunk Foucault kérdésfeltevésének ebben a megfogalmazásban: a modernség egy bizonyos szférában kidolgozta ugyan a tudományosság stabil, formális kritériumait, de tragédiája az, hogy kidolgozta az „ember” fogalmát, s emiatt ennek az episztémének egész története nem egyéb, mint hasztalan próbálkozások sorozata azért, hogy e kritériumokat — a siker minden kilátása nélkül — egy nem-létező tárgyra, az „emberre” alkalmazza (Foucault egyébként igen szellemesen maga is utal erre az összefüggésre, amikor a XIX–XX. századi filozófia történetét többek között úgy jellemzi, mint ide-oda hanyórást két követelmény, a gondolkodás formális kritériumainak definiálása és a gondolkodás „ontológiai” lehetőségének, illetve érvényének definiálása között, azaz hanyórást valójában kétféle igazság-fogalom, a formális és a transzcendens között; lehetetlen nem gondolni itt Adam Schaffnak arra a megfogalmazására, mely szerint a modern filozófia „formalista” és „kontentista”, „szókratészi” és „ión” ágra oszlik). Nos, ebben az esetben viszont felmerül a kérdés — amelyet Foucault még csak nyomokban sem vet fel —, hogy vajon nem éppen a transzcendencia megoldata, vajon nem éppen a megismerő szubjektumnak a rá vonatkoztatott empiricitással és az emögött rejlő objektív „Más”-sal való radikális ismeretelméleti szembeállítás a tette-e egyáltalán *lehetővé* az igaz kijelentés kritériumainak ezt az aprólékosan szigorú modern kidolgozását. Vajon megszülethetett volna-e a modern „tudományosság” az „antropológia” nélkül, még ha összebékíthetetlenek is?

Ennek a kérdésnek azonban már mélyebb ismeretelméleti és társadalmi-történeti összefüggései vannak. Itt jutunk el a harmadik problémához.

c) Foucault azt a rácsot vizsgálja, amelyet egy korszak gondolkodása a

valóságára ráhelyez, a megközelítés alapfeltételeinek azt az elrendezési módját, amely bármiféle további beszédet meghatározott formában egyáltalán lehetővé tesz. Ha sikerül kimutatnia, hogy ez az episztémé egy meghatározott időszakon át változatlanul a beszéd valamennyi szférájára egységes érvénnyel létezik, akkor ehhez a tárgyválasztáshoz joga van. Minthogy valamely episztémé genezisének nem tartja ésszerűen megmagyarázhatónak (mint mondtam, ez az irracionális másodlagos, csak Foucault végső irracionálisizmusának egyik következménye, és nem érdemes külön foglalkozni vele), akkor ahhoz is joga van, hogy — amíg ezen az episztémén mint tárgyon belül marad, amíg ennek immanens struktúráját tárja fel és írja le — ne tisztázza az ontológiai rangját, azaz ne szóljon arról, hogy determinálja-e ezt az episztémét a valóságnak valamilyen más rétege, és ha igen, akkor hogyan. Ez lehet fogytékosság, de még nem elvi probléma. De a probléma ismét a modern episztémével jelentkezik. Ezt ugyanis nem „pártatlanul”, hanem „pártosan”, nem mint egy episztémét a többi között, hanem mint tragikus válság-állapotot tárgyalja. A modern episztémé válságossága Foucault számára a *modern kultúra, a modern Európa, a modern világrészés*, a mai „condition humaine” válsága. Egy súlyos árnyakat felidéz, mélyen pesszimista kultúrkritikával van dolgunk, amely azonban, miközben konklúzióhoz eljutott, úgy tett, mintha csak az „episztéméről” volna szó, márpedig nyilvánvaló, hogy nem lehet az episztémé belső ellentmondásosságából a „condition humaine” válságához eljutni, ha egy szót sem szólunk arról, hogy ez az episztémé hogyan és hol helyezkedik el a valóságban — illetve úgy teszünk, mert erről van szó, mintha a valóság csak ebből az episztéméből állna.

A dolog úgy áll, hogy Foucault pontosan annak a kérdésfeltevésnek a *hamiságát* akarja bizonyítani, amely vissza akarja vezetni a *beszédet* a biológia vagy a természet, vagy a megismerő szubjektivitás (a Logikai Törvény) transzcendenciájára. Ha ugyanis azt vizsgálom, hogy *mi determinálja kívülről* a gondolataimat és a szavaimat, akkor ott vagyok a modern episztémében, az antropológiában, mert akkor definiálnom kell magamat mint determinált, de elkülöníthető, különös lényt, ennek a kérdésfeltevésnek egész ellentmondásosságával és ideológus érték-posztuláló következményeivel. Akkor ott vagyok a „cogito ergo sum” modern értelmezésének zsákutcájában, holott az igazság: cogito ergo est

cogitatio. Lehet vizsgálni, hogy milyen biológiai kombinációk lehetségesek (bár itt nem világos, hogy az agy magyarázatok hogyan kerülhetjük el a megismerés megismerésének ellentmondásos rossz végtelenségét), lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *termelődik* (bár nem világos, hogyan lehetne megkezdni a praxis fogalmát és a tudás technikai feltételezettségének problémáját), és lehet vizsgálni, hogy egy korszakban mi és hogyan *gondolódik* (bár nem világos, hogyan lehet átlátni az egyik episztéméből a másikba, hiszen a kutató mindig benne van *valamilyen* episztémében). Foucault tárgyválasztása tehát maga a program: „ember” nincs, csak *élet*, csak *termelés*, csak *nyelv* van, továbbá csak ezekről való *mindenkori beszéd* mint olyan, és ezt a beszédet csak magában, belső struktúrájában vizsgálhatjuk: ontológiai helye felől kérdezősködni értelmetlenség.

Itt most nincs mód arra, hogy végigkövessük Foucaultnak a modern gondolkodás sorsfordulataira vonatkozó, helyenként hallatlanul izgalmas és találó elemzéseit, Sade-tól Nietzscheig, Freudon és Husserlon át a strukturalizmusig. Csak jelezzük — ami az eddigiekből nyilván már sejthető volt — Nietzsche iránti mély rokonszenvét: a modernség válságának nagy megszólaltatóját, problémáink nagy anticipálóját látja benne. Ha sikerült éreztetnem, hogy Foucault a modernséget merőben másnak tekintti, mint az előző konfigurációkat, hogy számára azok száraz elemzése csak ürügy a mai kultúrkritikára, most röviden ennek a kritikájának a problematikáját szeretném vázolni.

Foucault nem „szobatudós” abban az értelemben, hogy sejtelve se volna arról, mi történik a világban, hogy ne volna tisztában az „írástudó felelősségével”. Sőt, azt írja, a modern gondolkodás sohasem tudott erkölcsöt javasolni, de nem spekulatív jellege miatt, hanem azért, mert — bár nem világos, hogy hogyan, hiszen nem tudjuk, hogy az episztémének mi köze a valóság más rétegeihez — minden gondolkodás „bizonyos cselekvési mód... nem tudja elkerülni, hogy felszabadulást és szolgáskodást ne hozzon... a gondolat magában véve tett — veszélyes aktus”. (339. o.) Mármost a modern ember a következményekkel nem törődve mindent végig gondol, ezért gondolkodása szükségképpen immoralis. Hogy itt Foucault saját magára is gondolna? Lehetséges.

Tudniillik illúziókat, hamis kérdésfeltevéseket leleplezni — ellenállhatatlan belső trendje, alfája és omegája a

modern gondolkodásnak. Hogy az antropológiai kérdésfeltevés illúzió — lehetséges. A kérdés azonban az, hogyan és mi felől nyúlunk hozzá ehhez az illúzióhoz. Foucault ugyanis ebben a pillanatban leszáll a katedréről, ahol csak fogalmak és igazságok mozognak, s heves polémia fog. Nietzschevel kiderült, hogy „...az ember már régóta eltűnt, s... az emberrel foglalkozó modern gondolkodásunk, érte való gondoskodásunk, humanizmusunk derűsen szunnyadt az ember dübörgő nem-létezése felett”. (333 o.) „Mindazokkal, akik még az ember uralmáról vagy felszabadulásáról beszélnek, mindazokkal, akik még arról kérdezősködnek, hogy lényegét tekintve mi is az ember, mindazokkal, akik tőle akarnak eljutni az igazsághoz, vagy mindazokkal, akik minden ismeretet magának az embernek az igazságaira vezetnek vissza, mindazokkal, akik nem akarnak formalizálni, csak úgy, hogy egyben antropológizálnak is, akik nem akarnak mitologizálni, csak úgy, hogy egyben demisztifikálnak is, mindezekkel a baloldali és balul kiütő elmeszüleményekkel csak egy filozofikus — azaz bizonyos mértékig néma — kacajt lehet szembeszegezni” (353—4. o.)

Mindez világos. Az ember fogalma nemcsak egy empiria talaján kidolgozható (vagy, ha úgy tetszik, ki nem dolgozható) fogalom, hanem *etikai* fogalom is (vagy, ha úgy tetszik, csak az). „Ha Isten nincs, mindent szabad” — írta Dosztojevszkij. Mármost Foucault nem veszi észre, hogy amikor az ember fogalmával játszik, és a fogalom szférájából kilépve, a gyakorlat, az állásfoglalás szférájában kérdőjelezi meg — harcos, patétikus formában — a humanizmust mint magatartást, az *emberre való orientációt*, hogy amikor kimondja azt, hogy „ember nincs”, a dosztojevszkiji problematikánál sokkal veszedelmesebb konzekvenciákkal mondja ki, hogy „mindent szabad”. Hova jutunk itt? — kérdezi Domenach: „...lefegyverezve, a szélére „annak a tájnak, ahol a halál grasszál”, ahol kétségtelenül megszületik a költészet, de ahol az erőszak lapul és váratlanul felszökve ráteheti a mancsát egy olyan emberiségre, amelyet illúzióival együtt megfosztottak méltóságától, de még a nevé-től és önnön létezésének tudatától is...” (*Le système et la personne, Esprit*, 1967. máj.) Foucault ugyanis ugyanúgy összekever kétféle megközelítési szintet, mint ellenfelei. Joggal hadakozik (bár csak hallgatólag, anélkül, hogy nevének nevezné) az ellen az elterjedt attitűd ellen, hogy az Emberről, a Humánusról szóló

siránkozó vagy magasztaló szóáradatakat, a „humánus” „kultúrfilozófiáját” valódi filozófiának, a korunk problematikájára vonatkozó tudományos beszédnek tüntessék fel, vagyis az értékek humanista védelmét, az állásfoglalást, a kultúrfilozófiai publicisztikát összekeverjék a dolgokra vonatkozó, tudományosan valóban érvényes kijelentésekkel, a retorikát a fogalmi szabotossággal (ami ráadásul ezt a humanizmust még fel is vizezi üres moralizmussá, vagy a „személyiség” mint abszolútum posztulálása jegyében a „szubjektivitás farsangjává” fajul, hogy Lukács mondásait Sartre-ra alkalmazzuk). Am Foucault-nál pontosan szimmetrikus jelenséget látunk: az antropológiai illúzió fogalmi feloldását összekeveri a humanizmus mint értékfilozófia, mint állásfoglalás elleni hadjáratral. A fogalmilag szilárd eredményre jutott filozófus szenvedélyességével fejtí ki, hogy semmiféle problémát „nem szabad többé” „az ember kategóriájában” elgondolni, hiszen ez merő illúzió, de nem veszi észre, hogy ha az „ember” fogalmát *anélkül* likvidáljuk, hogy *egyidejűleg* rendelkezésre bocsátanánk olyan megfogalmazásokat, amelyek lehetővé teszik az *ember* problémáinak tudományosan nem kifogásolható, de gyakorlatilag célravezető megközelítését, ha az ember fogalmának *tudományos* eltüntetése után és ennek alapján illuzórikusnak és nevetségesnek nyilvánítjuk a *humanista politikát*, akkor felelősséget vállalunk azért, hogy az „emberek” ideológiailag védtelenné válnak olyan — nem tudományosan, hanem gyakorlatilag létező — erőkkal szemben, amelyekkel pedig Foucault nyilván nem vállal közösséget. S Foucault erre nem mondhatja azt, hogy őt *nem érdeklik* gyakorlati erők, hogy ő csak az antropológiai illúziót rombolta le — a problémának erre a tisztán spekulatív megközelítésére „formálisan” talán még joga volna —, nem mondhatja, mert *értékkik* ezek az erők: *állást foglal* az „Ember” — e „tudományosan” nem létező valami — nevében fellépő humanista politika ellen. S ezen a ponton derül ki, hogy a XIX. századi „Embernek” a tárgyiasítható és konceptualizálható pozitívításokban való feloldása Foucault-nál korántsem olyan egyszerű: nem hebehurgyaságból hajtja ki az antropológiai illúzióval együtt a humanista racionalizmust és progresszivizmust mint magatartást, hanem azért, mert *végül is nem sikerül fogalmilag racionalisan kitölnie* az „ember” után üresen maradó helyet: ami ezen a résen visszatér, az a „Más”, a Megmagyarázhatatlan, az irracionálé, az, aminek a lényege,

hogy Titok. Pontosabban, ez a „Más” már nem a klasszikus értelemben vett transzcendencia, hanem az „Ugyanaz”: az a fogalmilag megragadhatatlan Valami, amiről az ember csak mint az őt meghatározóról tud, ami tehát ő és mégsem ő: a Halál, a Vágy és a Törvény. És Foucault itt már nem árul zsákbamacskát: nyíltan rámutat, hogy az ember „megszüntetése” vissza fogja hozni az isteneket. „...Az utolsó ember egyszerre előzte meg és követte Isten halálát; minthogy megölte Istent, neki kell felelnie a saját végességéért; minthogy azonban Istennek halálában beszél, gondolkodik és létezik, maga ez az ő gyilkossága is halálra van szánva; új istenek, ugyanazok, duzzadnak már a jövő Óceánja felett; az ember el fog tűnni... [Amit Nietzsche jelez.] ...az az, hogy az ember arca szilánkokra hasad a nevetésben és visszatérnek a maszok... az Ugyanaz Visszatérének és az ember abszolút szétforgácsolódásának azonosága... az, hogy... mind az irodalomban, mind a formális reflexióban felvetődik a nyelv kérdése, kétségkívül bizonyítja, hogy az ember eltűnőben van”. (396—397. o.)

Szándékosan helyeztük a súlyt a könyvnek erre a végletesen irracionalista kicsúcsosodására, mellőzve a nyelv, a tudattalan struktúrák stb. szerepével kapcsolatos, olykor ragyogó fejtegetéseket, mert annak ellenére, hogy olyan munkáról van szó, amely nélkül — az elkövetkező években ki fog derülni, hogy ez csakugyan így van-e — véleményünk szerint nem lehet többé hozzányúlni az általa felvetett

konkrét, tudományon belüli kérdésekhez (az episztémé, a transzcendencia, a megismerés lehetősége, a nyelv mint struktúra és mint információ-elméleti univerzália, a strukturális szemlélet mint korunk egyik lényeges vívmánya stb.), úgy éreztük, hogy kultúrkritikai programja, anti-humanista pátozsa e pillanatban sokkal nagyobb súlyal esik a latba; hogy egy olyan időpontban, amikor az emberiség magát a létét érintő problémákkal áll szemben, nem lehet kirántani a talajt a cselekvést egyáltalán lehetővé tevő értékrendszer alól, s egy olyan könyv esetében, mely a „tudományos tárgylagosság és megalapozottság” rangját vindikálva magának ezzel az eléggé ismerősen hangzó eltökélt gondolati dühvel támadja cselekvésünk alapvető előfeltevéseit, első-sorban ezekre a veszélyekre és konzekvenciákra, erre az „írástudói felelőtlenségre” kellett rámutatni.

Hogy Foucault munkája egyrészt új tudományos megközelítési módok lehetőségét teremti meg, másrészt egyben a polgári értelmiségnek egy veszedelmes kulturális és etikai válságát is jelzi, az kétségtelen. A marxizmusnak egyfelől élesen rá kell világítania erre a válságra, másfelől magukat a strukturalisták által kidolgozott új lehetőségeket is adaptálva, olyan megoldásokat kell nyújtania, amelyek ezt a — „politikai származását” tekintve egyáltalán nem jobboldali — értelmiséget megvédik önmagától, s megvédik és biztosítják a progresszív társadalmi cselekvés lehetőségét.

Józsa Péter

Edgar Salin: Politische Ökonomie (Geschichte der Wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart)¹

A politikai gazdaságtani és közgazdaságtani irodalomban viszonylag kevés olyan mű van, amely a politikai gazdaságtani és gazdasági gondolatokat nagy történelmi távolságra visszamenőleg vizsgálja. Salin nyugatnémet filozófus közgazdász műve szintetizáló elméleti mű. Elmélettörténet olyan vonatkozásban is, hogy nem csupán a politikai gazdaságtan tudományának történetét dolgozza fel, hanem, az ókori görög társadalomtól kezdve, azoknak a gondolatoknak a történetét is, amelyek a gazdasággal foglalkoznak. Számba veszi azokat a gazdaságra vonatkozó elveket is, amelyek a

közgazdaságtudomány és a politikai gazdaságtan kialakulása előtt jöttek létre.

A mű izzig-vérig szellemtörténeti jellegű. Salin a politikai gazdaságtan történelmét ígéri olvasóinak, de ezt anélkül próbálja megírni, hogy megmondaná: mit is nevez tulajdonképpen politikai gazdaságtannak. Nem kísérli meg elkülönítést a közgazdaságtantól s más határtudományok területétől sem.² A könyv tartalmából nem derül ki álláspontja. Egyetlen vonatkozásban lehet sejteni Salin tulajdonképpeni nézetét, amikor megkülönböztet racionális és szemléleti elmé-

¹ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Polygraphischer Verlag A. G., Tübingen-Zürich 1967. 205 o.

² E rövid utalást azért tartom szükségesnek, mert hazai politikai gazdaságtanunk szintén megkerüli a problémát, s ezért jóformán nem találja ezzel a témával foglalkozó munkát.

leteket. Szemléletinek azt a rendszert tartja, amely az „egész” megismerésére irányul. Racionális egy elmélet, ha a „részletek” megismerésével foglalkozik, vagy az „egészt” valamilyen szempont szerint vizsgálja. A szemléleti típus valamely világnézetet — Salin szavaival: létszemléletet — vesz alapul, nyíltan meríti ebből alapfeltételezéseit, amelyek megszabják rendszerét is. A szerző sokkal közelebb kerülhetett volna valamilyen megoldáshoz, ha legalább az „egész” fogalmát tartalmazó tisztázza, ha választ ad arra, hogy milyen „egészre” gondol a gazdasági-társadalmi totalitásra, vagy a gazdaság egészére-e. Ezen az alapon már lehetne alapvető különbséget megállapítani a politikai gazdaságtan és a közgazdaságtudomány között. A közgazdaságtan, tárgyát tekintve, a gazdasági életre vonatkozik, kategóriáit, törvényeit a gazdaság egészében vizsgálja, s ha vannak célkitűzései, akkor azok is a gazdasági életre vonatkoznak. A politikai gazdaságtan a gazdasági-társadalmi totalitást vizsgálja, azt, hogy az ember gazdasági tevékenysége mennyiben határozza meg a társadalom struktúráját, életét, vagy, más oldalról, hogy egy adott társadalmi struktúrában hogyan érvényesülnek egy gazdasági (pl. árutermelő) rendszer törvényei és kategóriái. Célkitűzésében mindig társadalmi tartalom van, a társadalom szerkezetére irányuló gyakorlati igény, amelyet alapvetően a gazdasági élet kisebb vagy nagyobb változtatására kíván elérni, az ember gazdasági tevékenységével, a marxi értelemben vett gazdasági struktúrával foglalkozik a gazdaság oldaláról. Ezen a ponton elválasztható a társadalomfilozófiától, mely a politikai gazdaságtan eredményeit készen beolvasztja a maga társadalmi elméletébe, s ezen az alapon vizsgálja az ember társadalmi tevékenységét s tűz ki ugyancsak társadalmi célt, amely a struktúra megváltoztatására vagy konzerválására irányul. Vizsgálja az embernek azt a társadalmi-politikai tevékenységét, mely a gazdasági-társadalmi formáció egészére hatással van.

A szerző, a politikai gazdaságtani gondolatok történetét az ókori filozófia elemzésével kezdi. Az antik élet a poliszban zajlik, kezdete, léte, célja a polisz létében van. Az antik gazdaságtan filozófiai jellegű, ezáltal meta-ökonómia (nem metafizika). Nem a szakfilozófiának, hanem a polisztannak a része, legszorosabb kapcsolatban a politikával áll. Salin már itt is felállítja a racionális és szemléleti elmélet ellentétét. Platon államana, melyben lényegesen nagy helyet foglalnak el gazdasági kérdések, képviseli a szemléleti

típust. Itt kiderül az is, ha egy elmélet teleologikus mozanatot tartalmaz, akkor már feltétlenül szemléleti jellegű, s racionálisnak csak akkor mondható, ha megelégszik egy adott gazdaság részleteinek ábrázolásával. Salin Platón államtanát feltétlenül szemléletinek tekinti, hiszen Platón egyben államalapító is. Szembeállítja vele Arisztotelészt, aki tapasztalati anyag alapján a valóságos állam gazdaságának s ezen túlmenően a helyes gazdálkodásnak képét is felvázolta. A szerző foglalkozik a görög filozófia egyik legérdekesebb gondolatával a természetjog elméletével, s kapcsolatba hozza a kialakult gazdasági gondolatok rendszerével. Az elmélet — a Nomosz, a régi istenek, a régi jog, s az egész régi rend — az arisztokráciának a demokrácia ellen harcából született. Már világos, hogy a jog és hatalom nem isteni eredetű, s nem istenek, hanem emberek gyakorolják. A hatalom és jog természetből való szükségszerűség, etikai elveket tartalmaz, az örök erkölcsi lényegét. Ezen az alapon nyugszik az állam is, s ezáltal az állam gazdasági élete is. A természetjog elmélete egy egységes poliszban illeszkedik, államtana etikai jellegűvé válik. Ez a felfogás, Salin szerint, hozzájárult ahhoz, hogy önálló gazdaságtan a görög poliszban nem jött létre.

A római gazdasági gondolatok ugyan csak valamely filozófia, vagy, ami Rómában előtérbe kerül, inkább történeti munkák keretén belül jelenik meg. Önálló irányvonala a görög szemlélethez képest a szerző szerint nem alakult ki, viszont több leíró jellegű munka maradt fenn, ezek a római történelem különböző korszakainak gazdaságával foglalkoznak.

A keresztény élet, a keresztény gazdaság előkészület az isteni birodalomba, a világi rend isten rendje. A gazdaság tartalma és célja beleilleszkedik a vallásba (sic!). Ezen túlmenően a szerző értékes adatokat szolgáltat Aquinói Tamás és a skolasztikusok gazdasági elképzeléseiről.

A politikai gazdaságtan mint tudomány a modern Európában és Amerikában jött létre. A polgári társadalom történelmével kezdődik, a nemzeti területek, a nemzeti hatalmak keletkezésével, a kapitalizmus háborúival, a gyáripar győzelmével a tradicionális kézműipar felett. A politikai gazdaságtan tudományának változása mindig tükrözte az ember viszonyát kora gazdaságához és tudományos eredményeihez. Salin e tudomány kialakulását egyértelműen az individualitás szellemének fejlődésével magyarázza. Az egyes elméleteket vagy a társadalmi tudat egészéből, vagy a hamis tudatból vezeti le. Sokkal kevésbé érdekli a konkrét gazda-

ság, a konkrét társadalmi valóság, amelyre a politikai gazdaságtan legalábbis reflektál. A modern gazdaságtudománynak, mely az emberi rend racionálisan megérthető természetörvényeit és fejlődését vizsgálja, első képviselője a merkantilizmus. Ez már a tények kutatásán alapul: autonóm gazdaságtan. A gazdasági élet konkrét összefüggéseit fogja össze, majd a későbbiekben a gazdaság örök rendjét igyekszik megalkotni, a „természetes rendet”. A szerző ezt az elméletet is elsősorban politikai jellegűnek látja, de egy adott időszak politikai helyzetéből, a kapitalista államok politikai törekvéseiből magyarázza. Konkrétan Bodinustól Adam Smithig elemzi ezt a vonalat, nemcsak értékes gyakorlati megfontolásokat, hanem teoretikus elképzeléseket is bemutatva. A merkantilizmusban már nem egyszerűen az individuum érdeke az elméleti alap, hanem egy magasabb szintű partikularitás, a haza érdeke. Innen vezeti le Salin a mai gazdaságtant is, innen indul el, írja, az a szemléleti forma, amelyet a mai tudomány „tiszta elméletnek” nevez, s amely szinte egyeduralgódóvá vált német nyelvterületen s mind a mai napig hat a közgazdászokra (Menger, Marshall, Jevons stb.).

A fiziokratizmust Salin is, mint a modern gazdasági irodalom általában, meglehetősen nagyvonalúan kezeli, s nem nagyon lát mást benne, mint az értékelmélet fejlődésének és az individualitás szemlélének egy fejlődési szakaszát. Leszögezi, hogy tipikusan francia elmélet, de arra már nem ad választ, hogy miért éppen Franciaországban alakult ki ilyen gazdaságpolitikai elképzelés, nem ad a korabeli Franciaországról vázlatosan sem gazdasági történeti képet. A további fejezetek, amelyek a klasszikusokról szólnak, nem nyújtanak szemléletileg újat, s tartalmilag csupán az ismert tételeket fejtegetik, szellemtörténeti alapon próbálják magyarázni a gazdasági elméletek előfeltételezéseinek és tartalmának változását. A klasszikusok hatását a szerző az őket követő politikai gazdaságtani elméletekre főleg abban látja, hogy ettől kezdve minden szociálpolitika alapja gazdasági elmélet.

Részben a klasszikusokból vezeti le Salin a marxizmus elméletét is. Nála a marxizmus: német idealizmus, keresztény-zsidó mesianizmus, zsidó-intellektualizmus, s mindezek mellett, nem tudni hogyan, de igazi német filozófia. Marx műveinek gazdasági eredményeit igyekszik elbágytallizálni, mint amelyek csak a saját korukban voltak érvényesek, a tőkés társadalom mai szakaszára azonban már

semmiképpen sem, s gyakorlatilag elvesztették a jelentőségüket. Itt a mű egészen polgári apológiává válik. Pl.: a marxi munkaérték elmélet elfogadásának magyarázatára legfőbb érve, hogy ha ezt valaki elveti, akkor nemcsak Marxot, tagadja, hanem a klasszikus közgazdástant is. Marxéval a kétségtelenül nagy jelentőségű, de egészen más célatú keynesi életművet állítja szembe.

Az osztályharc elméletét ugyancsak az időszerűtlenség vádja éri. A szerző itt erősen kapcsolódik Sombart elméletéhez.

A másik vád, amellyel a marxizmust illeti, a dogmatizmus. Rickert elméletére, a formális vagy alaki megkülönböztetés elvére építve, a természetudományokat egységesítő jellegűeknek fogva fel, jut el oda, hogy a marxi társadalmi törvényeket nem törvényeknek, hanem dogmáknak tekinti. E tudományelméleti koncepció meglehetősen leegyszerűsített formája alapján elemzi aztán a marxizmust, mégpedig úgy, hogy ez a legapologetikusabb polgári ideológusoknak is dicsőségére válnék.

A könyv második felében Salin explicit formában fogalmazza meg saját módszertani elveit. Formális módszertani elvek alapján osztályozza az eddig létrejött gazdasági elméleteket és politikai gazdaságtani koncepciókat. Önmagában nem lenne hiba, hogy megpróbál különböző korok különböző gazdasági-társadalmi valóságában kialakult elméletek között szemléletbeli és módszerbeli azonosságot kimutatni. Ezt minden történeti kritika megteszi. Sokkal kevésbé lehet helyeselni a módot, ahogyan végrehajtja. Merev ellentétpárokat állít fel: univerzalizmus—individualizmus, Gebilde—Gefüge, dinamika—statika. Ezekbe a sémákba erőlteti a közgazdasági elméleteket, s úgy véli, hogy e jellemzők ki is merítik az elméletek specifikus tartalmát. Módszere nyomán teljesen eltűnik az a pozitív történeti álláspontja, amelynek kifejtését az előszóban ígéri, ti. hogy kimutatja: a politikai gazdaságtan tartalmának változása mindig tükrözte az ember hozzáállását a gazdasághoz, tudományhoz. Ha legalább ezt az ígértét teljesítette volna, akkor színvonalasabb megállapításokat tudott volna tenni az egyes elméletekre vonatkozóan — és a szellemtörténeti mű legalább történelmi jellegű lenne.

Az individualizmus—univerzalizmus, Gebilde—Gefüge ellentétpárok első, ill. második tagjai szorosan összekapcsolódnak, s végigkísérik az emberi történelem

és a tudománytörténet menetét. A két kapcsolat más-más világszemléletet jelent: azt, hogy az egyén az osztálytársadalmi közösséghez képest elsődleges-e vagy nem, az államot megilleti-e beavatkozási jog az egyén gazdasági tevékenységébe vagy nem, az állam az egyénekre támaszkodva önálló, gazdaságilag viszonylag független tevékenységükön keresztül valósítja-e meg az összközösségi érdeket, vagy adminisztratív, bürokratikus irányítással kényszeríti-e ki. A kérdések megoldása alapjában attól függ, hogy az „egészet” — értsd: az államot, ill. a társadalmat — az egyének felett álló képződménynek, vagy pedig a „részek” összességének fogjuk-e fel. Amit a dinamika—statika ellentétéről mond, azzal még ilyen röviden is felesleges foglalkozni, mert e terminusok közgazdasági és politikai gazdaság-

tani jelentését teljesen összekeveri. Salin az ellentétpárjait a fogalmi dialektikára kívánja alapozni — az eredmény azonban egy tartalmilag teljesen merev, mechanikus rendszer, amelybe azután természetesen a közgazdasági rendszereket sem tudja egyértelműen besorolni.

Salin könyvére is érvényesek Marxnak a XIX. sz. politikai gazdaságtanáról, illetve az addig létrejött polgári gazdasági elméletekről mondott kritikája: ezeknek az elméleteknek a történetisége abban van, hogy az összes gazdasági-társadalmi formációkban a polgáriakat látják, s ezáltal elmosásuk a különböző rendszerek közötti különbséget. E módszer tipikus példája Salin könyve: történeti munka — történelmi szemlélet nélkül.

Vinkovics Márta

NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1969. évi első számában megjelent Barlay László „vitacikke”. Minthogy a szerkesztőség az írás tervbevetett megjelentetéséről a szerkesztőbizottságot nem tájékoztatta, ezúton tiltakozom az ellen, hogy a tudományos és politikai vitákat a folyóirat ilyen jellegű — idézeteket meghamisító, a vitapartnerek általa soha nem vallott nézeteket és mindenféle hátsószándékokat tulajdonító — írásokkal tegye lehetetlenné.

Budapest, 1969. február 10.

Vajda Mihály

E szám szerzői:

- Fodor Géza*, tudományos gyakornok az MTA Filozófiai Intézetében,
Müller Antal kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa
Koncz Ilona, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos segédmunkatársa,
Simon Endre, az ELTE Filozófia tanszékének docense,
A. M. Rumjancev, a Szovjetunió Tudományos Akadémiájának tagja,
Lucien Sève (Franciaország),
Vinnai András, a miskolci Nehézipari Műszaki Egyetem Marxizmus-Leninizmus tanszékének adjunktusa,
Seres László, az MSZMP Budapesti Pártfőiskolája Filozófia tanszékének vezetője,
Lakó László, az MSZMP Fejérmegyei bizottsága Marxizmus-leninizmus Esti Egyeteme Filozófia tanszékének vezetője,
Kanyó Zoltán, a szegedi József Attila Tudományegyetem Germán Nyelvek és Irodalmak Intézete tanársegéde,
Józsa Péter filozófiai szakfordító,
Vinkovics Márta, tudományos gyakornok az ELTE TTK Filozófia tanszékén,
Vajda Mihály, a MTA Filozófiai Intézetének Tudományos munkatársa,

ÚJ KÖNYVEK

- Bacon, Francis*: Esszék avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre. Utószó, jegyz. Julow Viktor. M. Helikon. 301 o. 33 Ft.
Cseh-Szombathy László—Ferge Zsuzsa: A szociológiai felvétel módszere. (Összeáll., vál.—.) Közg. és Jogi K. 430 o. 80 Ft.
Engels, Fr.: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége. Kossuth K. 99. o. (A marxizmus—leninizmus klasszikusainak kiskönyvtára 12.) 5 Ft.
Finkelstein, Sidney: Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban. Kossuth K. 395 o. (Esztétikai kiskönyvtár) 28 Ft.
Hahn István: Istenek és népek. (Alföldi ny. Debrecen) 285 o. 10 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr.: A Kommunista Párt kiáltványa [valamennyi előszavával]. Kossuth K. 208 o. 35 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 17. köt. 1870—1872. Kossuth K. XV, 746 o. 32 Ft.
Marx, K.—Engels, Fr. művei 24. köt. A tőke. 2. könyv. Kossuth K. 512 o. 32 Ft
-

A kiadásért felel az Akadémia Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat a nyomdába érkezett: 1968 IX. 13. - Példányszám: 1900 - Terjedelem: 19.6 (A/5) ív

69.66626 Akadémiai Nyomda, Budapest - Felelős vezető: Bernát György

Magyar nyelven először jelent meg:

JULIEN OFFRAY DE LA METTRIE:

FILOZÓFIAI MŰVEK

1968. 523 l. 14×21 cm. (Filozófiai írók tára. Új folyam 30.)

A francia materializmus egyik első mesterének
Oeuvre Philosophiques címen összegyűjtött munkái.

Ára kötve 71,— Ft

*

G. W. F. HEGEL:

A FILOZÓFIAI TUDOMÁNYOK ENCIKLOPÉDIÁJÁNAK ALAPVONALAI III. RÉSZ

A SZELLEMEK FILOZÓFIÁJA

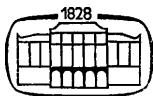
1968. 377 l. 14×21 cm. (Filozófiai írók tára. Új folyam 32.)

A mű fő részei:

- A szubjektív szellem
- Az objektív szellem
- Az abszolút szellem

Ezzel a kötettel teljessé vált az Enciklopédia magyar kiadása

Ára kötve 53,— Ft

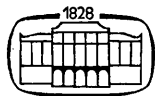


AKADÉMIAI KIADÓ

A FILOZÓFIAI ÍRÓK TÁRÁBAN JELENT MEG:

Új folyam

- XIX. kötet: HEGEL: A szellem fenomenológiája. 1961. 554 p.
Kötve 75,— Ft
- XX. kötet: DESCARTES: Válogatott filozófiai művek. 1961.
382 l. Kötve 60,— Ft
- XXI. kötet: FEUERBACH: A kereszténység lényege. 1961.
518 l. Kötve 70,— Ft
- XXII. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, I. kötet.
1962. 401 l. Kötve 55,— Ft
- XXIII. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, II. kötet.
1964. 423 l. Kötve 65,— Ft
- XXIV. kötet: FEUERBACH: Kínai filozófia. Ókor, III. kötet.
1967. 380 l. Kötve 54,— Ft
- XXV. kötet: VICO: Az új tudomány. 1963. 715 l.
Kötve 100,— Ft
- XXVI. kötet: LOCKE: Értekezés az emberi értelemről, I. köt.
1964. 400 l.
- XXVII. kötet: LOCKE: Értekezés az emberi értelemről, II. köt.
1964. 471 l. Kötve, együtt 120,— Ft
- XXVIII. kötet: HEGEL: Előadások a világtörténet filozófiájáról.
1966. 821 l. Kötve 100,— Ft
- XXIX. kötet: KANT: Az ítélerő kritikája. 1966. 529 l.
Kötve 70,— Ft
- XXX. kötet: LA METTRIE: Filozófiai művek. 1968. 523 l.
Kötve 71,— Ft
- XXXI. kötet: HEGEL: A természetfilozófia. Enciklopédia II.
1968. 580 l. Kötve 77,— Ft
- XXXII. kötet: HEGEL: A szellem filozófiája. Enciklopédia III.
377 l. 1968. Kötve 23,— Ft



AKADÉMIAI KIADÓ

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Геза Фодпр:</i> Начала буржуазной драмы и теории драмы	173
<i>Антал Мюллер:</i> Материя, структура, уровни взаимодействия	231
<i>Илона Конц:</i> Развитие гегелевской теории суждения	245
<i>Эндре Шимон:</i> Рабство, собственность, форма правления и естественное право в «Подитике Аристотеля»	274
<i>А. М. Румянцев:</i> Карл Маркс и современное обществоведение	312
<i>Луциен Сев:</i> Структуральный метод и диалектический метод	326

ДИСКУССИЯ

<i>Андраш Виннаи:</i> К понятию диалектики объекта—субъекта	357
<i>Ласло Шереш:</i> Принцип историчности в истории философии	363

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Философские и социологические проблемы освоения космоса (<i>Ласло Лако</i>)	377
<i>Эрхард Азбрехт:</i> Язык и познание (<i>Золтан Канё</i>)	379
Улова, вещи и философ (<i>Петер Йожа</i>)	382
<i>Эдгар Салин:</i> „Politische Ökonomie“ (Политическая Экономика) (<i>Марта Винкович</i>)	388
Объявление (<i>Михай Вайда</i>)	391

CONTENTS

ESSAYS

<i>Géza Fodor:</i> The beginnings of bourgeois drama and dramatic art	173
<i>Antal Müller:</i> Matter, structure, levels of interactions	231
<i>Ilona Koncz:</i> The development of the Hegelian theory of propositions	245
<i>Endre Simon:</i> Slavery, property, form of government and natural law in the „Politics” of Aristotle	274
<i>A. M. Rumyantsev:</i> Karl Marx and contemporary social science	312
<i>Lucien Sève:</i> Structuralist method and dialectical method	326

DISCUSSION

<i>András Vinnai:</i> Remarks on the conception of object-subject dialectics	357
<i>László Seres:</i> The historical principle in the history of philosophy	373

REVIEW AND CRITICISM

Philosophical and sociological problems of the conquest of Space (<i>László Lakó</i>)	377
<i>Erhard Albrecht:</i> Language and cognition (<i>Zoltán Kanyó</i>)	379
Words, things — and the philosopher (<i>Péter Józsa</i>)	382
<i>Edgar Salin:</i> Politische Ökonomie (Political Economy) (<i>Márta Vinkovics</i>)	388
Declaration (<i>Mihály Vajda</i>)	391

Ára: 10,— Ft
Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.536

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Géza Fodor</i> : Les débuts du drame et de la théorie bourgeoise du drame	173
<i>Antal Müller</i> : Matière, structure, niveaux d'interaction	231
<i>Ilona Koncz</i> : L'évolution de la théorie hegelienne du jugement	245
<i>Endre Simon</i> : Esclavagisme, propriété, forme de gouvernement et droit naturel dans la <i>Politique</i> d'Aristote	274
<i>A. M. Roumiantsev</i> : Karl Marx et la science sociale de nos jours	312
<i>Lucien Sève</i> : Méthode structurale et méthode dialectique	326

DISCUSSION

<i>András Vinnai</i> : Contribution au problème de la dialectique de l'object et du sujet	357
<i>László Seres</i> : Le principe de l'historicité dans l'histoire de la philosophie	373

REVUE ET CRITIQUE

Problèmes philosophiques et sociologiques de la conquête de l'Espace (<i>László Lakó</i>)	377
<i>Erhard Albrecht</i> : Langage et connaissance (<i>Zoltán Kanyó</i>)	379
<i>Michel Foucault</i> : Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines (<i>Péter Józsa</i>)	382
<i>Edgar Salin</i> : Politische Ökonomie (Économie politique) (<i>Márta Vinkovics</i>)	388
Déclaration (<i>Mihály Vajda</i>)	391

A kiadvány előfizethető a POSTA KÖZPONTI HÍRLAPIRODÁNÁL, Budapest V., József nádor tér 1. és bármely posta-ivatalban. Csekk számlaszám egyéni: 61.257, közületi: 61.066. MNB egyszámlasszám: 8.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány u. 21., telefon: 111-010. Csekkbefizetési számla: 05,915,111-46. MNB egyszámlasszám: 46. az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLTBAN: Budapest V., Váci u. 22., telefon: 185-612.

Előfizetési díj egy évre: 54,— Ft.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA



FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
3. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

- ERDEI LÁSZLÓ
A fogalom dialektikájához
- RIPP GÉZA
**Tudományos szocializmus vagy
„humanista szocializmus”**
- KELEMEN JÁNOS
Strukturalizmus kontra antropológia
- SZECSKÓ TAMÁS
**Kommunikáció-kutatás
és a strukturalizmusok**
- E. M. CSÜDINOV
**Az idő geometriai modellálása
a relativitáselméletben**

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF.
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS
GYÖRGY, SZABÓ GÁBOR, SZIGETI JÓZSEF, VAJDA MIHÁLY, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Erdei László</i> : A fogalom dialektikájához	397
<i>Rípp Géza</i> : Tudományos szocializmus vagy „humanista szocializmus”	437
<i>Kelemen János</i> : Strukturális kontra antropológia	467
<i>Szeckső Tamás</i> : Kommunikáció-kutatás és a strukturálisizmusok	494
<i>E. M. Csudinov</i> : Az idő geometriai modellálása a relativitáselméletben	516

AZ OKTATÁS KÉRDÉSEI

<i>Bíró Gábor</i> : A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések pozitív filozófiai tartalmáról	527
---	-----

FIGYELŐ

<i>Jan Guranowski</i> : Voltaire a dogmatikus vallások antihumanizmusáról	533
---	-----

VITA

<i>Szigetvári Sándor</i> : A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról	543
<i>Simon Endre</i> : A plátóni <i>Prótagorasz</i> polisz-mitoszának egy újfajta értelmezéséről	549

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

<i>J. Ponomarjov</i> : Pszichikum és intuíció (<i>Újhelyi Gabriella</i>)	552
<i>Willard van Orman Quine</i> : A logika módszerei (<i>Urbán János</i>)	554
<i>David Riesman</i> : A magányos tömeg (<i>Kiss J. László</i>)	556
Nyilatkozat (<i>Barlay László</i>)	558

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

TANULMÁNYOK

A fogalom dialektikájához

ERDEI LÁSZLÓ

1.

Vizsgálódásaink tárgya, egyben *objektív* alapja a fogalomalkotás folyamata, illetve maga a fogalom. Vizsgálódásaink célja mindenekelőtt a fogalomalkotó folyamat, a fogalom *logikai* struktúrájának a feltárása. Ezzel együtt azonban a formális és a dialektikus logika különbségének tárgyunk dialektikus logikai elemzésére támaszkodó demonstrálása. — A fogalomalkotás folyamata, a fogalom az utóbbira kiválóan alkalmas, mert, mint csepp a tengert, a logika egész problematikáját és e problematika dialektikus megoldási módját nemcsak tartalmazza, hanem mintegy a gyökerénél való megragadását is lehetővé teszi.

A fogalomalkotás folyamatát, illetve a fogalmat legegyszerűbb, legközönségesebb, legmindennapibb formájában vesszük alapul, mert céljaink szempontjából nézve ebben a *kezdetiségükben* lépnek elénk a legmegfelelőbb alakban.¹ Továbbá: a fogalom dialektikus logikai elméletéből itt csupán a legalapvetőbb mozzanatok feltárására szorítkozhatunk. Ezért nem térünk ki azokra az igen lényeges különbségekre sem, amelyek álláspontunk és Hegel álláspontja között ebben a kérdésben vannak; általában mellőzzük Hegel kritikai elemzését. A kutatásnak ebben a szakaszában ti. — érthetően — *maga a dolog* kell hogy a középpontban álljon.

1. A formális fogalom

2.

1. Az ember mindig és mindenhol meghatározott környezettel rendelkezik; ez — beleértve őt magát is — *világa*. A gondolkodó tevékenység azonban *nem közvetlenül* vonatkozik e világra. Ami a gondolkodás számára *legközvetlenebbként* van, az tevékenységének készen talált objektuma: az az *érzéki gyakorlat vagy érzéki anyag*, az az *érzéki összkép, összbenyomás*, amelynek alakjában a világ a tudatban a *legközvetlenebb* módon megtestesül.

2. Itt *két* világosan megkülönböztetendő dologról van szó. Az egyik: a tudatban készen talált érzéki anyag, amely az önmagában vett gondolkodó tevékenység *objektuma, alapja*. A másik: ennek az objektumnak a *forrása*, az ún. *objektív valóság*.

Természetesen a megismerés, de a logika számára sem közömbös, hogy objektuma végső forrását tekintve honnan származik; hogy az érzéki anyag

¹Vö. Leninnek a kezdet természetére vonatkozó megállapításaival. *Filozófiai Füzetek. Művei*. 38 köt. Bp. 1961. 348–350. o.

vajon kép-e, vagy netán valami eredeti. A kérdés megválaszolása azonban nem szigorú értelemben vett logikai feladat. Ezért itt e problémát eldöntöttnek tekintjük, ahogyan valamilyen elméletre támaszkodva eldöntöttnek tekintti minden logikus, aki csupán szűkebb értelemben vett logikai problémákkal foglalkozik. Azonosítva tehát magunkat a *marxista-leninista dialektikus materializmus* felfogásával, arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az érzéki kép, a tudatban mintegy készen talált érzéki gyakorlat, érzéki anyag végső soron a tudattól, de legalábbis az *adott objektumra irányuló tudati tevékenységtől magától* függetlenül létező objektív valóság „lenyomata” fejünkben.

3. A gondolkodás egyedül közvetlen objektuma tehát a fejünkben mintegy készen talált érzéki gyakorlat, érzéki anyag. Következésképpen amennyiben egyáltalában fogalmat akarunk alkotni, úgy önmagában vett gondolkodó tevékenységünket, értelmünket *vonatkoztatnunk* kell az éppen kiválasztott érzéki anyagra: a fogalmat az érzéki anyag *alapján*, az érzéki anyag gondolati feldolgozásának az eredményeként alkotjuk meg.

E talán kissé bonyolult hangzó ténykedés egy jól ismert és magában igen egyszerű (vagy legalábbis egyszerűnek látszó) műveletet takar. Tegyük fel, hogy szobánkban egy (számunkra ismeretlen) embert találunk. Vele kapcsolatos első feladatunk ezáltal máris adva van: be kell sorolnunk az objektumoknak abba az osztályába, amelybe természete alapján egyáltalában besorolható. Minthogy pedig az ehhez szükséges eszközökkel, gyakorlattal rendelkezünk, a feladat elvégzése nem jelent különösebb problémát. Sőt, voltaképpen elvégezzük, mielőtt bármiféle tudatos ténykedésre jutnánk, amennyiben érzékelve az objektumot, rögtön és azonnal elgondoljuk: „ember”.

4. Világos: érzéki anyag jelenléte nélkül nincs megfelelő fogalom, hiszen nélküle róla nem gondolkodhatunk. Hogy tehát az előbbi besorolást elvégezhesük, előbb, amint leírásunk tanúsítja, legalábbis szemlélnünk kell az objektumot. De az érzéki anyag akkor is alapja a megfelelő fogalom megalkotásának, ha nem éppen szemlélt, felfogott, hanem emlékezetben rögzített, megőrzött, netán teljes-tökéletesen öntudatlanul felhasznált vagy más által közvetített érzéki anyag. A lényeges csak az, hogy a fogalomalkotás közvetlen alapja *mindig* a tudatban valamilyen módon készen talált érzéki anyag.

Továbbá: nem szükséges, hogy a választott objektum olyan „egyszerű” egyediség legyen, amilyen *egy* ember. Vehetjük pl. tágabb környezetünket, hazánkat, s ennek alapján, mondjuk, a „szocialista társadalom” fogalmát; vagy még átfogóbb objektumok fogalmát, amilyen mondjuk az „elektro-mágneses erőtér”, a „mindenség” stb. Minthogy azonban az a dialektika, amelyet tárgyalni kívánunk, valamilyen módon *bármely* fogalomról igaz, a logikai problematikát valamely „egyszerű” egyedi fogalmának az elemzése során jobban megérthetjük.

5. Maga a fogalomalkotás művelete, főbb fázisait tekintve, így *vázolható* fel:

a) A kiindulópont a *készen talált* érzéki anyag, amely közelebről az érzéki sokféleség mint olyan. Az objektum ugyanis közvetlenül így *van* számunkra egyáltalában.

b) Minthogy az érzéki anyag *sokféleség*, a maga differenciált egészében ögtön és azonnal nem gondolható el. Következésképpen *elvonatkoztatás* megy

végbe: elszakadunk az érzéki anyagtól. De egyrészt az érzéki anyagtól való abszolút elszakadás lehetetlen, másrészt az elszakadásnak mindig *tendenciája* van: az elvonatkoztatás a sokféleségnek a meghatározott természetét *megragadó* tevékenységbe csap át.

Az elvonatkoztatás-megragadás külsőleg tisztán egy, a *terjedelmen* alapuló tevékenységnek látszik: az adott érzéki sokféleségen belül figyelmünket ennek valamely hányadára összpontosítjuk. Az elvonatkozató-megragadó tevékenységnek ez az értelemszerű, formális alakja azonban a valóságos tevékenységnek csupán elnagyolt, durva megközelítése. Vagyis amiről itt beszélünk, az a tulajdonképpen, a *tartalmi* értelemben vett elvonatkoztatás-megragadás. Ez pedig azt jelenti, hogy az elvonatkoztatás során az *érzéki közvetlenségtől, az érzéki anyagtól magától* vonatkoztatunk el.²

Megfordítva: amit tehát megragadunk, az nem az érzéki anyag mint olyan, hanem ama *viszony, kölcsönhatás*, ha úgy tetszik, *összetartó erő*, amely az érzéki anyag mozzanatai között egzisztál: mintegy összefogja s egy meghatározott objektum érzéki közvetlenségévé teszi őket.

E viszony, kölcsönhatás *objektív*. Nem nehéz ugyanis belátni, hogy bár van lehetőség az érzéki anyag valamilyen szubjektív csoportosítására — pl. amikor „kentaur”-t, vagy „marslakó”-t képzelünk magunk elé —, mégis: az érzéki sokféleség *objektíve* nem abszolút összefüggéstelenség. A sokféleség meghatározott objektumok érzéki anyaga, érzéki képe; mozzanatai *objektíve egymásra vonatkoztatottak*, itt és most *objektíve* „együttjárnak” abban az értelemben, hogy *egy és ugyanannak* az objektumnak az érzéki közvetlenségét, érzéki sokféleségét alkotják s így ennek természete által *meghatározottak*. Nemcsak olyan átfogóbbnak tűnő esetben, mint az „ember” stb.; hanem az egyes érzetek esetében is. Pl. a „savanyú” sem egyszerűen csak savanyú, hanem, mondjuk „*citromsavanyú*”, azaz *olyan módon egzisztál, amilyenné annak az objektumnak a természetéből következően lett, amelynek a savanyúsága*.³ — A megragadó tevékenység tehát általában sem, kezdetben pedig sohasem objektíve összefüggéstelen mozzanatok megragadása, hanem végső soron az érzéki mozzanatok objektív viszonyára, objektív összefüggésére magára irányul.

c) A gondolkodás, illetve eredménye úgy lép elénk, mint ennek az objektív egymásra-vonatkozásnak, egymás-„megragadásnak” a szubjektív vetülete, „tükörképe”, azaz mint *általánosítás, összefoglalás*. Tehát az érzéki sokféleséget, amely objektíve eleve *egységet alkot*, szubjektíve, azaz a tudatban magában is az objektívet mind megközelítőbb pontossággal, hűséggel egységé szervezi. Ezzel azonban nemcsak megragadja ezt az érzékiben eleve benne rejlő vonatkozást, hanem *közvetlenné teszi, tételezi, elgondolja*.

² „Az absztrahálás azzal kezdődik, hogy elvonatkoztat egyes érzéki tulajdonságoktól és kiemel más, szintén érzéki tulajdonságokat . . . ; később pedig áttér a tárgy valamennyi érzéki tulajdonságától való elvonatkoztatásra és . . . absztrakt fogalmakban kifejezett nem-érzéki tulajdonságait emeli ki.” (Sz. L. Rubinstein: *Az általános pszichológia alapjai*, II. köt. Bp. 1964. 554. o.) Itt, ha eltekintünk a „tulajdonság” fogalmától, amely már bizonyos későbbi analízis eredménye, nyilvánvalóan az utóbbi absztrahálási módról van szó: a teljes érzéki anyagtól való elvonatkoztatásról, ezáltal a nem-érzékőnek mint teljességnek a megragadásáról. (Az absztrahálás előbbi formája analízist el feltételez; a problémának ezt a vonatkozását azonban itt nem tárgyaljuk.)

³ Vagy hogy Marx különben nagyon is idevágó példáját említsük: „. . . az érzéki tudat nem *elvont* érzéki tudat, hanem *emberi* érzéki tudat . . .” Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Bp. 1962. 104. o. (A fordítást javítottam — E. L.)

Az elvonatkoztatató-általánosító tevékenység az emberi tudat tevékenységének elemi formája, „sejtje”: *fogalomalkotás*. E művelet pedig a *fogalomban* ölt testet (példánk szerint az „ember” fogalmában). Tehát aligha tekinthető *puszta* szójátéknak az a kijelentés, hogy az eredmény *az objektíve össze fog o t t a k szubjektív-tudati össze fog á s a, f o g a l m a*.⁴

3.

1. Felfigyelünk egy emberre s azt gondoljuk: „ember”; eddig voltaképpen csak ezt tettük. S habár annyit mindenestre tisztáztunk, hogy amit tettünk: elvonatkoztatás-általánosítás, maga a tevékenység még sincs előttünk. Sőt, ha közelebről megvizsgáljuk a helyzetet, a tevékenység kifejezetten *megragadhatatlannak* látszik. Mintha egyáltalán nem lenne.

Van kiindulópontja: az érzéki anyag. Van eredménye: a fogalom. Tehát neki magának szintén *lennie kell, végbemegy*. Létezésének e kellése azonban utólagos belátás terméke. Mert e végbemenésnek valahogy *nincs sem eleje, sem közepe, sem vége*. Így nyomon követhetetlennek tűnik, egyszerűen *nincs*.

Közvetve kell tehát továbbhaladnunk. A tevékenység eredménye, terméke ugyanis mindenképpen adva van számunkra. S mert ez *önmagában leírható*, az érzéki anyaggal is *összehasonlítható*. Ezen keresztül remélhetőleg a keresett tevékenység közelebbi természete is meghatározhatóvá válik.

2. Közelebről szemügyre véve: az „ember” fenti módon megalkotott fogalma, jóllehet *egyetlen* érzéki kép alapján megalkotható, és így is alkottuk meg, nem erre vagy arra az egyedi emberre, illetve nem ennek vagy annak az egyedi embernek az érzéki képére, érzéki anyagára vonatkozik, hanem *minden* megfelelő egyedi objektumra igaz. Annak és csak annak tételezése, ami ezek bármelyikében *ugyanaz, azonos: általános* fogalom.

3. Az általános fogalom mármost *nem tartalmaz semmi szemléleteset, semmi érzékit*. A *puszta* gondolkodás terméke, *pusztán gondolati* valami.

4. Az általános fogalom éppen ezért a teljesen *differenciátlan*, a teljesen *üres*; a teljes-tökéletesen *absztrakt* általános.

A fogalomalkotás alapjául szolgáló érzéki objektumok mindegyike a legkülönfélébb konkrét tartalommal rendelkezik, s nincs olyan eset, amikor e tartalmak közül akárcsak kettő abszolúte azonos lenne. Az általánosítás viszont a tartalom e sokféleségéből, gazdagságából mit sem fejez ki; a megragadás nem úgy történt, hogy a különben objektíve meglévő különbségeket *egyenként megvizsgálva* hagytuk el, a megragadás a *különbségek figyelmen kívül hagyásával történő azonosítás, ilyen fajtájú általánosítás*. Ezért a megragadás során alkotott fogalom a *legszegényebb* tartalmú — tulajdonképpen egy *tartalom nélküli* — fogalom. (Hiszen ha csak ennyit gondolunk el: „ember”, úgy bármily gazdag tartalmú is legyen maga az érzéki anyag, az objektum, az elgondolásban e gazdagságból semmit sem tételezünk azon az általánosságon kívül, hogy „ember”.)

⁴ „... mindig ugyanaz az *Én* az, amely ... a különböző érzékbenyomásokat magába felveszi és feldolgozza, tehát *egybe összefoglalja* ...” (Kiemelés — *E. L.*) Engels: *A természet dialektikája*. MEM 20. köt. Bp. 1963. 506. o.

Mi természetesen sokat tudunk arról, akit „ember”-nek nevezünk; a fejünkben levő „ember”-fogalom már többé-kevésbé konkrét totalitás. A vizsgált munkafolyamat szempontjából azonban ez még nem *levezetett*, *megalapozott* tudás; még nem mutattuk meg, hogyan jutottunk ehhez a tudáshoz s mit gondoljunk e tudásról. Éppen ezért úgy kell tekintenünk, hogy a megragadásban felmutatott fogalom *valóban* az absztrakt, az üres, a differenciátlan, a tartalom nélküli általános; aminthogy *önmagában* ténylegesen az. Ennyi: „ember”; és nem több, mint amennyit ezzel kifejezhetünk: „ember”. Mihelyt akárcsak hallgatólagosan is hozzáteszünk valamit, már nem azt gondoljuk: „ember”.

5. De akkor, ebben az absztraktságában az általános fogalom nem több, mint *név*, mint *jel*. — Igaz: általánossága következtében az objektumok egy meghatározott osztályát *jelöli*, más szóval bármily üres legyen is, elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy *meghatározott érzéki anyagra való vonatkozással: jelentéssel*. Ám végső soron teljesen közömbös, hogy ezt a jelentést éppen így fejezzük ki: „ember”. Önmagában vett általános fogalomként annyira nem tartalmaz semmi *továbbit*, hogy bármely más kifejezéssel helyettesíthetnénk, vagy bármely másnak a kifejezésére felhasználhatnánk, ha a történetileg kialakult szóhasználatnak ez a megbontása éppen a kifejezés fenti közömbössége miatt nem lenne tökéletesen értelmetlen.

4.

1. A fogalom ily módon, ahogyan e kezdeti arculata szerint előttünk áll, az absztrakt-általános fogalom. De akkor *nem azt ragadtuk meg, amit akartunk, amit kellett volna*. Mert az objektum, amelyet alapul vettünk, közelebről az *érzéki, az egyedi, a konkrét, a differenciált, a tartalmas, a tele*, sőt a *leggazdagabban* telített. Amit viszont a megragadásban felmutatunk, az éppen ellenkezőleg: a *gondolati, az általános, az absztrakt, a differenciátlan, az üres*, és pedig a *lelegszegényebb, a teljes-tökéletesen tartalom-nélküli*. — A gondolkodó megragadás tehát rendkívül sajátos tevékenységnek bizonyul.

Először is *nem-megragadás*. Mert az érzéki anyagot kellene megragadnia. E helyett fogalmat alkot róla, s így az érzéki anyag mozzanatainak viszonya, kölcsönhatása, összetartó ereje az egyedül megragadott: *maga az érzéki anyag kívül marad a gondolati megragadáson, nincs megragadva*.⁵

Közvetőleg megjegyezve: az érzéki anyag természetesen jelen van a tudatban, ha nem így lenne, a gondolkodás sem vonatkozhatnék rá. De csak mint

⁵ A „beszédnek . . . az az isteni természete van, hogy azt, amit vélünk, közvetlenül megfordítja, valami mássá teszi s így egyáltalán *szóhoz sem juttatja*”. Pl. „*Ezt a darab papírost vélik, amelyre ezt írom, vagy helyesebben írtam; de amit vélnék, azt nem mondják meg. Ha csakugyan ezt a darab papírost akarnák mondani, amelyet vélnék, és mondani akarnák ezt, akkor ez lehetetlen, mert az érzéki ez, amelyet vélnék, elérhetetlen a nyelv számára, amely a tudatra, a magánvalósága szerint általánosra tartozik . . . Tehát ezt a darab papírt vélik ugyan, amely itt egészen más, mint a fenti; de . . . csak az általánost mondják ki . . . minden papíros egy ez a darab papíros . . .*” (A fordítást javítottam! *E. L.*) — G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Bp. 1961. 63—64. o. — És másutt: „Mivel a nyelv a gondolat műve, benne sem mondhatunk semmit, ami nem általános. Amit csak *vélek* (*meine*), az *enyém* (ist *mein*), reám mint e különös egyénre tartozik; ha azonban a nyelv csak az általánost fejezi ki, akkor nem tudom megmondani, amit csak *vélek*.” G. W. F. Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* I. köt. Bp. 1950. 55. o.

érzékileg megragadott és felmutatott van jelen — a probléma tehát ennek az érzéki anyagnak a *gondolati* megragadása. Ez pedig, mint látható, nem-megragadás.

Másodszor: még ennél is érdekesebb, hogy a megragadásnak erről az ellentmondásosságáról általában mit sem tudunk. Mi *úgy hisszük, hogy azt ragadjuk meg, amit v é l ü n k*; hogy a *gondolkodó megragadásban valóban az érzéki anyag mint olyan van számunkra*. Holott ténylegesen az érzéki anyagban levő *viszony, kölcsönhatás, összetartó erő* gondolati képét, az érzéki anyag *fogalmát* alkotjuk meg, s *ezt csempésszük mintegy észrevétlenül az érzéki anyag helyébe*. Következésképpen megragadjuk az érzéki anyagot, de ami ennek eredményeként adódik, az éppen az *ellentéte*.

2. Az a kifejezés azonban, hogy az érzéki anyagot mintegy „kívül hagyjuk” a megragadáson, maga is annak a tévhitnek a megnyilvánulása, amely a gondolkodó megragadáshoz általában kapcsolódik.

Tegyük fel a kérdést: ha a megfelelő egyedi érzéki képét, érzéki anyagát „ember”-ként fogalmazzuk meg, *mijét* gondoljuk el? A válasz pedig erre a kérdésre csak így összegezzhető: az „ember” fogalma a kérdéses érzéki anyag, az objektum *közvetett oldalát, tartalmát, általános belső természetét* stb. tétélezi, habár absztrakte; az *absztrakt-általános fogalom megjelölése, megnevezése az objektumnak, csakhogy t a r t a l m á n a k, á l t a l á n o s b e l s ő t e r m é s z e t é n e k megjelölése, megnevezése*.

A megragadásban tehát „magunk mögött hagyjuk” a közvetlenséget, az érzéki anyagot: ám *befelé* haladva hagyjuk magunk mögött. Nem mert egyszerűen eltávolodunk az objektumtól, végül megszakítva vele kapcsolatainkat, hanem ellenkezőleg: mert *behatolunk* az objektumba, s így, ebben az értelemben távolodunk el az érzéki közvetlenségtől mint külsőtől, „hagyjuk kívül” az érzékit mint *külső formát*.

3. Ennélfogva a megragadás *megragadás* is; sőt ez *tulajdonképpen*. — A gondolkodó tudat megragadja objektumát, de *nem mechanikusan*, hanem *aktívan*; a gondolkodás *feldolgozza, a maga természetére, képére formálja* az érzéki anyagot. Ezért nemcsak egyszerűen megragadás, hanem az érzéki elsajátítás-sal szemben az *igazi, a valóságos megragadás*: fogalomalkotás.

A megismerés *folyamat*, benne az elérendő legmagasabb szintű ismeret, legmagasabb szintű tudás *végeredményként* lép elénk; legalábbis így kellene lennie. És ami a végeredményt mint *konkrét* általánost illeti: így is van. Ám ez nem változtat azon, hogy a *megismerés e végeredménye, legmagasabb szintje egyúttal e l s ő* eredmény: már a *kiindulópontban, rögtön és azonnal* a legtöbbet ragadja meg, amit egyáltalában megragadhat: az objektum *fogalmát*.⁶ Csak éppen *kezdeti, absztrakt-általános* alakban.

4. Az érzéki felfogás önmagában tulajdon objektumának a *mechaniku*-, *passzív* elviselése. A gondolkodás azonban — első eredményének, az absztrakt-általános fogalomnak a tanúsága szerint — ennek éppen az ellenkezője; s *kezdetől fogva, eleve* az ellenkezője. Ezért a gondolkodás számára az érzéki el-

⁶ Hegel hasonlatával élve: „az újnak felkelése, amely mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulását”. *A szellem fenomenológiája*. 14. o.

sajátítás eredménye, az érzéki anyag, az érzéki objektum csak *készen talált kiindulópont, alap*, amelyből *nyomban, rögtön és azonnal aktívan továbbhalad.*

A gondolkodás — mindig és minden aktusában — az azonnali túlmenés az éppen adódó közvetlenségen. Mert a közvetlenség mindig valami *készentalált*, tekintet nélkül arra: netán milyen rendkívül hosszantartó és bonyolult munka kellett ahhoz, hogy a megragadás pillanatában *éppen ilyen* készentaláltként, közvetlenként legyen. De mint készentalált és közvetlen van: *létrehozása* tekintetében nincs tennivaló. A gondolkodás tehát a megragadás során nem a közvetlenséget, hanem az ebben rejlő közvetettét: a tartalmat, az általános belső természetet fogalmazza meg, teszi közvetlenné. *A gondolkodás általánosít, vagyis az objektumnak nyomban a kiindulópontban — teljes-tökéletesen közvetlen ü l — objektív tartalmat, objektív általános belső természetet tulajdonít.*

Innen, hogy a gondolkodás, a gondolkodó tudat *legalapvetőbb jellemzője: általánossága.* Ez azonban nem valami üres, terjedelmi általánosság; nem is ennek még külsőséges jelentkezése, hogy ti. mindent csak általánosként tudunk elgondolni, kimondani; ez így még szubjektív lenne. A gondolkodás természetének általánosítóként való meghatározása annak kimondása, hogy a gondolkodás, tulajdon belső természetéből következően, a közvetlenség — itt: érzéki egyediség — *objektív* általánosságának magának a teljes-tökéletesen közvetlen megragadása, hogy *eleve* ennek az objektív általánosnak a közvetlen megragadása, s hogy *már a kiindulópontban sem lehet más*, mint az adott egyedi objektív általánosságának a megragadása.

5. A gondolkodás általánosító természete azonban más értelemben sem csak szubjektív, pusztán a tudatból következő. Mindenekelőtt: eredeti alapja feltétlenül objektív; nevezetesen az objektum megragadását célozza. Az objektum viszont az érzéki közvetlenség. Az érzéki közvetlenségnek pedig az a természete, hogy *szüntelenül mozog, változik, alakul, minden pillanatban más és más.* Következésképpen: a gondolkodás olyan alaphól indul ki, amely mindig csak itt és most áll fenn, illetve amely *úgy van, hogy már el is tűnt: megváltozott.* Ezáltal azonban gondolatilag valóban megragadhatatlan. A gondolkodás tehát meghatározott érzéki alaphól indul ugyan ki, de mert ez objektíve már el is tűnt „alóla”, nyomban az objektumban rejlő viszonylag szilárd, nyugodt, állandó oldalba, tartalmába, általános belső természetébe csap át; mást egyszerűen nem tehet. Erre azonban csak akkor képes, ha ő maga az átcsapásra alkalmas, vagyis ha általánosító tevékenység, minthogy amibe átcsap, az *objektíve* maga az általános.

A gondolkodás ilyen természete persze történelmi fejlődés eredménye. De e fejlődés lényege éppen az, hogy a tudat, amelynek a kiindulópontban a folytonosan eltűnő érzéki közvetlenség az objektuma, s így ennek megfelelően csak érzékel, egy ponton képessé válik az objektív általánost megragadni, vagyis tevékenysége egy eleve általános tevékenységgé: gondolkodássá fejlődik.

6. Az értelem úgy képzei: a tudat *először* érzékel, *azután* elgondolja ezt az érzéki anyagot, megalkotva fogalmát. És ennek az egymásutániságnak a feltételezése *történelmi* értelemben általában helyes. De ami az *emberi* gondolkodást magát illeti, abban ez az egymásutániság már csupán megszüntetve-megtartva van jelen. *Az e m b e r számára az érzéki csak akkor és csak annyiban van, amennyiben elgondolja, illetve ha gondolkodásával legalábbis vonatkozik reá.* Az ember tudati tevékenysége ily módon az érzéki anyag tekintetében kétségtelenül

az *érzéki anyagnak* az elgondolása, de *elgondolása*. Nem magának az érzékinek, hanem az érzéki sokféleséget, általában a közvetlenséget összetartó erők valamelyikének a megragadása. S csak mert ez az összetartó erő érzéki mozzanatok, közvetlenségek összetartó ereje, lesz megragadása *közvetve* magának az érzékinek is megragadása. *A gondolkodó tudat ezáltal elsajátítja az érzéket, de csak és csupán úgy, ahogyan ezt tulajdon gondolkodó természete egyáltalában lehetővé teszi: fogalomként.*⁷ — Az emberi tudat tevékenysége nem valami pusztán érzéki, *szemben* a gondolattal; nem is valami pusztán gondolati, *szemben* az érzékivel. Az emberi tudat tevékenysége ama viszony, vonatkozás, összetartó erő, amely a pusztán érzéki és a pusztán, a csak *értelemszerűen* gondolati között van: a gondolkodás mint (*dialektikus*) ész.⁸

5.

1. A gondolkodó megragadás tevékenysége tehát itt tárgyalt kezdeti alakja szerint *elvonatkoztató* — a különbségeket, ezáltal és végső soron az érzéket magát egyszerűen elhagyó, pusztán azonosító — *általánosítás*. Ebből kiindulva módunkban áll ún. megragadhatatlanságának a problémáját is tisztázni.

A szemléletben adódik valamely konkrét egyedi ember, illetve érzéki képe. Vonatkozunk rá, s azt gondoljuk: „ember”. Tevékenységünk azonban mintha az időn kívül zajlanék le — a problémát korábban így fogalmazzuk meg. *De lennie kellett*, hiszen van objektív kiindulópontja: az érzéki anyag; és van eredménye: a fogalom. Az a tevékenység azonban, amellyel az egyikből a másikba átmentünk, valamiképpen megragadhatatlan, egyszerűen nincs.

A helyzet tehát a tevékenységet illetően nyilvánvalóan ellentmondó. Megoldásának *elvé* azonban immár adva van. — Nem tudjuk az absztrakt-általános fogalmat megalkotó tevékenységet pusztán önmagában megragadni, mert nincs sem eleje, sem közepe, sem vége; valóban nincs benne közvetítés. Tehát *nem folyamat* — innen ún. időn-kívülsége —, hanem *felvillanás, külsülés, r o b b a n á s s z e r ű u g r á s; egy a n t a g o n i z m u s* megoldódása. — A gondolkodás *azzal kezd*, hogy már át is csapott, a készen talált érzéki anyag *helyett* rögtön és azonnal a tartalmát, általános belső természetét ragadja meg. Ugyan-

⁷ „A személyiség minden pszichikus jelenség magyarázatánál úgy jelenik meg előttünk, mint azon belső feltételek egymásba kapcsolódó összessége, amelyen az összes külső hatások átszűrődnek . . . a külső hatások eredménye a belső feltételektől függ . . . a külső feltételek a belső feltételek közvetítésével hatnak, s azokkal egységes egészet alkotnak.” — Sz. L. Rubinstein: *Gondolkodáslélektani vizsgálatok*. Bp. 1960. 8., 9. és 10. o.

⁸ Értelem és ész különbségét először Kant emelte ki határozottan, s bár Engels aláhúzta, hogy ennek a közelebről Hegel által kidolgozott megkülönböztetésnek „van bizonyos értelme”, (*A természet dialektikája*, 497. o.), sőt Marx is használja ezt a megkülönböztetést, komoly vizsgálatát a marxista-leninista filozófiában mindaddig mellőzték. Ezért Hegel meghatározásaira vagyunk utalva. Eszerint „Ha a gondolkodásról van szó, a *véges*, tisztán *értelmi* gondolkodást meg kell különböztetni a *végtelen*, *ésszerű* gondolkodástól . . . Véges a gondolkodás csak annyiban, amennyiben megáll korlátozott meghatározásoknál s ezeket végsőknek veszi. A végtelen vagy spekulatív gondolkodás ellenben szintén meghatároz ugyan, de meghatározásával és határolásával ismét megszünteti ezt a hibát.” (*A filozófiai tudományok enciklopédájának alapponaljai*, I. köt. 73–74. o.) Mindamelllett „a pusztán értelmi gondolkodás jogát és érdemét is el kell ismerni; ez pedig általában abban van, hogy mind elméleti, mind gyakorlati területen csak az értelem segítségével jutunk el szilárdsághoz és meghatározottsághoz”. (*Uo.* 133. o.) Ebből a szempontból nézve a legjelentősebb terület talán a matematika. Ugyanis „a matematika . . . lényegében az értelem egy tudománya; és megvan az a képessége, hogy tökéletes módon az.” — G. W. F. Hegel: *Encyclopédie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Naturphilosophie)*. Leipzig. 1949. 215. o.

akkor a tevékenység azáltal, hogy *végbement*, már meg is szűnt. A gondolkodás ugyan eleve vonatkozás, s így végbemenése e vonatkozás-természetének a konkretizálódása, létrejötte. Egyben azonban a *megszűnt*, a *dialektikus meghaladása* is. A gondolkodás vonatkozik az érzékire, de ezt az érzékit rögtön és azonnal gondolatként tételezi, azaz eleve önmagába visszatértként, vonatkozását eleve megszüntetőként van.

Az objektum nyilvánvalóan az *eleve megkettőzött*. Nevezetesen egyfelől az érzéki anyag *önmagában*, másfelől ama *mód*, ama *tartalom*, *általános belső természet*, ahogyan az érzéki anyag mozzanatai egymásra vonatkoznak, objektív egységet alkotnak. Az érzéki anyagban tehát *összetartó erő*, *feszültség* érvényesül, az *érzéki anyag eleve a benne rejlő feszültség által meghatározott módon létezik*.

Az érzéki mármost ebben a megkettőzöttségében tevődik át a tudatba, pontosabban: a *gondolkodó* tudatban már eleve, csak és csupán megkettőzöttsége szerint van jelen. A gondolkodó tudat azután *differenciálja* az érzéki anyagot, objektív megkettőzöttségének megfelelően. Ezt talán nem képes elvégezni akkor, ha — a folyamatot a maga *történetiségében* véve — az érzéki anyag első felfogása történt csak meg. De mihelyt legalább még egy ilyen, azonos természetű, ám egyediségében különböző érzéki anyag szintén adódik számára, a továbbhaladás lehetőségessé válik. (Általában persze gyakorlatilag végtelen számú ilyen további érzéki anyag áll rendelkezésre.) Ugyanakkor e második stb. érzéki anyag *szükségszerűen* adódik számára, mert az érzékiből az, ami benne az érzéki mint olyan, az érzéki önmagában — mint már tudjuk — az *eltűnően levő*, az *eltűnő*. Vagyis az érzéki *mint olyan* folytonosan eltűnik: változik. Nem tűnik azonban el az az összetartó erő, feszültség, amely az érzéki mozzanatok bizonyos csoportját mint ilyen vagy olyan objektumot — esetünkben „ember”-t — határozza meg; ez ti. az érzékihez képest objektíve tartósabb, nyugodtabb valami. Az eltűnése keresztül tehát a tudatban mindinkább ama dologiság — viszony, összetartó erő, feszültség — nyomul előtérbe, amely az érzéki anyag objektíve benne rejlő létezési módja, az érzéki különféleség objektív azonossága. Minthogy pedig az összetartó erő éppen a *megfelelő érzéki anyag* egymásra irányuló vonatkozása, rajta *keresztül* az érzéki anyagban jelenlevő, szintén viszonylag állandó mozzanatok rögzülnek.

*A tudat mindinkább az a tevékenység, amely az eltűnőket az objektív dologiságnak megfelelően összetartja, s ebben az értelemben rögzítve meghatározza. Következésképpen ama feszültség, amely eredetileg objektíve közvetlen mozzanatok összetartó ereje, áttevődik a tudatba, s mint az ebben jelenlevő megfelelő érzéki anyag mozzanatai között érvényesülő összetartó erő, feszültség, mint mindjobban kibontakozó, jogaihoz jutó feszültség-koncentráció egzisztál. Amennyiben mármost az összes többi feltétel szintén adva van, úgy az adott objektum vonatkozásában a tudatban felhalmozódó e feszültség — az objektív összetartó erőt végre kifejezővé válván — egy ponton utat tör magának. Ennek következtében *kisülés, felvillanás történik: az adott „dolognyi” feszültség az észrevett érzéki objektum elgondolása, absztrakt-általános fogalmának a megalkotása formájában levezetődik.* — Ez, ti. az észrevett objektum, egy ember — azt gondoljuk tehát: „ember”; a készen talált érzéki anyag sokféle mozzanata az objektív összetartó erőnek megfelelően összetartottá, egyesítetté, a közvetlenség dologiságának *megtestesítőjévé* lett. Az utóbbi a tudatban: az általános fogalom.*

2. Mellesleg szólva az a tudattevékenység, amelyről beszélünk, közvetlen természete szerint *induktív* tevékenység.

Az induktív s később a deduktív tevékenység itt persze mindenekelőtt *tartalmi* értelemben szerepel, nem formálisan. — Az induktív tevékenység tartalmi, vagyis az *objektív egyediségből*, az objektum adott közvetlenségéből kiindulva ennek *objektív általánosságát* mutatja fel; ebben az értelemben általánosít. Itt tehát az *egyedi mennyisége, terjedelme tökéletesen érdektelen*. A gondolkodás az a képesség, hogy az egyedit eleve általánosítsa, mint általánost fogja fel, tekintet nélkül arra, hogy ez a tevékenység egy egyed in vagy az egyediek egy egész osztályán *belül* megy-e végbe. Éppígy a deduktív tevékenység esetében: a tartalmi dedukció azt jelenti, hogy a tárgy *objektív általánosságának* szférájából, amelyet a fogalom mint olyan fejez ki, a tárgy közvetlenségéhez térünk vissza — vagyis belsejéből a külsejébe lépünk át —, amely közvetlensége éppen *objektív egyediségének* a megtestesülése. Az egyedi *mennyisége, terjedelme tehát itt is érdektelen*; a dedukció végső soron nem több egyedről az egyikhez való visszatérés, hanem valamely objektív általánosból ennek közvetlen, objektív egyediségébe való átlépés, tekintet nélkül arra, hogy a folyamat az egyediek egész osztályán vagy csak egyetlen ilyen egyed in *belül* megy-e végbe. — A formális logika mindkét tevékenységet csak az egyediek *osztályán* belüli tevékenységként ismeri, ezzel azonban mindkettőt *puszta* formai-terjedelmi műveletté redukálja. De a gondolkodó megismerésnek elvileg nincs szüksége két vagy több egyedire ahhoz, hogy induktív, illetve deduktív tevékenységet hajthasson végre. Induktív vagy deduktív tevékenységet *egyetlen* egyedivel összefüggésben is képes kifejezni; és a gondolkodás tekintetében ez a döntő, a hangsúlyos elem. — Ugyanakkor a gondolkodásban s ezért a logikában is létezik az induktív és a deduktív tevékenység előbbi, látszólag pusztán formai-terjedelmi, ezáltal eleve korlátolt teljesítőképeségű alakja, absztrakciója; a dialektikus logika azonban ezeket a formákat szintén tartalmukkal együtt fogja fel.

A fogalomalkotás természete tehát mindenekelőtt induktív. Ez azonban csak annak a történeti folyamatnak a megszüntetve-megtartva jelenlevő természete, amelynek során a tudati tevékenység egy ponton gondolkodássá lett. Vagy ami ugyanaz: annak a dialektikus-logikai folyamatnak a *nyoma* a fogalomalkotásban, amely a gondolkodó tudat „pusztán” érzéki-gyakorlati tevékenységéből kiindulva a fogalomalkotást és a fogalmat magát mint levezetett, megalapozott, bizonyított logikai folyamatot tételezi; s amely a dialektikus logikának a fogalom-elméletet megelőző részét kell hogy alkossa.

Továbbá: mindez nem változtat azon, hogy a valóságos fogalom, amelyről itt szó van, már a kiindulópontban az általános; *eleve az*, s hogy ezért az induktív út csak megszüntetve-megtartottként van jelen. Vagy ami ugyanaz: hogy ennek következtében *a továbbhaladás deduktív jellegű lesz*. Mert ez, mint láttuk, nem jelenti az eredeti induktív út metafizikus negálását. Csak annak megnyilvánulása, hogy a gondolkodás, amennyiben valóságos fogalmakat alkot, már nem a kezdet kezdetén van.

6.

1. A mondottak szerint ily módon a gondolkodás olyan ún. *minőségi* változások sora, amelyek mindegyikében az érzéki anyag összefoglalására törekvő feszültség robbanásszerűen levezetődve fogalommá szilárdul. Maga a fogalom viszont *megszilárdult, azaz közvetlenül tételezett* oldala szerint az üres, a tartalom nélküli *forma*. Innen, hogy a formális logika a fogalmat a gondolkodás egyik *formájának* — fontossága miatt egyik *alapformájának* — tekinti.

Mármost, minthogy a fogalom, közvetlenül tételezett oldala szeri valóban absztrakt-általános valami, formának tekinteni nem abszolúte jogosulatlan; habár végső soron mindenképpen téves elképzelés. Ténylegesen ugyan is *nem pusztá forma*; tartalma, az érzéki anyag, sajátos módon, ti. *eltűntként* jelen van rajta. S mert ez a továbbhaladás alapja, most az ezzel kapcsolatos problémára kell figyelmünket összpontosítani.

2. A fogalom, amint az előbbiek alapján előttünk áll, *abszolúte* tartalomtól mentes, *abszolúte* tiszta, absztrakt, üres dolognak tűnik. Ami azonban e felfogásból jogos, az éppen a fogalomalkotó tevékenység *antagonisztikus* jellegéből következik. Nevezetesen arról van szó, hogy a gondolkodás nemcsak felemás módon, nemcsak látszólag csap át a külső formából a tartalomba, hanem *ténylegesen, teljes-tökéletesen*. Következésképpen az érzéki anyagot *tényleg* maga mögött hagyja, az érzéki anyag *tényleg* nincs jelen benne. S mert így a két szféra, az érzéki és a gondolati szféra között a kapcsolat mintegy megszűnt, hiszen az átcsapás tevékenysége, amely a két oldalt összekapcsolta, *végbement, befejeződött, nincs*, a fogalom kimerülni látszik abban, amivé *közvetlenül*: pusztá formájában, pusztá értelemszerű gondolatiságában.

Valójában egyetlen fogalom, még az itt tárgyalt absztrakt-általános fogalom sem abszolúte tiszta fogalom, abszolúte pusztá forma. Igaz, az érzéki anyag, amely megalkotásának alapját alkotta, *tényleg* nincs jelen benne; az érzéki és a fogalmi oldal között a kapcsolat *tényleg* megszűnt. De *dialektikusan*, nem metafizikus értelemben. Más szóval: az érzéki anyag, ha maga el is tűnt, azért *nyomot hagyott* a fogalmon, e nyoma révén *eltűntként jelen van* rajta. Következésképpen a fogalom tulajdonképpen *tartalmas forma*, s csak azért a „tiszta” forma mégis, mert ebben a kezdeti alakjában *tényleg* nem maga a tartalom, hanem csak ennek nyoma van jelen rajta.

Mindez *közvetlenül* abban jut kifejezésre, hogy egyetlen absztrakt-általános fogalom sem a gondolat *mint olyan*, vagyis egyik sem abszolúte tiszta absztrakció. Ellenkezőleg: mindegyik egy-egy *meghatározott különösségű* fogalom, pl. „ember”, „szocialista társadalom” stb. stb., egy *éppen* ez. — Hogy azonban a problémát teljesen áttekintsük, meg kell vizsgálnunk tartalom és forma elvi viszonyát, először általában, azután az absztrakt-általános fogalom vonatkozásában.

3. A megragadás átlépés a tartalomba, és pedig *valóságos, teljes-tökéletes* átlépés. Következésképpen a tárgy külső formáját, az érzéki objektumot, amely az átlépés alapja volt, teljes-tökéletesen magunk mögött hagytuk. De a külső *alapja* volt az átlépésnek, s így *meghatározta*, miféle tartalomba lépünk át; *a tartalom nem akármilyen tartalom, hanem az és egyedül az, amely az adott külső formából egyáltalában következhet*. Ezért az átlépés teljes-tökéletes, valóságos ugyan, de *nem abszolút*; a tartalom, amelybe átléptünk, a külső formát *eltűntként, azaz tisztán negatív határa szerint* magán bírja. Ezért egyrészt külső formája az *üres, a tiszta negatívum*, hiszen az objektum konkrét-érzéki egyediségéből semmi közelebbit nem tartalmaz azon az általános tényen kívül, hogy mindenesetre „emberi” külső forma. Másrészt ez a tisztán negatív vagy üres forma határozza meg, maga tehát csak negatív meghatározott, megformált tartalom.

A tartalom azonban ezáltal ugyanez az absztrakt negativitás; önmagának

tulajdon belső határa, belső negativitása. Hiszen a fogalom az objektum tartalmáról is csak azt mondja, hogy a tartalom *mint olyan* („ember”); a tartalom konkrétsága még szintén a megragadáson kívül marad. De ha a megragadott *nem a külső forma a maga konkrét-érzéki különösége szerint*, hanem ennek csak negatív határa, amelyben a külső forma eltűntként van; továbbá ha a megragadott *nem a tartalom a maga konkrét általánossága szerint*, hanem ennek csak negatív határa, amelyben a tartalom pozitíve még nincs jelen; akkor az, amit *valóban* megragadunk, tartalom és forma *közös negatív határa, viszonya*; érzéki és gondolati már említett dialektikus *egysége, kölcsönhatása*. Következésképpen azt kell mondanunk: amit *valóban* megragadunk, az nem egyszerűen a külső formának ellentett tartalom, hanem a *valóságos, az igazi tartalom*: a külső forma és a tartalom *egysége, viszonya*. Minthogy pedig ebben a kiindulópontban mindkét oldal, amely itt egységben van, az üres, az absztrakt, a közelebből meg nem határozott, a negatív, azért az, amiben kifejezzük, maga is ilyen: az absztrakt-általános fogalom, amelyben minden konkrétság csak eltűnten, azaz csak negatív határa szerint van jelen. Tehát: az *ellentmondás* önmagában, az *ellentmondás mint nulla-pont*.

A megragadás átlépés a tartalomba, és pedig *valóságos, teljes-tökéletes átlépés*. Következésképpen a külső formát, amely az átlépés alapja, *teljes-tökéletesen* magunk mögött hagyjuk. De így a *puszta* tartalommal állunk szemben, amelyről külső formáját lehántottuk, s amely ezért — az értelmi felfogás szerint — az abszolúte *forma nélküli*, az abszolúte *formátlan* tartalom kellene, hogy legyen. De ha a külső forma lehántása következtében a tartalom abszolúte formátlan lenne, akkor egyben abszolúte megragadhatatlan is lenne. Mert a megragadás: *meghatározás, formába öntés*; ám nem lehet formálni azt, ami állítólag objektíve formátlan. — Abszolúte lehetetlen, hogy valami abszolúte formátlan legyen, mert a formátlanság maga is forma.

Ennélfogva elvileg fel kell tételeznünk, hogy a tartalom önmagában már mint kezdeti sem az abszolúte meghatározatlan, jóllehet különben *valóban* az. Vagyis fel kell tételeznünk, hogy a tartalom mint önálló tendencia *eleve, tulajdon belső természetéből következően, azaz szükségszerűen meghatározott, megformált*. Ha azonban a tartalom tulajdon formájában végződő valami, úgy *negativitással, határral* terhelt. S mert így önmagából következően: a negatív megformált, semmi akadálya sincs annak, hogy átlépve belé, egyrészt megragadjuk, másrészt e negatív határába vagy formájába lépve még csak át, absztrakt-negatív megragadjuk meg.

Egy ilyen feltételezés azonban még nem oldana meg minden problémát. — Nevezetesen: ha a tartalom *csak* belsőleg, *csak* tulajdon természetéből következően lenne határolt, akkor a külső forma, amelyből kiindulva pedig (legalább negatív határán) tételezzük, *abszolúte közömbös* lenne vele szemben. De ebben az esetben ama határ, amelyet elgondolásakor a tartalmon tételeznünk, abszolúte nem függne a külső formától. Ám akkor mi jöhet ki a tárgyról, hogy, mondjuk, éppen az „ember” fogalmával jelölendő tartalma van, amikor a külső forma magáról a tartalomról, ennek valóságos természetéről állítólag mit sem mond. Hiszen lehet, hogy „ez” az objektum, amely külső formája szerint „ember” tartalmú kellene legyen, valóban ember; de az is lehet, hogy valami egészen más. Megfordítva: lehet, hogy „ez”, ami külső formája szerint, mondjuk, „tehén”, valóságos tartalma szerint ember. Szóval, ha — akárcsak hallgatólagosan — elfogadjuk a forma és a tartalom egymással szembeni *abszolút közömbösségének* tévhitét, úgy a *lélek-vándorlás* máris

szükségszerű következményeként jelentkezik mint a valóság állítólag igazi arculata.

Valójában a külső forma az *adott* tartalom külső formája; ennyiben *azonos* is vele. Vagyis forma és tartalom közömbösek ugyan egymással szemben, de nem abszolúte. Ezért a tartalom belső, tulajdon természetéből következő határa egyfelől valóban a tartalomból magából következik. Másfelől azonban *a tartalom formája a külső forma negatív lenyomata rajta*.

Következésképpen mindazt, amit a tartalomról elmondunk, a külső formáról ugyancsak elmondhatjuk. — A külső forma valami közvetlen, valami egyedi, következésképpen máris a konkrétan meghatározott. Tehát megvan a maga tulajdon *határa, negativitása*, amely belőle magából következik, tekintet nélkül a tartalomra. A tartalom azonban *van*, sőt *meghatározza* a formát. Vagyis a külső forma egyfelől körülményeiből következően a határolt, a negatív; másfelől azonban *a külső formának e formája a tartalom negatív lenyomata rajta*.

Ami ezért valóban adva van, az forma és tartalom egysége, viszonya, dialektikus kölcsönhatása, amelyben a hangsúly a tartalmon van. Ezért a valóságos fogalmi megragadás mindig az objektumnak mint *totalitásnak* a megragadása; *a fogalom a tiszta negativitás*.

Összegezve a mondottakat: A megragadás a pusztá tartalom megragadásának látszik. Valójában tartalom és forma *viszonyának*, ennek az igazi vagy valóságos tartalomnak a megragadása. A látszat pedig annyiban *objektív*, hogy az eddig vizsgált, vagyis a kezdeti megragadás tartalom és forma viszonyából elsősorban a tartalom negatív határát tételezi, s így úgy tűnik: csak ezt tételezi. Holott egyrészt a *tartalmat* is tételezi, mert a tartalom negatív határa is a tartalom, csak éppen *negatív* tartalom. Másrészt a forma *eltűntként* van rajta, de *eltűntként rajta van*, azaz a tartalom éppen az alapul szolgáló külső forma tartalma. — Mert *van* az objektumon ez a magában kettős, most elsősorban a tartalom oldaláról megragadott negatív határ, *ragadható meg egyáltalában* az objektum fogalmilag a kezdet kezdetén. S mert ez a határ *objektíve a negatív*, az objektum tartalma is csak mint negatív, azaz mint *absztrakt-általános* ragadható meg; olyan fogalom alakjában, amely az objektum tartalmát mint *magánvaló dolgot* tételezi. — A fogalom eszerint mint pusztá negativitás lép elének, benne a pozitív, ti. az érzéki csak *eltűntként* van jelen.

7.

1. Áttekintve a fogalom, általában az emberi gondolkodás természetéről eddig mondottakat: a kezdeti, azaz az absztrakt-általános fogalom az objektum tartalmát, általános belső természetét tételezi, negatív határa szerint. De mert a negatív határ egyben az objektum külső formájának, azaz érzéki közvetlenségének, érzéki anyagának a negatív lenyomata, azért a külső forma *eltűnt* bár, de ugyancsak adva van a fogalom. Következésképpen az absztrakt-általános fogalom a pusztán érzéki és a pusztán gondolati *együtt* oly módon, hogy az utóbbi a fogalom közvetlenül tételezett anyaga; az előbbi viszont a fogalomban *eltűntként* jelenlevő érzéki anyag.

E két oldal ennél fogva *differenciátlan egységet* alkot. Mert az eredményül kapott fogalomban az érzéki anyag ama körülhatároltságát, hogy ti. egy ember érzéki képe, így fejezzük ki: „ember”. S hogy ennek az érzéki képnek a tartalma éppen egy emberi természet, ugyanígy fejezzük ki: „ember”; e kétféle

értelmet még nem különítjük el egymástól. A mondottak azonban vitathatatlanná teszik, hogy az absztrakt-általános fogalom mint kerek egész *a kettő együtt, egységben*. Ugyanekkor a két oldal az ész természetének megfelelő módon egyesített valami: nem érzéki anyag, nem pusztá gondolat, hanem *fogalom*. — Ezért a fogalomról a formális logika által alkotott képet, az idevonatkozó meghatározásokat bizonyos vonatkozásban máris módosítanunk kell.

A formális logika szerint a fogalom forma, amely — mint mondják — elvonatkoztat minden tartalomtól. Tehát az *abszolúte* tisztán gondolati, az *abszolúte* üres, az *abszolúte* absztrakt tartály, amelyből az objektum, illetve az objektumra való minden vonatkozás, közelebből tehát az érzéki anyag, az érzéki gyakorlat *abszolúte* hiányzik. Ennek az elképzelésnek azonban semmi köze a valósághoz! Mert a fogalom közvetlensége szerint ugyan forma (ha úgy tetszik: pusztá jel), ám nem azért, mintha objektumának csak a formáját ragadná meg és fejezné ki, hiszen ebből a szempontból nézve az ellenkezője is. Sőt inkább az ellenkezője: *az objektum negatív tartalmának és negatív formájának olyan egysége, amelyben a hangsúly a tartalomra esik*. (Ennyiben ezt a kifejezést, hogy a fogalom a gondolkodás egyik *alapformája*, felcserélhetnénk e másikkal: *alaptartalma*; ez jogosabb lenne.) Vagyis *a fogalom nem merül ki abban, ami közvetlensége szerint, hanem az érzéki anyagot, az objektumot, az objektumra való vonatkozást eltűntén bár, de magában tartalmazza*. És így, ebben az egységben a valóságos fogalom.

2. Általában az értelemszerű, a formális logikai gondolkodásmód is feltételezi, hogy a fogalmat az objektumról alkotjuk, amely vele szemben a teljes-tökéletesen gazdag, szóval a készen talált konkrét totalitás. Vagy, ami itt ugyanaz: hogy a fogalmat az előbbi objektum konkrét-gazdag érzéki anyagából képéből kiindulva, ennek alapján alkotjuk meg. A fogalom maga azonban kezdetben — mint láttuk — nem magát ezt az elemi tényanyagot, hanem nyomban ennek tartalmát, általános belső természetét fejezi ki, s ezért a *teljes-tökéletes át lépés* ebbe a belsőbe. (A vonatkozás, mint tudjuk, nemcsak létrejön, hanem *végbemenetele* következtében dialektikusan meg is szűnik.) Ennek következtében a *gondolkodás számára* máris adva van annak lehetősége, hogy a fogalmat *m e t a f i z i k a s a n* *leszakítsa, leválassa arról az objektumról, arról az érzéki anyagról, amelynek alapján pedig megalkotta*. És az értelemszerű gondolkodás, illetve formális logikája a metafizikus leválasztást valóban tételezi. Következésképpen az objektum, az érzéki anyag lehet a leggazdagabb, a róla metafizikusan leválasztott, mesterségesen leszakított fogalom a legszegényebb: az állítólag *abszolúte* üres, amelynek tehát semmiféle *belőle magából meríthető* tartalma nincs. — Ezt az elképzelést alátámasztja az, hogy nem értékeli kellően Locke tételét: a tudat számára közvetlenül nem maga a fogalom által visszatükrözött objektum, hanem csak a róla alkotott érzéki kép áll rendelkezésre.⁹

⁹ A tétel Locke megfogalmazásában így hangzik: „... az elmének összes gondolataiban és okoskodásaiban nincsen más közvetlen tárgya, mint saját ideái, és csakis ezeket szemléli vagy szemlélheti...” (J. Locke: *Értekezés az emberi értelemről* II. köt. Bp. 1964. 139. o.) Mint bármely jelentős gondolat *első* megfogalmazása, távolról sem tekinthető tökéletes formájú tételnek. De a tartalmat kell inkább nézni; ezzel kapcsolatban pedig általában két hibát követnek el. Az első: nem veszik kellően figyelembe, hogy a tételben a hangsúly a „közvetlen” szón van. A *materialista* Locke nagyon jól tudta, hogy *közvetett* módon a gondolkodás számára nem pusztán saját eszméi vannak. A második: nem veszik tekintetbe, hogy a tétel mintegy a kiindulópontban fellépő helyzet megfogalmazása. Ezért a *végeredményt* kérik rajta számon, ami valami egészen más dolog.

Vagyis akarva, nem akarva úgy képzelik, hogy az objektum általában valami *abszolúte a tudaton kívül* levő, szemben a róla alkotott fogalommal; a különben objektíve mégiscsak meglevő tartalmat tehát a tudaton kívül levő objektumból, s nem a fejünkben meglevő fogalomból kell meríteni, sőt ebből egyáltalán nem is lehet. Itt azonban két dolgot zavarnak össze. Egyfelől igaz az, hogy végső soron az objektum a tartalom, s ezért a fogalom tartalma, anyaga mindig ő maga. S mert az objektum akár anyagi, akár nem, *mindig a róla alkotott tudaton kívül van*, a róla alkotott, fogalom tartalma végső soron valóban ebből a rajta kívül fekvő objektumból, s nem pusztán a róla alkotott fogalomból ered. Az objektum azonban a tudat számára csak annyiban van, amennyiben érzéki-gyakorlati lenyomata szerint egyáltalában jelen van benne. Következésképpen a fogalom a fejünkben nem egyszerűen a gondolati, hanem egyúttal az az érzéki anyag is, amelynek alapján megalkottuk. Ennélfogva a fogalom egyrészt csak az absztrakt általános fogalom, ez ti. benne a már tételezett, gondolati alakban kifejezett anyag. *És ebben közvetlenül valóban nincs több, mint amennyit tételeztségével máris kifejez. De a fogalom egyúttal valamilyen formában a megfelelő érzéki anyagot is magában tartalmazza*, amelynek forrása ugyan a külső objektum, de amely az érzéki gyakorlat révén ugyancsak jelen van a tudatban, a fogalomban. Következésképpen a fogalomnak *van* eltűnt jelenlevő tartalma, amely ugyanakkor *éppen azért a csak eltűnt jelenlevő, mert pusztán érzéki, nem pedig gondolati anyag*. Pusztán érzéki, hiszen az általános fogalommal nem *öt magát*, hanem tartalmát, általános belső természetét ragadtuk meg.

Az értelemszerű gondolkodás és formális logikája tehát annak eredményeképpen lép elénk, hogy a gondolkodást *metafizikusan* elválasztja az érzéki anyagtól, az érzékeléstől, a szubjektív képet az objektumtól; *általában* egyébként elismerve, hogy az előbbi az utóbbin alapul. Az emberi érzékelés azonban *emberi*, azaz oly módon van, ahogyan a gondolkodás természetén *belül*, e természet által *meghatározott módon* egyáltalában lehetséges: gondolkodó érzéklésként.¹⁰ Nincs tehát *külön* érzéki és *külön* gondolati tevékenység: a gondolkodó tudat, a fogalom *mindig e két oldal dialektikus egysége*, kölcsönhatása.

Mindezt egybevetve könnyű belátni, hogy a fogalomról *itt rajzolt dialektikus kép* annak a *döntő elvi különbségnek az első és legmélyebb megnyilatkozása*, amely a dialektikus logikát a formális logikától, egyáltalában a dialektikus gondolkodást a nem-dialektikustól, az ésszerűt az értelemszerűtől megkülönbözteti. Nem véletlen tehát, hogy a világ e különböző nézőmódjai adott esetben *világnézeti különbséggé* növekedhetnek. — Ha ugyanis ama kétségtelenül döntő fontosságú tényre hivatkozva, hogy az érzéki anyag *forrása* mindig a róla alkotott érzéki képen, tudaton kívül van, magát ezt a róla alkotott érzéki képet, tudatot a fogalmon, a gondolkodó tudaton, hibásan, ugyancsak kívül helyezzük, akkor az érzékit metafizikusan elválasztjuk a gondolatitól, a *materializmust vulgarizáljuk*. Így azután nem nehéz a fogalmat, a gondolkodó tudatot *passzív, halott, formális-mechanikus* valaminek elképzelni. — A fogalom kérdésében tehát éppúgy, mint a logika vagy a tudat kérdésében általában, vissza kell térni az objektív valóság *konkrét totalitásként való*, azaz *dialektikus* leírásához; amint itt a fogalmat illetően már megkezdtük. Mert csak az *adekvát* leírás lehet vitát eldöntő kritérium, s adhat tudományosan levezetett világgépet.

3. Hegel különbséget tett *absztrakt* általános és *általános* fogalom között. Az előbbivel a formális logika fogalom-*elképzelését* jelölte meg, szóval azt a fo-

¹⁰ Vö. a 3. sz. lábjegyzettel.

galmat, amelyből az érzéki anyagot *abszolúte* kiürítették, kiöntötték, s amely ezért állítólag — tudva vagy nem tudva — az *abszolúte* tiszta, az *abszolúte* üres fogalom; az *abszolúte* tisztán gondolati önmagában. Ezzel szembeállította az általános fogalmat, ahogyan a fogalom mint *kezdeti objektíve* valóban van; vagyis a fogalmat, amelyben az érzéki anyag eltűntként bár, de jelen van, s amely így már kiindulópontjában gondolkodás és érzékelés dialektikus egysége, *megoldott ellentmondása*.¹¹

Hegel számára tehát az „absztrakt” elnevezés a valóságos fogalomról alkotott *hamis* formális logikai elképzelést jelölte meg, szemben az „általános” fogalom elnevezéssel, amely a valóságos fogalom meghatározása volt. És ezzel a különbségtevéssel — az előbbieket szerint — végső soron csak egyetérthetünk. De a fogalom a *kiindulópontban*, azaz mint pusztán általános fogalom, az üres, a tartalmat csak mint eltűntet birtokló, szóval az *absztrakt*, szemben a *vég-eredményként* kialakuló teljes-tökéletesen *konkrét* fogalommal. Ennélfogva mi is használni fogjuk az „absztrakt-általános” fogalom elnevezést, de csak kifejezetten ebben az utóbbi vonatkozásban. Vagyis *mindig az objektíve valóságos fogalmat értjük rajta*, azt a fogalmat, amely azért üres, tiszta, absztrakt, mert tartalmazza ugyan az érzéki anyagot, de csak mint eltűntet, s nem azt, amelyet a formális logika képzel a helyébe. — Amennyiben tehát a továbbiakban arról beszélünk, hogy a fogalom az üres, a tartalom-nélküli, amelyben érzéki anyag, objektum, illetve objektumra való vonatkozás nincs jelen, úgy ezt nem abszolút értelemben, hanem az *eltűntség* értelmében mondjuk: a *kezdeti* fogalmat jelöljük így. És ezzel szembeállítjuk a formális logikai fogalom-elképzelést, általában a formálissá torzított gondolatokat — fogalmat, ítéletet, következtetést stb. —, amelyeket (puszta) *absztrakcióknak* fogunk nevezni.

8.

Logikai összefüggésnek, logikusnak nevezünk egy gondolat-viszonyt, ha kiindulópontja, alapja egy gondolat, a továbbhaladás pedig átmenés a másik, *az alapul vett gondolatból magából tudati úton közvetlenül adódó* gondolatra. A formális logika ezt a logikai átmenést a gondolatok *formája* alapján tételezi, illetve bármilyen gondolat legyen is a kiindulópontja, *ezt mindig csak mint absztrakciót, azaz mint puszta formát* ragadja meg: *teljesen elvonatkoztatva az a d o t t gondolat lehetséges tartalmaiktól*. — A matematikai logika fellépte mármost annyiban változtatott e helyzeten, hogy az „igaz”, a „hamis” stb. értékek bevezetésével a formát mintegy a tartalom *határáig* vitte el. Ám a tartalom még változatlanul *nincs meg benne*. Mert hogy egy ítélet pl. igaz-e vagy hamis, az valóban csak a tartalom alapján mondható ki. A matematikai logika azonban semmiféle *logikai* alapot nem ad arra nézve, hogy mikor igaz, illetve mikor hamis egy gondolat; az igaz és a hamis stb. csak mint formális, absztrakt *lehe-*

¹¹ „Az általános tehát a fogalom totalitása; konkrét, nem üres, hanem fogalma által van *tartalma* — olyan tartalma, amelyben nemcsak fenntartja magát, hanem amely sajátja és benne lakozik. Elvonatkozathatunk ugyan a tartalomtól; így azonban nem általánosat kapjuk a fogalomnak, hanem az *elvonat*, a fogalom elszigetelt, tökéletlen mozzanatát, amelyben nincs igazság.” És másutt: „Ha a *meghatározott fogalomról* van szó, akkor rendszerint tisztán csak ilyen *elvont-általánost* értenek rajta. A *fogalmon* általában is többnyire csak ezt a *fogalom nélküli* fogalmat értik, s az *értelem* jelenti az ilyen fogalmak képességét.” — G. W. F. Hegel: *A logika tudományja* II. köt. 1957. 211–212. és 216. o.

tőségek szerepelnek benne. Szemben tehát azokkal az — elsősorban marxisták között felmerülő — primitív elképzelésekkel, hogy a matematikai logika s ezáltal általában a formális logika többé nem formális, hanem a tartalmat is kifejező logika, Jan Łukasiewicz szavai fejezik ki az igazságot: „A modern formális logika szigorúan formális.”¹²

A formális logika ily módon a gondolatokat, hogy megmaradjunk e nem teljesen pontos kifejezésnél, pusztán formájuk szerint ragadja csupán meg. A gondolatok azonban tartalommal igenis rendelkeznek, s Kant látta be először, hogy „Ez esetben léteznek logika, melyben nem vonatkoztatunk el az ismeret minden tartalmától”.¹³ Az ebből a feltételezésből kiinduló kutatás eredményezte azután a dialektikus logika első, hegeli megfogalmazását; amelyet Marx, Engels, Lenin és más marxista kutatók szellemében átalakítva itt is alapul veszünk. A dialektikus logikában a formát tartalmával együtt, azaz a gondolatokat mint *tartalom és forma viszonyát, kölcsönhatását* ragadjuk meg, egyszerűen azért, mert *objektíve ténylegesen ilyenek.*

Ezért a *dialektikus logika szigorúan véve* nem a tartalmak, hanem a *tartalmas formák logikája*. Minthogy azonban ebben a dialektikus egységben, általában gondolkodásunkban a tartalom a *hangsúlyos* tényező, a *döntő alap*, amely gondolkodásunk menetét stb. *a maga belső szükségességében meghatározza*, azért a dialektikus logika a tartalmas formák olyan logikája, amelyben a hangsúly a tartalomra esik; *a dialektikus logikában a formák tartalma s formák*. Ennélfogva nem hiba ama meghatározás sem, hogy a dialektikus logika a tartalom logikája; ez ti. az új, a döntő mozzanat, amelyet az absztrakciók logikájával, azaz a formális logikával szemben képvisel.

¹² Аристотелевская логика с точки зрения современной формальной логики. Москва 1959. 127. o.

¹³ Talán nem felesleges a szöveget teljesebb alakban idézni itt. Eszerint: „Az általános logika . . . elvonatkozik az ismeret minden tartalmától, azaz a tárgyra való minden vonatkozásától és csak az ismeretek egymástól való viszonyának logikai formáját, azaz a gondolkodásnak általában tekinteti formáját. Minthogy azonban mind tiszta, mind empirikus szemléletek vannak . . . , talán a tárgyak tiszta s empirikus gondolkodása közt is akadunk különbségre. Ez esetben léteznek logika, melyben nem vonatkozunk el az ismeret minden tartalmától; mert az, mely csak egy tárgy tiszta gondolásának szabályait foglalná magában, kizárná mindazokat az ismereteket, melyek empirikus tartalmúak. Tárgyak ismeretének eredetére is, amennyiben nem a tárgyaknak tulajdoníthatók, vonatkoznék; míg az általános logika az ismeretek ez eredetével nem törődik, hanem a képzeteket, akár eredetileg *a priori* vannak bennünk, akár pedig empirikusan adóttak, ama törvények szempontjából tekinti, melyek szerint, ha gondolkodik, egymáshoz való viszonyukban használja őket az értelem, tehát csak az értelem ama formájáról szól, mely a képzeteknek, akárhonnét eredtek is, megadható.” — I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Bp. 1913. 73. o. — Ez a formális és dialektikus logika első megkülönböztetése, amely, legalábbis a velejét illetően, kitűnő. Hogy mennyire az, azt a különben ideológiailag teljesen elfogult G. A. Wetter is tanúsítja, aki — ismertetve a marxizmus-leninizmus idevonatkozású álláspontját — a formális logikáról így beszél: „Minthogy a gondolati tartalmaknak a valóságra való vonatkozásától eltekint, és csak a gondolkodási *formák* kölcsönös viszonyát vizsgálja, *formális* logikának nevezik.” (*A szovjet ideológia ma* I. 131. o. Kézirat.) El kell ismerni, hogy Wetter nem egy marxistánál pontosabban tudja, mi a különbség formális és dialektikus logika között. Illetve számára mi lenne a különbség, ha a dialektikus logikát lehetségesnek tartaná. De nem tartja annak. A marxisták — írja ugyanabban az alfejezetben — „megpróbálták a formális logika mellé egy külön dialektikus logikát állítani, és az előbbi a másodikkal kiegészíteni”. Am „Ez — szerinte — a kör négyesítésével határos vállalkozás . . .” stb. Vagyis Wetter *mégcsak nem is hajlandó megvizsgálni*, nem volna-e lehetséges mégis egy olyan logika megalkotása, amely nem tekint el „a gondolati tartalmaknak a valóságra való vonatkozásától”. Miként, sajnos, számos marxista sem hajlandó erre.

A formát úgy kell felfognunk, mint amely *külső és esetleges* a tartalomnak, amely a legkülönbélebb — fontos és nem fontos — vonatkozásainak megfelelő ruhába öltözteti e tartalmat. A hangsúly azonban itt is a legmegfelelőbb formán van, legalábbis a dialektikus logikában.

Ezért egyfelől azt kell tisztáznunk, hogy valamely tartalom miféle *objektív alakot* követel meg magának, vagyis mi valamely tartalom *tulajdon, belső formája*. Másfelől azonban a tartalom problémáján van a hangsúly, ti. hogy miféle tartalmak vannak, s hogy ezek milyen logikai — természetesen dialektikus logikai — eszközökkel emelhetők objektív alakjukra.

9.

1. Megvizsgáltuk, miféle fogalmakat alkotunk elsőnek az objektumról. Feltártuk a formális logikai, az értelemszerű gondolkodásmód ezzel kapcsolatos hamis elképzeléseit, s rögzítettük a formális és a dialektikus logika különbségét, legalábbis ebben az alapvontatkozásban. Az utóbbiak azonban tulajdonképpen kitérők, menet közben levont általános következtetések, minthogy a hangsúly érthetően a fogalomalkotás folyamatán, menetén van. Tehát ahhoz, hogy a kezdeti, szóval az egyoldalú, üres, absztrakt-általános fogalmat *objektumának mind tökéletesebb kifejezőjévé* tehesük — minthogy még nem az —, ebbe az irányba kell most továbbmennünk. — Nyilvánvalóan ez a továbbhaladás legfőbb logikai igénye.

2. Vagy, ami ugyanaz: a fogalom most az *abszolút- vagy alapellentmondás* maga.

Az absztrakt-általános fogalom — mindjárt a fogalmi megismerés kiindulópontjában — egyrészt a *legtöbbet* fejezi ki, ami egyáltalában kifejezhető, ti. az objektum *fogalmát*. Másrészt azonban azt mint *absztraktot, mint üreset* tételezi. Tehát *a legtöbbet mint a legkevésébbet, az objektum fogalmát mint objektum-, azaz tartalom-nélkülit állítja elénk*. Az objektum ezáltal annyiban az elsajátított, hogy fogalma már adva van számunkra. Ez a fogalom azonban nem az elsajátított objektum, hanem ennek csak *helye, tartálya*; az, amit a továbbiakban majd lépésről lépésre konkrét tartalommal, azaz az objektumról szerzett valóban konkrét-pozitív ismeretanyaggal kell kitöltenünk.

Ha az absztrakt-általános fogalom a megalkotása alapjául szolgáló érzéki anyagot abszolúte semmilyen módon nem tartalmazná, úgy az alap-ellentmondás leküzdése nem volna lehetséges. De már megállapítottuk, hogy az absztrakt-általános fogalom ugyan forma, azaz üres tartály; ám nem akármilyen, hanem *magának az objektumnak a tulajdon* üres tartálya. A továbbiakban tehát a befogadásnak, elsajátításnak ezt a folyamatát kell nyomon követnünk.

2. A magára reflektált fogalom

10.

1. A fogalom megalkotási folyamatának első szakaszában, tevékenységünket az adott objektum készen talált érzéki anyagára alapozva, ebből kiindulva, közvetlenül e tényanyag tartalmát, általános belső természetét fogalmaztuk meg. Az így megalkotott fogalom azonban magában, ahogyan ti.

közvetlensége szerint van, nem a teljes fogalom, hanem ennek csak egyik mozzanata: a minden megfelelő egyedi objektumról igaz és így egyikre sem vonatkozó absztrakt általánosság. Éppen ezért nem is *konkrét* totalitás; sőt, hogy konkrét totalitás legyen, ahhoz még egy közbenső műveletre van szükség. Nevezetesen az eltűnt érzéki anyag *benne rejülő* tartalomként való tételezésére. Ennek azonban az az előfeltétele, hogy az objektum gazdagságának és a róla alkotott fogalom szegénységének az alapellentmondása *észrevehetővé* váljék. Másszóval az absztrakt-általános fogalmat *vonakoztatnunk* kell objektumára.

2. A konkrétból, az egyediből indultunk ki, de azt mint absztraktat, mint általánost fogalmazzuk meg. Ám így fel is emelkedtünk az általánosság szférájába, *elszakadva* attól az érzéki anyagtól, amelynek megragadására törekedtünk. Ennélfogva a fogalomban az objektum, az érzéki anyag már csak eltűntként van jelen. Hogy tehát egyáltalában összehasonlíthassuk objektumával, *a fogalmat vissza kell vinnünk a közvetlenségbe, a megfelelő egyediek valamelyikére.*

A visszavitel történhet az általánosoként felfogott érzéki anyagra; esztünkben az összes lehetséges emberre. Visszavihetjük azután a fogalmat valamelyik különös esetére, pl. bizonyos emberekre. És visszavihetjük a fogalmat az egyedire: egy ember érzéki képre, érzéki anyagára. — De az általánossal nem kezdhetünk, hiszen ennek levezetése még nem történt meg; egy ilyen visszavitel tehát csak a megfelelő alapok lerakása után lesz lehetséges. Ugyanezért mellőznünk kell a különöst; továbbá azért is, mert egyszerű eseteiben ugyan megragadható, de csak pusztá terjedelmi különösséggként, amelynek azonban a dialektikus logikában nincs helye. Ezért *a visszatérés az egyedhez, a legközvetlenebb érzéki anyaghoz való visszatérés.*

A visszavitel ezzel valóban *visszatérés* ahhoz a konkrét érzéki anyaghoz, amelyből kiindulva az absztrakt-általános fogalmat eredetileg megalkottuk. *Nem feltétlenül ugyanahhoz*, hiszen a fogalom az objektum *általános* fogalma, s ezért bármelyik egyedijére, illetve ennek érzéki anyagára visszavihető. De akár ugyanahhoz visszük vissza, akár valamely másikhoz, mindenképpen olyan konkrét-egyedi objektumhoz kell visszavinnünk, amely megalkotásának egyáltalában *alapja* lehet. Ha ti. igaz, értelmes módon akarunk visszatérni. — Persze, amennyiben más egyedire visszük vissza, megváltozott érzéki anyaggal van dolgunk. De ha ugyanarra az egyedire visszük vissza, akkor is ez a helyzet, legfeljebb a változások nem olyan szembeszökőek; *abszolúte* ugyanarra amúgy sem vihetjük vissza.

3. A visszavitel *új* tevékenység, tehát nem tévesztendő össze az absztrakt-általános fogalom előbbieken ismertetett megalkotásának az ismétlésével. Az újra és újra való ismétlés azonban alapja a logikai továbbhaladásnak. Ezért először az ismétlést magát kell szemügyre vennünk, hogy azután belőle továbbhaladva az új tevékenység természetét feltárhassuk.

4. Megtörténik az adott absztrakt-általános fogalom megalkotása, egyszerűen mert a körülmények így hozzák magukkal. S bár a körülmények végtelenül változóak, aminek következtében menet közben mindenféle más fogalmak stb. megalkotására szintén sor kerül, előbb-utóbb előáll annak kényszere, hogy másodsor is végbemenjen ugyanannak az absztrakt-általános fogalom

nak a megalkotása. Azután megtörténik ez harmadszor, negyedszer, ötödször stb. stb., a végtelenségig.

Mármost: a fogalomnak ez az újólagos megalkotása önmagában nem egyéb, mint az egyszer már elvégzett tevékenység egyszerű *ismétlése*. Az ismétlések következtében pedig a fogalomalkotó *mindinkább megtanulja, begyakorolja, a „felesleges mozdulatoktól” mindinkább megszabadítja* fogalomalkotó tevékenységét. Így egyre könnyebben, egyre tökéletesebben hajtja végre az objektum tartalmának fogalmi elsajátítását; egy ponton pedig kialakul e tevékenység legmegfelelőbb, ún. *objektív alakja*: a fogalom – változatlanul mint absztrakt-általános fogalom – a szó szoros értelmében „elkészül”.

Mindez azután még általánosodik is, hiszen bár a különböző fogalmak megalkotása ennek megfelelő módon különböző tevékenységeket igényel, összegeződésük az absztrakt-általános fogalmat megalkotó tevékenységet mint olyant fejleszti mind sokoldalúbb tevékenységgé.

Aligha szükséges mindennek a jelentőségét részleteznünk. De itt nem erről, illetve a folyamatnak nem erről az oldaláról van szó. Azt kell észrevennünk, hogy bár az ismétlések egy olyan sorával van dolgunk, amely elvileg *ugyanannak* egy pusztán mennyiségi felhalmozódása, mégis: *az így megváltozott körülmények új helyzetet teremtenek a logikai folyamatban*.

5. Közbevetőleg megjegyezve: minthogy gyakorlatilag végtelen sorról van szó, ez mintha eleve kizárná az eredményes vizsgálatot. Hogyan tekinthetünk át valamit, ami gyakorlatilag a végtelennel egyenlő?! Az alábbiakban azonban bebizonyosodik majd, hogy az objektív közvetítőfolyamatban *két*, elvileg pedig *egyetlen* eset ugyanannyi, mint az abszolúte összes.

6. A fogalom első megalkotásakor *egyetlen* érzéki anyag alapján járunk el. S mert ugyanakkor az érzéki anyag eltűnten megmarad a fogalomban, érzéki anyag és absztrakt-általános fogalom, különös és általános, forma és tartalom végső soron *egybeesik, differenciátlan egységet alkot*. – Pl. ha az „ember” fogalmát először egy bizonyos „János” érzéki képe alapján alkottuk meg, úgy nemcsak arról van szó, hogy ez a János ember, hanem arról is, hogy az ember János, és nem más; *számunkra* a kettő egybeesik. Ezért alkalmazásában is ez a differenciátlanság érvényesül. Azt gondoljuk, „ember”, és azt értjük alatta, „János”; érzéki anyag és fogalom egy és ugyanazt fejezi ki. – Amint azonban legalább még egyszer megalkotjuk ugyanezt a fogalmat, most azonban, mondjuk, egy bizonyos „Péter”-rel összefüggésben, úgy változás következik be a fogalom érzéki-szemléleti tartalmában. Mert immár *két* egyedi érzéki anyaga alkotja e tartalmat, aminek következtében *érzéki tartalom és gondolati forma között egyenlőtlenség keletkezik*. Az absztrakt-általános fogalom kifejezi az érzéki anyagot, mégpedig *mindegyik* egyedi érzéki anyagot kifejezi, lévén a tartalom, az általános természet mindegyikben ugyanaz, *azonos*. Ennyiben tehát érzéki anyag és fogalom egyenlőek. És egyben nem fejezi ki, mert amiben ezek a különben azonos természetű egyedi érzéki képek, érzéki anyagok *különböznek*, arról mit sem mond.

Az egyenlőtlenség létrejötte mármost nem érinti a fogalomalkotás tevékenységét magát; ugyanazt az absztrakt-általános fogalmat számtalanszor újra- és újraalkothatjuk anélkül, hogy ebben a műveletben a fentebb említett tökéletesedésen kívül elvi változás bekövetkeznék. De az alkalmazás vonatkozásában már más a helyzet; a tartalom megsokszorozódása nemcsak kiváltja

az alkalmazás szükségletét, hanem egy ponton zavart, problémát idéz elő benne. — Azt gondoljuk pl.: „ember”. De az „ember” fogalma immár nem „János”, hanem „Péter” is; szóval mindkettőre alkalmazható, holott mi csupán az egyikre akarjuk alkalmazni. Az absztrakt-általános fogalom tehát önmagában teljesen elégtelenné válik annak jelölésére, hogy éppen *melyik* emberi egyedről van szó.

7. Az egyenlőtlenség eredendően jelen volt — és egyszer s mindenkorra jelen van — az absztrakt-általános fogalmon, hiszen a fogalom *éppen ennek* az egyedinek a fogalmaként születik meg, az élő, eleven gondolkodásban *éppen ennek* az egyedinek a fogalma, holott közvetlensége szerint az *általános*, vagyis minden lehetséges egyedinek is fogalma. (Az egyenlőtlenség ennyiben a továbbhaladás *logikai* alapja, s mert minden fogalmon adva van, elvileg *egyetlen* fogalom is elégséges logikai alapja a továbbhaladásnak.) Hogy azonban ilyen egyenlőtlenség ténylegesen van benne, annak a feltételezése mindaddig, amíg a fogalom érzéki anyagának a megsokszorozódása — legalább a megkettőződése — be nem következik, fel sem merülhet. (A „legalább két eset” ily módon csupán az objektív közvetítő folyamat tartozéka.) Amint viszont az egyenlőtlenség előáll, a fogalom alkalmazása problematikussá válik: a fogalomalkotóban felsejlik annak ténye, hogy a fogalomalkotás alapjául szolgáló érzéki anyag valamiképpen *más, több*, mint amennyit belőle maga az absztrakt-általános fogalom kifejez.

Tehát *visszatér* hozzá, immár kifejezetten azzal a céllal, hogy *közelebből szemügyre vegye*. És ezzel, ezáltal válik az alkalmazás *valóságos* alkalmazássá; ekkor és ezáltal következik be a fogalom *visszavitele*.

8. Az értelemszerű gondolkodás számára az absztrakt-általános fogalom pusztá absztrakció, s valóban, amennyiben megtartjuk az érzéki anyagtól mint alaptól való mesterséges elszakítottóságában, úgy tűnik: valami önálló, amellyel kapcsolatban az érzéki anyag eltűnten való jelenlétéről beszélni értelmetlenség. De ha jól megfontoljuk, világos, hogy nagyon is erről van szó. Mert a fogalomban, illetve az érzéki anyagban egyenlőtlenség csak abban az esetben léphet egyáltalában fel, ha a fogalommal együtt — ösztönösen vagy tudatosan — az első érzéki anyagot is visszavisszük a másodikra. Más szóval, amennyiben *egyazon fogalmon belül* mozgunk. Ha tehát az érzéki anyag a fogalomban eltűnten nincs jelen, akkor a *valóságos* visszavitel megvalósíthatatlan. Akkor csak a pusztá absztrakciót vihetnénk vissza, s mert így fel fogva a fogalmat, tartalma mindig az éppen előforduló érzéki anyag lenne csupán, egyenlőtlenség sem léphetne fel benne. — A fogalmon azonban a megalkotása alapjául szolgáló érzéki anyag *nyomot* hagyott. Következésképpen eltűnten jelen van benne; a fogalom visszavitele ennek az érzéki anyagnak is visszavitele. Vagyis a fogalmat oly módon alkalmazzuk, hogy egyúttal *emlékezünk* előbbi megalkotási alapjára, alapjaira.

9. Az absztrakt-általános fogalomban ily módon *tendencia* kezd kibontakozni, amely csírájában, eltűnten kezdettől fogva jelen van benne, s amelynek lényege a fogalomnak az alapjául szolgáló érzéki anyagra való *vonatkoztatása*.

A gondolkodás mindig az érzéki anyagra való vonatkoztatás. Méginkább azonban az ettől való *elvonatkoztatás*, ezáltal az érzéki anyagban rejlik

viszonyra, kölcsönhatásra való vonatkoztatás: *általánosítás*. Így alkottuk meg az absztrakt-általános fogalmat is.

Most azonban egyenlőtlenség lépett fel érzéki anyag és fogalom között, s a gondolkodás visszatér a fogalomalkotás alapjához, hogy közelebbről szemügyre vegye. Tehát újra vonatkozik az érzéki alapra, sőt, mint látni fogjuk, újra elvonatkoztat tőle stb. Mégis: ami itt a lényeges, az a vonatkozásnak magának a ténye. Mert az első szakaszban a vonatkozás csak arra volt jó, hogy egyáltalában fogalmat-alkothassunk. Most azonban nem azért vonatkoztatunk, hogy nyomban elvonatkoztassunk-általánosítsunk. Most a vonatkozás az érzéki anyag *rögzítése, szemlélése*. Hiszen el kell döntenünk: miben különbözik a fogalomtól; mi az, amit a fogalom mint absztrakt-általános nem fejez ki belőle. S csak amennyiben ez az érzéki anyagon jelentkező többlet feltárul előttünk, mehetünk tovább, hogy az elvonatkoztatás-általánosítás, általában a gondolkodás segítségével meghatározzuk e többlet természetét.

10. Az absztrakt-általános fogalom visszavitele a közvetlenségbe, a közvetlenül létező egyediek valamelyikére éppúgy egy történetnek logikaiként való egzisztálása tudatunkban, ahogyan minden logikai általában ez. Minthogy ugyanakkor a gondolati történetileg is az érzéki alapján jött létre, a visszavitel ennek a történeti aktusnak a rekapitulációjakor *valóban* visszavitel. *Visszatérés* tehát, ha úgy tetszik: *visszaesés*, mert az *előrehaladás érdekében fel kell adnunk a már elért szintet*. A gondolkodás ugyanis azonnal a tartalom, az általános belső természet közvetlenné tévése, vagyis — mint már rögzítettük — a kiindulópontban rögtön és azonnal a végeredmény, a fogalom tételeződik. De mert ez a fogalom egyben szükségszerűen az üres, voltaképpen olyan fogalom, amely még nem éri el célját, még nem felel meg fogalmának. Hogy tehát a fogalom valóban fogalom legyen, az eltűntként jelenlevő érzékit egyelőre benne rejlőként fel kell vennünk belé. Így azonban egy kezdetibb, egy alacsonyabb szinthez térünk vissza, hiszen fel kell adnunk a gondolkodást, visszatérve az *érzékihez*; fel kell adnunk az *általánost*, visszatérve a *különöshöz*; fel kell adnunk a tartalmat, a belsőt, visszatérve a *formához*, a *külsőhöz* stb. stb. — Fel kell adnunk az *igazat*: a gondolatit, s vissza kell térnünk a nem-igazhoz, az *érzékihez*.

A gondolkodó tudat azonban *gondolkodó* tudat; természetére nézve az. Ezért számára *végző soron az abszolút visszatérés, önmagának abszolút feladása lehetetlen*. Következésképpen *úgy tér vissza, hogy nem tér vissza, úgy esik vissza, hogy nem esik vissza*; miközben *valóban* visszatér, *valóban* visszaesik.

Ez azt jelenti: a gondolkodás vonatkozik az érzékire, a különöstre, a formára; most ezt tartja mint közvetlent rögzítve maga előtt. De nem a *puszta* érzékit, a *puszta* különöst, a *puszta* formát, minthogy erre természetéből következően abszolút értelemben képtelen. Ami tehát ily módon számára van, változatlanul érzéki és gondolati, különös és általános, forma és tartalom *egysége*, miként az absztrakt-általános fogalom esetében is így volt. Most azonban mintegy *kifordította* ezt az egységet! Ami ti. az előbbi egységben csak eltűnten volt jelen, tehát az érzéki anyag, az most az előtérben álló. Megfordítva: ami benne az előbbieken a közvetlenül tételezett volt, ti. a gondolati oldal, az most a csak eltűnten jelenlevő. — Ami az első esetben eredmény volt, az most a kiindulópont. Ami viszont az első esetben kiindulópont volt, az most a *közvetített* eredmény.

11. A valóságos visszavitel során tehát nem hagyjuk egyszerűen el a már elért eredményt, az absztrakt-általános fogalmat. Ellenkezőleg: ezt a meglevő, meghatározott természetű, fejlettségű fogalmat alakítjuk tovább, változtatjuk meg; a visszavitelből következő módon.

A fogalom ezzel az az *ellentmondás*, hogy közvetlensége szerint már nem egyértelműen a gondolati, mint az absztrakt-általános fogalom esetében volt, hiszen ami benne most előtérben áll, az az érzéki. De nem is egyértelműen érzéki, mert a gondolkodás vonatkozik reá, s ennyiben át- és átszövi. Következésképpen a fogalom immár felemás, problematikus valami: a *nem-érzéki*, illetve a *nem-gondolati*; ezek igazi meghatározásai.

12. A gondolkodás azonban (ezen a ponton) mindennek általában nincs tudatában. A végbement változás eredménye egyelőre semmi más, mint a *fogalom érzéki anyaggal telítődése*; a fogalomban most egyáltalában érzéki anyag van — nem eltűnten, hanem benne rejljen! —, a tevékenység immár az érzéki anyag közvetlenné tévése. Az értelemszerű gondolkodás viszont ezt az eredményt is üres absztrakcióvá alakítja át. Úgy képzei: most *érzetekkel, érzéki képpel, érzéki anyaggal* van csupán dolga, szemben a (!) fogalommal, amely valami más, s amely a *pusztán külső* ezzel az érzéki közvetlenséggel szemben.

Valójában az emberi tudatban nincsenek *puszta* érzetek, az emberi tudat tevékenysége sohasem *puszta* érzékelés, ahogyan erre ellenkező előjellel már utaltunk. Az ember számára az érzéki csak a gondolattal egységben létezik, legyen bár ez az egység differenciált vagy differenciátlan. — Hogy a differenciált alakot vegyük, mert ezen könnyebb megérteni, miről van szó: amikor ilyeneket gondolunk pl. „piros”, „keserű”, „édes” stb. stb., akkor az értelem szerint *puszta érzetekről* van csupán szó. Valójában *fogalmakról*, amelyek persze kétségtelenül *érzetek* fogalmi kifejezései, de *fogalmi* kifejezései. Az ember nem tud *pusztán* érzékelni, s ezért az érzetek is csak annyiban vannak számára, amennyiben vagy elgondoltan vannak, vagy legalábbis — mint itt — a gondolkodás már vonatkozik reájuk, „megkapaszkodik” bennük.

Az utóbbi az érzékinék nem differenciáltan elgondolt, hanem differenciátlan megragadása. Ez azonban azért és csak azért lehetséges, mert az érzékit nem önmagában, hanem a fogalmon *belül* feltételezzük; mert az érzéki most az a közvetlen tényanyag, amelyben a fogalom megszüntetve-megtartva azért jelen van. Ha nem lenne jelen, fejünkben az érzéki anyag elemeire esne szét, hiszen hiányoznék belőle ama tény, hogy az érzéki anyag nem egyszerűen mozzanatok sokfélesége, hanem éppen ilyen tartalmú, általános belső természetű stb. érzéki közvetlenség. De ekkor, ha ilyen egyáltalában előállhatna, csak az abszolút káosszal lehetne dolgunk.

13. A fogalom eredetileg tartalom és forma *viszonyát* ragadta meg mint *tiszta negativitást*. De a tartalom oldaláról; a formai oldal csak eltűnten volt jelen benne. És a fogalom most is ugyanez a viszony, s még mindig a tiszta negativitás. De a viszonyt immár a forma oldaláról ragadja meg, s a tartalmi oldal a benne csak eltűnten jelenlevő. Mert tiszta negativitás, az érzéki anyag gondolati megragadása *innen* marad a tényleges anyagon; még tartalom és forma viszonyán *belül* mozog, nem magában a formában. (Ahogyan az előző szakaszban sem magában a tartalomban mozgott.) De mert a viszonyt magát már megragadta, és pedig itt a forma oldaláról, képes arra, hogy rögzítse, szem előtt tartsa, szemlélje; hogy a fogalom által meghatározott kereteken belül az érzéki anyagnál magánál kössön ki.

1. Az új tevékenység-mozzanat természete most már könnyen meghatározható. Amikor az absztrakt-általános fogalmat először alkotjuk meg, a kiindulópontban az érzéki anyag az egyedül adott, a közvetlen, s ennek alapján alkotjuk meg a fogalmat.

Ezáltal azonban birtokába jutunk a fogalomnak. S mert most a fogalom a *közvetlen*, a további cselekvésben alapul vehetjük, és alapul is vesszük. — Nem valamiféle szubjektív óhajnak, hanem mint láttuk: annak az objektív szükségletnek a kielégítése érdekében, hogy a fogalomban az újraalkotás következtében fellépő egyenlőtlenséget kiküszöböljük. A továbbszaladás ennyiben *objektív-szükségszerű* valami. — De akkor tevékenységünk éppen *ellentétes* irányú lesz, mint volt. Először az érzéki anyagból a fogalomba csaptunk át. Most azonban *a fogalomból indulunk ki*, s ezt alkalmazzuk az érzéki anyagra. Vagyis visszatérünk az érzéki közvetlenséghez, a megfelelő objektíve létező egyediek valamelyikéhez.

Először csak arra van lehetőségünk, hogy az érzéki anyag alapján fogalmat alkossunk — hiszen feltevésünk szerint a kiindulópontban a fogalommal még nem rendelkezünk, s ezért mindenekelőtt a megalkotására van szükségünk. Amint azonban a fogalom megalkotása megtörtént — és elvben csak ezután! —, fellép annak lehetősége is, hogy a fogalomból induljunk ki, s haladjunk az érzéki anyag felé. (A fogalomban mint totalitásban benne rejlő viszonyoknak végeredményben még tisztán teoretikusan nézve is van egy ilyen oldala, iránya.) Tehát: ha *először az érzéki anyag közvetíti a fogalmat*, úgy most *a fogalom közvetíti az érzéki anyagot*.

Kezdetben *induktíve* jártunk el; habár e tény csak eltűnten volt jelen. Most *deduktíve* tevékenykedünk; és ez már nem csak az eltűntként jelenlevő. (Tekintet nélkül arra, hogy tudunk-e róla vagy sem.) Ezeket a meghatározásokat azonban, mint az „induktív” fogalmának a tárgyalásakor már jeleztük, *tartalmi* értelemben kell felfogni.

Vagyis, ha az első szakaszban az *egyedi* érzéki közvetlenségétől elvonatkoztatva mintegy *behatoltunk* az objektum tartalmába, általános belső természetébe, úgy most megfordítva: az *egyedi* tartalmából, általános belső természetéből *kifelé* haladunk; az *egyedi* érzéki közvetlenségéhez térünk vissza.

2. A gondolkodás tevékenysége az első szakaszban az elvonatkoztató-általánosító tevékenység, eredménye pedig az absztrakt-általános fogalom. E második szakaszban viszont a visszatérés a közvetlenségbe, az alapul szolgáló érzéki anyagra. Csakhogy *az első szakaszban elért eredmény birtokában*, aminek következtében a tevékenység nem az absztrakt-általános fogalom újraalkotása, ismétlése, hanem a már megalkotott fogalom alkalmazása, *benne rejlő* érzéki anyaggal, érzéki tartalommal való felruházása. Ezért a gondolkodás tevékenysége mint visszavitel egyrészt *a (kezdeti szakaszban elvontan már megalkotott) végeredmény összekapcsolása a kiindulópontját alkotó alappal: r e f l e k t á l á s*. De az absztrakt-általános fogalom a *tulajdon* közvetlenségéhez lesz visszavíve, mert, mint már tisztáztuk: akár ugyanarra, akár valamelyik másik megfelelő egyedire visszük vissza, elvileg egyképpen arra vonatkoztatjuk, ami igazként való megalkotásának egyik objektíve lehetséges elégséges alapja. Ennélfogva *a visszavitel vagy vonatkozás tevékenysége nem reflektálás általában, hanem m a g á r a reflektálás*.

Egészen általános módon: az érzéki-tudati a gondolati-tudati alapja. Amennyiben tehát a tudati mint gondolkodás visszatér az érzékihez, csak *saját magához* tér vissza: *magára* reflektál.

3. Az ún. tiszta fogalom, a fogalom mint üres forma, üres absztrakció képzete immár végképpen tarthatatlanná lett. Ténylegesen eddig sem volt a fogalom ilyen, minthogy az érzéki anyag s így a reá irányuló vonatkozás eltűnten jelen volt benne; az a hiedelem, hogy egy az érzéki anyagtól teljesen megtisztított, üres „zsák”, csak az értelem, a formális logika *hamis* képzete a fogalomról. Most azonban a magára reflektálás következtében a fogalom *vonatkozik* objektumára, az érzéki közvetlenségre. Következésképpen *nyilvánvaló, hogy érzéki anyagot tartalmaz magában*; hogy az eddig csak eltűnten jelenlevő érzéki anyag immár *bennerejlőként* jelenlevő tartalma. — A fogalom természetesen *fogalom*; gondolati oldala szerint tehát ugyanaz, mint eddig volt. Ámde elgondolásakor *a tudat az absztrakt-általános fogalmat a rögzített érzéki anyaggal együtt, egy fogalomnak fogja fel; a fogalomban kiépülőben van egy vonatkozás objektumára*. Sőt, ebben az egységben az érzéki anyag áll előtérben, minthogy ez az, amivé a fogalom most *telítődött*.

A fogalmat magára kellett reflektálnunk; enélkül — mint történeti sorsa mutatja — puszta absztrakció maradt volna. Így azonban nemcsak külső kiindulópontnak használtuk, hanem fel is vettük bele azt az érzéki anyagot, amelynek alapján megalkottuk. De akkor a fogalom közvetlenül tételezett oldala most olyan *gondolati* forma, amelyben *érzéki tartalom* rejlik, s amely gondolati forma ezt az érzéki tartalmat mintegy körülveszi, beburkolja. *Az objektíve valóságos fogalom mindig érzéki és gondolati együtt, egységben*.

Általánosan elfogadott belátás, hogy fogalmainkat a megfelelő érzéki anyag alapján alkotjuk meg, s hogy így érzéki és gondolati között viszony van. De az értelemszerű gondolkodás előtt a fogalom esetében ennek *formális* képzete lebeg, amely állítólagos absztrakció volta miatt az érzékitől elkülönülten látszik egzisztálni. Kimutattuk azonban, hogy ez csak látszat; az alapul szolgáló érzéki anyag még az absztrakt-általános fogalomban is jelen van, jóllehet eltűntként. A magára reflektálás itt leírt folyamata pedig a fogalmat egyre inkább mint a tárgyat *átfogó*, a tárgyat a maga *totalitásában* kifejező gondolatot mutatja fel. — Ha ezzel szemben az érzéki anyagot kihagyjuk a fogalomból azon a címen, hogy az valami külső és oda nem való, úgy a *kezdeti* objektív absztraktságból szubjektív és végleges absztraktságot csinálunk.¹⁴

Természetesen nincs akadálya annak, hogy amennyiben a szükség úgy kívánja, visszatérjünk a fogalomalkotás e történetileg kezdeti fázisához; amint itt is tesszük. Sőt megvan annak lehetősége is, hogy a fogalom, de az ítélet, a következtetés stb. egyre teljesebb típusait önmagukban ugyancsak elszakítsuk érzéki anyaguktól, objektumuktól. Következésképpen megvan az a lehetőségünk, hogy minden gondolatot, fogalmat, ítéletet, következtetést stb. üres absztrakciónak tekintsünk, miként az értelemszerű gondolkodás

¹⁴ A valóságos követelményt s egyben a magára reflektálás tényét (!) már Diderot teljesen világosan ábrázolta: „Minden absztrakció olyan jel — mondta —, amely mögött nincs képszerű tartalom. A képszerű tartalom akkor maradt ki belőle, amikor az egyezményes jelet elválasztottuk a fizikai tárgytól, s a tudomány csak akkor válik konkrét tudománnyá, ha a jeleket újra összekapcsoljuk a fizikai tárggyal.” — *D'Alembert álma*; D. Diderot *válogatott filozófiai művei* Bp. 1951. 279. o.

és formális logikája teszi. De látnunk kell, hogy amennyiben így járunk el, eltekintve egy hozzávetőleges megközelítéstől, amely általa kifejezhető, végső soron *erőszakot teszünk* a fogalmon, ezáltal az ítéleten, a következtetésen stb. Az ember számára *az érzéki anyag a fogalom szerves részét alkotja; és megfordítva.*

A fogalom tartalma ily módon két ellentétes természetű anyag egysége. (Ez volt kezdettől fogva, tehát akkor is, amikor az érzéki anyag csak eltűnt volt jelen benne; most azonban nyilvánvalóan az!) — Az érzéki anyag alapján megalkotott absztrakt-általános fogalom alkotja a fogalom közvetlenné tett, tételezett oldalát. Ez a gondolati anyag a fogalomban. Az érzéki anyag viszont a másik oldal, az előbbiben immár *bennerejlő* tartalom. — *A fogalom természete ezáltal ellentmond önmagának: $\bar{ö} n m a g a \text{ is, } \bar{ö} n m a g a m \acute{a} s a \text{ is.}$* Nem egyszerűen *A* (azaz gondolati-elméleti, tudati valami), ez csak közvetlenül tételezett oldala; hanem olyan *A*, amely a *nem-A*-t (az érzéki-gyakorlatit, az anyagit) eleve önmagában rögzíti; amely az *A* és a *nem-A* egységeként „*A*”. — Aki azt akarná mondani róla: „pusztán önmagával azonos” — annak válaszképpen elmondhatjuk, hogy csak értelemszerűen, csak formális logikailag az, amikor ti. közvetlenül tételezett oldalát, a gondolatit hibásan a fogalom egészének feltételezik. Közelebről viszont, szóval *valóságos* természete szerint, éppen ellenkezőleg: *az önmagával teljes-tökéletesen nem-azonos (a nemcsak gondolati, hanem érzéki) is.* (E két oldal közül természetét a gondolati anyag határozza meg; a fogalom a tárgy gondolati, nem pedig pusztán érzéki képe, nem is e kettő relatív egysége.) A fogalom ennél fogva az *azonosság és a nem-azonosság azonossága.* Fogalomnak *kellene* lennie, és persze az is. Ugyanakkor *nem felel meg fogalmának*, mert csak közvetlenné tett, közvetlenül tételezett oldala szerint gondolati; mert benne rejlő tartalma szerint még a nem-gondolati. A fogalom ebben is ellentmond önmagának, s a gondolkodás egész további dialektikus logikája annak a folyamatnak a leírása, amelynek során ezt *az immár kibontakozásnak induló alap-ellentmondást* lépésről lépésre megoldjuk; amelynek során a kezdetben csak eltűntként jelenlevő érzéki tartalmat teljes-tökéletesen napfényre hozzuk, elgondoljuk.

4. Az érzéki és a gondolati e valóságos viszonyát azonban — többször utaltunk rá — általánosabb alakjában is megfogalmazhatjuk. Ti. a gyakorlat és az elmélet viszonyaként. Az érzéki végtére érzéki *gyakorlat*. Ugyanakkor anyagi tevékenység mivolta mellett éppúgy tudati tevékenység, ahogyan a gondolkodás tudati tevékenység mivolta ellenére végső soron az anyag tevékenysége, anyagi tevékenység.

A nem-dialektikus elképzelés szerint van az elmélet, amely *önmagában* teljes-tökéletesen következetes, ellentmondásmentes stb. lehet. Hogy azonban mint ilyen igaz-e vagy hamis, azt csak akkor dönthetjük el, ha egybevetjük a gyakorlattal; mert az egybevetés, ha jól csináljuk, kiszűri számunkra a téves elméletek közül az igazat; és megfordítva. (Természetesen mindig az *emberi* gyakorlatról van szó!) — Ez az elképzelés mármost látszólag reális és helyes, holott általában az *ösztönös, azaz az értelemszerű, a formális logikai* gondolkodás mód megnyilatkozása, amelynek absztrakt egyoldalúságát ezért szükségszerűen megtaláljuk benne. (Megfordítva: az *ösztönös dialektikus* is megfogalmazhatja eme formában tudatos véleményét a dialektikáról, csak hogy akkor *éppen azt* nem fogalmazza meg, *éppen az* marad nem-tudatos, ami maga a dialektika!)

Ez az elképzelés ugyanis, minthogy elmélet, illetve gyakorlat *önállóan* egzisztáló valamik, lényegében *elszakítja* egyiket a másiktól.¹⁵ Mert világos: amennyiben *magához* a gyakorlathoz kell fordulni, hogy az elmélet igaz voltát *egyáltalában* eldönthessük, úgy elmélet és gyakorlat egymással szemben *pusztán külsők*, s így viszonyuk is két egymástól mesterségesen elválasztott dolog *pusztán külsőséges* viszonya. (Még akkor is, ha emellett reggeltől estig összetartozásukról *beszélünk*.)

Valójában elmélet és gyakorlat, mindegyik a másikat *tulajdon belső természeteként* magában bírja; *mindegyik önmagában a teljes egész*. Ennélfogva viszonyuk is ilyen: az elméletnek csak a gyakorlatra, a gyakorlatnak csak az elméletre *reflektáltan* van egyáltalában értelme; e nélkül mindegyik üres, formális absztrakció. Következésképpen a valóban dialektikus gondolkodásban nincs szó *vagy* az elméletről, *vagy* a gyakorlatról, hanem mindig és mindenkor *ketten* kölcsonhatásról, *dialektikus egységéről*. Ez pedig *belső, szükségszerű* összefüggés, amelynek *megvannak a maga egymást törvénytzerűen követő típusai, lépcsőfokai*; *valami elvben előre meghatározható és eldönthető*.

Az értelemszerű gondolkodás és formális logikája szerint a gyakorlat csak *puszta* gyakorlat az elmélettel *szemben*, az elmélet csak *puszta* elmélet a gyakorlattal *szemben*. A gyakorlat ily módon afféle *külső* kényszerűség, mindig csak *ad hoc* előkerült, *kívülről* hozott „választóvíz”, amelyen a szintén csak külsőségesen reá visszavitt elméletet leméricskéli. A tudat így mindenféle absztrakt elméleteket gyárt, amelyek állítólag egyes-egyedül a fejünkben jöhetnek létre, s amelyek csak tisztán teoretikus *lehetőségek, valószínűségek*; s hogy melyik közülük a ténylegesen igaz, azt csak és csupán *post festa* dönt-hetjük el. — A dialektikus gondolkodás és logikája ezzel szemben annak fel-tárása, hogy az egymásra mint magukra reflektált elmélet és gyakorlat a fejlődés miféle *szükségszerű fokozatain* megy át, miféle *szükségszerű típusai* vannak, s hogy ezek miféle *belső szükségszerűséggel* bontakoznak ki. Ezzel előre meghatározza az igaznak magának elvét, vagyis *annak elméleti megfogalmazása: miféle igaz gyakorlatok, illetve elméletek lehetnek egyáltalában*.

Minderről akár külön könyvet lehetne írni. A lényeges azonban annak megértése, hogy dialektikusan nem egyszerűen összemérünk egy elméletet egy gyakorlattal, hanem az *összemérhetőség belső-szükségszerű menetét* adjuk meg, feltárva ezzel az *igaz elméletek, illetve gyakorlatok fajainak a konkrét totalitását: belső-szükségszerű összefüggésük törvénytzerűségeit*. Vagyis a *tulajdonképpen igazságot*, mert az *igazság csak akkor teljes, ha a hozzávezető úttal azonos*.

A formális logika azt mondja meg, mi *lehet* igaz, s hogy e lehetségesek közül melyik a *valószínűbb*. Ezért sohasem juthat túl a logikai *helyesség* megfogalmazásán. A dialektikus logika annak kimondása: *minek kell igaznak lennie*. Ezt azonban nem azért tudja megmondani, mert valamiféle *abszolút elmélet, azaz dogma*, hanem mert *valóságos* elmélet, azaz *olyan* elmélet, amely a *gyakorlatot, reá reflektáltan, tulajdon szerves természeteként* eleve tartalmazza s így *belső menete azonos annak objektív-szükségszerű menetével*. Éppúgy megfordítva, a gyakorlattal.

¹⁵ „A munka megosztása csak attól a pillanattól válik valóban megosztássá, amikor bekövetkezik az anyagi és szellemi munka megosztása. Ettől a pillanattól kezdve a tudat valóban azt *képzeli*, hogy valami más, mint a fennálló gyakorlat tudata, hogy *valóságosan* képzelhet [vorstellen] valamit anélkül, hogy valami valóságosat képviselne [vorstellen] . . . ” — K. Marx — F. Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 32. o.

5. Hasonló a helyzet a történeti és a logikai viszonyát illetően, amely szintén az érzéki és a gondolati fentebb feltárt viszonyának az egyik általánosult alakja.

Az értelemszerű gondolkodás számára a logikai a pusztán szubjektív. Ezzel máris valami olyan, amely *elkülönülten* áll szemben a történetivel. Lehet, hogy igaz, de az is lehet, hogy hamis; legyen bár önmagában a mégoly konzekvensen kiépített. S mert így nem több teoretikus *lehetőség*nél, amely másokkal szemben *valószínűbb* talán, de ennél több nem mondható el róla, látszólag egyesegyedül a történeti mutathatja — *post festa* — meg, hogy a logikai alapon felépíthető lehetséges sémák közül melyik fejezi ki tényleg az igazat. — Valójában itt is a kettő egységéről, dialektikus viszonyáról kell beszélnünk. Vagyis a történetiben érvényesülő belső szükségszerűség az, amely *dialektikus* logikaként visszatükröződik fejünkben, ahogyan megfordítva: a *dialektikus* logika csak a történeti, de a maga belső szükségszerűségében összegezve. Nem egyszerűen azt kell tehát egy valóságos, szóval dialektikus logikának felmutatnia, hogy mi lehetséges egyáltalában, s hogy e lehetőségek közül mi a legvalószínűbb; ez így még absztrakt, üres spekuláció. A valóságos vagy dialektikus logikának azt a belső törvényszerűséget kell összefoglalnia és feltárnia, amely a történeti belső szükségszerűségének vetülete fejünkben, s amelynek révén elvileg *előre* eldönthetjük, hogy valamely történeti folyamat tulajdon belső természete szerint szükségszerűen miféle „célok” megvalósítása felé halad.

Történeti és dialektikus logika e viszonyáról bővebbet nem kell mondanunk. Annál kevésbé, mert bizonyos fokig maga a formális logika is tanúbizonyossága a fentieknek. Az ember *sámára* ugyanis a történeti mint *abszolúte pusztán* történeti nem létezik; a történetit tehát *mindig* logikailag rendezett formában ragadja meg. Következésképpen az értelemszerű gondolkodás, illetve formális logikája is egy *előre meghatározott* logikai alapon közeledik a történetihez; a *formális logika maga is a történeti meghatározott módon való rögzítése*. Ennélfogva a különbség formális és dialektikus logika között nem abban van, mintha a formális logika a történetit pusztán mint történetit képes lenne egyáltalában megközelíteni és leírni. A különbség abban van, hogy a formális logika a történetit pusztán közvetlensége szerint veszi, azaz általában értelemszerűen jár el: a vizsgálat tárgyát mint pusztán a külső szükségszerűség által *determináltat*, ténylegesen tehát mint *véletlent*, sőt mint *indetermináltat* ragadja meg. A dialektikus logika viszont tovább megy, és a *történetit mint a szükségszerűség és a véletlen olyan egységét tételezi, amelyben a hangsúly a szükségszerűségre esik*.

Mellesleg szólva, mindazoknak a „bírálatoknak”, amelyek — bármely irányból jöttek is — történeti és logikai e valóban objektív és igaz viszonyának a természetét valamilyen módon kétségbevonták, további közös hibájuk, hogy nem akarják észrevenni: Engels a „logika” szó alatt nem egyszerűen a formális, hanem mindenekelőtt a *dialektikus* logikát érti.¹⁶ Vagyis ha bíráló-

¹⁶ Talán nem felesleges megemlíteni, hogy a történeti és logikai viszonya csak *egyik oldala* annak az *objektív* viszonynak, amelyet végső elvei szerint a dialektikus módszer tükröz vissza. Következésképpen nemcsak arról van szó, hogy amennyiben a történeti és a logikai dialektikus viszonyáról vallott engelsi — véleményem szerint *marxi—engelsi—lenini* — felfogás hamis, úgy csupán a marxista—leninista filozófia „egyik” tétele a hamis. És még csak arról sem, hogy akkor mindenesetre a gyakorlat és az elmélet *éppen ilyen* dialektikus viszonyát kimondó másik tétel is hamis. Hanem ha így lenne,

tuk történetesen igaz lenne a *formális* logikáról, a dialektikus logikát akkor sem érintené. Márpedig a marxista-leninista filozófián belül, Leninnel szólva, a marxizmus logikájáról: a dialektikus logikáról van szó.¹⁷

6. A magára reflektálás ily módon a legjelentősebb lépés a dialektikus logikában, általában a dialektikus gondolkodás, a dialektikus módszer vonatkozásában. Mert ha a fogalmakat stb. meghagyjuk absztrakt-általánosságukban, úgy gondolkodásunk *üres, formális* spekuláció; holott éppen ellenkezőleg: *tartalmas* spekuláció kell, hogy legyen. Következésképpen mindegyik fogalmat stb. magára kell reflektálnunk, s eme konkrét tartalma szerint, azaz totalitásban kell megragadnunk. Mert *csak és csupán azt a gondolkodást és logikát nevezhetjük dialektikusnak, amelyik magára reflektált fogalmakkal stb. operál.*

12.

A magára reflektálás az *emberi munka*, ezen keresztül az objektív valóság természetéről a klasszikus német idealista filozófia által alkotott elképzelés lényege. Ez az a *forradalmian új* felismerés, amelyet először Kant mondott ki az eredetileg Hume által felvetett döntő fontosságú problémák megválaszolásául, s amelynek Hegel által Fichte és Schelling közreműködésével történt kidolgozása, valamint dialektikus módszerre emelése *még idealista formájában is szétrobbantotta az egész régi filozófiát.* Az emberi munka, közelebbről tehát az érzéki és a gondolati, a gyakorlati és az elméleti, a történeti és a logikai tevékenység ilyen felfogása azonban Hegel halálával *veszendőbe ment.* Elegendő egy pillantást vetni az idevágó óriási irodalomra, hogy az ember belássa: a polgári filozófia és filozófiatörténet számos érték létrehozása ellenére a klasszikus német idealista filozófia igazi mondanivalóját nem értette meg, s mind az egyes lényeges kérdések vizsgálatában, mind kritikájában végső soron a problémán *innen* maradt. De *ma* nem jobb a helyzet a marxista-leninista filozófiában sem. Az emberi munkának ez az új felfogása Marxban és Engelsben még elevenen élt; Lenin ösztönösen visszatért hozzá. A polgári filozófiának az „ész trónfosztását”¹⁸ célzó tendenciája azonban — a dogmatizmus nyújtotta lehetőségeket felhasználva — idővel a marxizmus-leninizmus terén is olyan pusztításokat végzett, amelyek következtében ez a filozófia számos alapvető vonatkozásban a szó szoros értelmében *tulajdon természetével került szembe.* Ennek pedig messzemenő kihatásai voltak a szocialista tudományra is. A tényleges helyzetet leginkább Lenin ismert aforizmája fejezi ki;¹⁹ a magára reflektálást, ezáltal a valóban dialektikus gondolkodást vagy nem, vagy csak véletlenül ösztönös módon alkalmazzák. (Tekintet nélkül arra, hogy a „reflektálás” szót — amely ráadásul nem azonos a „reflexió” fogalmával — egy oldalon netán hányszor ismételtetik !)

úgy magát a dialektikus módszert, azaz végső soron magát a marxista—leninista filozófiát kellene hamisnak nyilvánítanunk, lévén a történeti és a logikai dialektikus egységet, azonosságát kimondó tétel a marxista—leninista filozófia egyik *alappillére.*

¹⁷ Vö. *Mégegyszer a szakszervezetekről.* V. I. Lenin: *Művei* 32. köt. Bp. 1953. 85. o.

¹⁸ A polgári filozófia tekintetében vö. Lukács György: *Az ész trónfosztása.* Bp. 1965.

¹⁹ „Marx 'Tőké'-jét és különösen a 'Tőke' I. fejezetét nem lehet teljesen megérteni, ha nem tanulmányoztuk át és nem értettük meg Hegel *egész* Logikáját. Következésképpen egy marxista sem értette meg Marxtól fél évszázad leforgása alatt!!!” — Lenin: *Filozófiai jüzetek.* *Művei* 38. köt. Bp. 1961. 164. o.

Ma divat a marxista-leninista filozófia „reneszánszáról” beszélni. És e törekvés *elsődleges* kiváltója kétségtelenül itt is az ész szektás-dogmatikus trónfosztása. Véleményünk szerint mégsem reneszánszról van szó. Az a feladat, hogy a marxista-leninista filozófiát, egyúttal természetesen tovább is fejlesztve, megszabadítsuk azoktól a torzításoktól, amelyek önelidegenedéséhez vezettek.

Hogyan végezzük el a feladatot? — a marxista-leninista filozófiában ezzel kapcsolatban szemmel láthatóan legalábbis két törekvés alakult ki. Az egyik a polgári filozófia felé fordul; ennek vitathatatlanul létező eredményeit beépítve akarja a marxista-leninista filozófia vérkeringését „felfrissíteni”. Ez a „divatosabb”, többi között azért is, mert nem igényel eredeti felfedező munkát. (Amivel nem akarjuk azt mondani, mintha mások felfedezéseinek marxista-leninista kritikai elemzése valamiféle egyszerű munka lenne.) A másik törekvés a marxizmus-leninizmus filozófiai forrásaihoz tér vissza. Arra törekszik, hogy — szintén a kor tudományos eredményeire támaszkodva — *magán az objektív alapon* mérje le az eddigi eredményeket; hogy magának az objektív alapnak a vizsgálata során kapott új eredményekkel fejlessze tovább e filozófiát.

A két törekvés, úgy tűnik, kizárja egymást. S szélsőséges képviselőik között gyakran valóban kíméletlen harcok dúlnak. Pedig itt sem lehet *vagy-vagy*-ról beszélni. Mindkét munka elvégzése szükséges, egyik sem élvezhet a másikkal szemben kizárólagosságot. Sőt, jóllehet kezdetben szükségszerűen mindegyik a másiktól elkülönülten dolgozik, nem maradnak meg mindvégig ebben az elkülönültségben. Többi között éppen munkájuk által teremtődnek meg azok a feltételek, amelyek majdani összekapcsolódásukat előidézik. A tény azonban, hogy bizonyos értelemben feltételezik egymást, nem változtat azon, hogy a *hangsúlyt az utóbbira kell helyeznünk*. A fő feladat ennyiben: újra helyreállítani a marxista-leninista filozófiában a dialektikus ész uralmát, az emberi munka természetének, gyakorlatinak és elméletinek, történetinek és logikainak stb. az objektíve valóságos, azaz dialektikus felfogását. A dialektikus materializmuson belül tehát újra a *dialektikus módszernek* kell a marxista-leninista filozófiai figyelem középpontjába kerülnie! És azért is ez a hangsúlyosabbik oldal, mert feltárva előttünk a marxista-leninista filozófia igazi természetét, egyben ama *mércét* is rendelkezésünkre bocsájtja, amely a polgári filozófia valóban marxista-leninista kritikáját, a polgári filozófia létező értékeinek a helyes kiválogatását s a marxista-leninista filozófiába való helyes beépítését *egyedül* biztosíthatja. Megfordítva: háttérbe szorítani ezt a munkát, sőt lemondani róla azt jelentené, hogy a marxista-leninista filozófia megtisztítása és továbbfejlesztése helyett újra visszaszorítjuk e filozófiát a maga természetellenes állapotába. Csak éppen az ész *szektás-dogmatikus* trónfosztását az ész *revizionista-dogmatikus* trónfosztásával cserélnék fel.

13.

1. Magára reflektáltuk a fogalmat, s ez most valamelyik egyedijének objektív közvetlenségévé, érzéki anyagává konkretizálódott. Történt pedig ez azért, hogy az érzéki anyag és a fogalom között fennálló egyenlőtlenség közelebről megragadható legyen. De még nincs teljesen megragadva; még csak rögzítve van. A továbbhaladás tehát a fogalom érzéki anyagának az *elgondolása*.

E cél azonban első pillantásra megoldhatatlan feladatnak látszik. Az érzéki anyag ugyanis önmagában véve változatlanul a konkrét sokféleség; valóban elgondolva tehát akkor lenne, ha mint *differenciált* totalitást gondolnánk el. Egy ilyen munka azonban *folyamat*; hiszen előbb egyenként számba kellene vennünk a különösség mozzanatait, mindegyiket külön-külön megfogalmazva, hogy azután egységessé hozzuk őket össze. És ami a logikai folyamat teljességét illeti, az ítéletek, a következtetések stb. révén ezt a munkát a továbbiakban persze el is végezzük. A megismerés azonban nem várhat addig, amíg ez a munka lépésről lépésre végbemegy; a megismerő fennmaradni, élni kényszerül. Az egyediséget tehát *rögtön és azonnal* el kell gondolnia *átfogó* formában, tulajdon *természete* szerint.

Erre pedig minden további nélkül képes, hiszen ez az igény egybevág a gondolkodás természetével általában. Végtére a gondolkodás, mint láttuk, éppen az a szerszám, amely a mindenkori közvetlenséget rögtön és azonnal átfogó formában, azaz tulajdon tartalma, tulajdon általános belső természete szerint tételezi. A feladat megoldására tehát akkor is alkalmas lenne, ha nem lenne több, mint amennyinek eddig leírtuk.

Ennélfogva nincs elvi akadály a érzéki közvetlenség elgondolásának. Igaz, hogy az adott feltételek között a kitűzött célt szükségszerűen csupán *legelemibb* alakjában érjük el. De egyrészt, látni fogjuk, a legegyszerűbb alak nemcsak van, hanem a legmagasabban képzett gondolkodó tudat által is szüntelenül felhasznált munkaeszköz. Másrészt, mint munkánk kiindulópontjában előre rögzítettük, a fogalomalkotás folyamatának dialektikáját amúgy is legegyszerűbb formájában kell leírunk. Ezt tettük eddig is, következésképpen e harmadik fázisban sem járhatunk el másképpen.

2. Az, amit a gondolkodásnak most átfogó alakban meg kell ragadnia, az érzéki anyag minden mástól való különbsége, azaz az érzéki anyag, de különössége szerint. És ha jól meggondoljuk: e megragadás benne rejtlen már megtörtént, amennyiben elvégeztük az absztrakt-általános fogalom magára reflektálását, s így a különben általános fogalmat *vonatkoztattuk* az éppen feltételezett egyedire.

A vonatkozás mármint tudati tevékenység lépett eddig elénk; mint ama tevékenység, amelynek segítségével a megismerő figyelme az egyediek valamelyikére összpontosul. De amit e tevékenység ily módon kifejez, legegyszerűbb alakja szerint nem egyéb, mint a megfelelő egydire való *rámutatás*. Tulajdonképpen tehát a *gyakorlati* rámutatás elméleti-tudati tükröződése.

3. Az egyedit először gyakorlatilag *emeljük ki* a többi közül, gyakorlatilag *különítjük el*, gyakorlatilag *mutatjuk fel*. Ezzel mindazt, amiben az összes többitől különbözik, megragadjuk — a szó szoros értelmében *megragadjuk* —; a problémát, amely az érzéki anyag elkülönböződése, az eredetileg absztrakt-általános fogalom közvetlen konkrét általánosodása következtében előállt, legalább a fogalom dialektikájának megfelelő módon gyakorlatilag megoldjuk. Azt gondoljuk: „ember”. Ha pedig ezalatt, mondjuk, éppen ezt a „János”-t értjük, úgy nem kell egyebet tennünk, mint gyakorlatilag rámutatnunk erre a Jánosra. Ezzel már jeleztük is: „ember”, de nem általában, hanem az összes lehetséges közül *ez a bizonyos*.

Amde amikor elgondolva a fogalmat, gyakorlatilag valamelyik megfelelő egyedire mutatunk rá, nem végzünk *puszta* gyakorlati tevékenységet,

mint azt a vulgáris gondolkodás hiszi. Mert már abban az elvileg legelső pillanatban is, amikor csupán gyakorlatilag mutatunk rá az egyedire, *tudatunk mechanikusan-szükségszerűen követi, tükrözi* ezt a gyakorlati tevékenységet. Azaz végbemejgy fejünkben az előbbieken feltárt tudati tevékenység: a fogalom vonatkoztatása, magára reflektálása.

Az érzéki anyag eredetileg csupán az objektum érzéki anyaga, s hogy rajta kezdettől fogva adva van egy további mozzanat, ti. az alapul vétel, a reá való vonatkozás ténye, az differenciátlanul eltűnik ebben a kezdeti érzéki anyagban. Az előrehaladás során azonban a megismerő arra kényszerül, hogy a kiindulópontban megalkotott absztrakt-általános fogalom alá rendelhető valamelyik egyedit gyakorlatilag megragadja, elkülönítse környezetében; legalább a rámutatás gyakorlati tevékenysége által. Így azonban az eredeti érzéki anyag egy további „réteggel” mintegy kiegészül, ti. magának a gyakorlati rámutatásnak az érzéki-szemléleti felfogásából eredő érzéki anyaggal. Ez a kiegészülés pedig *szükségszerű*, minthogy a megismerő minden gyakorlati ténykedése elkerülhetetlenül együtt jár e ténykedések érzéki-tudati rögzülésével. — Ezáltal még inkább maga az eredeti érzéki anyag, az objektum különösségét megtestesítő érzéki anyag rögzül a tudatban. Az eredmény az absztrakt-általános fogalom magára reflektálása, ezzel az érzéki anyagnak mint különösnek a fogalom benne rejlő tartalmává tévése. A gyakorlati tevékenység ily módon azon nyomban áttevődik a tudatba, jóllehet mint önmagában vett magára reflektálás még csak bennerejlően a tudati, *tételezeten* tehát csupán gyakorlati.

4. Az anyagi-gyakorlati ezáltal a tudati-elméleti bennerejlő tartalmának bizonyul; a magára reflektálás a gyakorlat fellépte a logikai tudatban.

A gyakorlat persze, amelyről itt szó van, még nem a végcél, azaz nem ama gyakorlat, amelynek segítségével a világot, illetve ennek valamely mozzanatát *megváltoztatjuk*. A gyakorlat egyelőre mint a megismerés folyamatát és logikáját minden ponton átható, tehát mint az objektív valóságot a megismerés számára *közvetítő, megalapozó* gyakorlat áll előttünk. A *gondolkodás* objektumaként: érzéki gyakorlatként.

„Kezdetben volt a tett!” — ez nagy tétele a marxista filozófiának. A vulgáris gondolkodás azonban ezzel kapcsolatban két hibát is elkövet. Egyrészt úgy képzel, hogy a tétel azt jelenti: az *ember* cselekedhet emberi tudati tevékenység nélkül, ezt megelőzően. Valójában az ember, amint *van*, már tudati tevékenységet folytat, hiszen a gyakorlat *érzéki* gyakorlat. Megfordítva: amint tudati tevékenységet folytat, már gyakorlati tevékenységet folytat, hiszen az érzékelés érzéki *gyakorlat*.

Anyagi és tudati tevékenység elkülönítése tehát, mint már beszéltünk róla, az értelem hibája, amely a gyakorlatot mint pusztá gyakorlatot, mint a gyakorlat absztrakcióját feltételezi. És éppen ezen alapul a másik, a bizonyítással kapcsolatos vulgarizálás is. Nevezetesen: amikor úgy képzelik, hogy a tudomány számára végső soron elegendő, ha a gyakorlat mint *gyakorlat* szolgál alapul. Valójában erről szó sem lehet! A gyakorlat mint *gyakorlat*: ösztönös cselekvés; a tudománynak ezzel szemben az a dolga, hogy a gyakorlatot *elgondolja, elméletileg* leírja, levezesse. Csak így, szóval *csak a gyakorlat e l m é l e t e k é n t* lehet a gyakorlat bármely tudomány alkatrésze egyáltalában; mert egyes-egyedül ezen keresztül léphet elénk az elmélet tudományosan megalapozott *g y a k o r l a t a k é n t*.

5. Az utóbbi gondolat egyben a továbbhaladás alapja itt.

Kétségtelen, hogy lévén a fogalom magára reflektált fogalom s így máris valamelyik konkrét egyedire vonatkoztatott, e vonatkozást először és a legegyszerűbben mint gyakorlati vonatkozást, azaz mint gyakorlati rámutatást stb. realizálhatjuk. De ennél semmiképpen sem állhatunk meg. Végtére itt logikáról, közelebről a gondolkodó tudat fogalomalkotó tevékenységéről, általában az emberről van szó. Ennélfogva a különösség egyediségét is *gondolati-fogalmi* alakban kell tételeznünk; a magára reflektálás ekkor tételeződik gondolatilag.

Az érzéki anyag különössége azonban az előbbieket szerint azonosult a gyakorlati rámutatással magával; így van csak róla egyáltalában érzéki gyakorlatunk itt. A különösség természete ily módon ugyanaz, mint a gyakorlati tevékenység természete: *rámutatás, azaz megmutatkozás.*

Mármost az érzéki anyag e legközvetlenebb meghatározottságát, a gyakorlat e természetét *legegyszerűbben* az „ez” mutatószó, illetve fogalom megalkotásával tételezzük. Azt gondoljuk: az objektum az „ez”, azaz az *ilyen* különösségű; általa fejezzük ki, hogy a közvetlenségben élénk lépő egyedi objektumok *melyikéről* van szó; s hogy ez az objektum egyben *a minden mástól különböző.* Ugyanakkor az érzékit mint *érzékit* szintén tulajdon természete szerint ragadjuk meg, azaz közelebbi, differenciált meghatározása helyett mint a különösség *egészét* kifejező, *átfogó* meghatározást; legyen bár ez a meghatározás mégannyira is külsőséges.

Külsőséges, mert ami által az objektum egy „ez”, az látható, hallható, tapintható stb. mozzanatai összességükben; szóval aminek a szemléletében ténylegesen mutatkozik. Az „ez” azonban mindebből *semmit sem fejez ki.* Az „ez” csupán legegységibb megfogalmazása ama *koordinátáknak* (!), amelyek által a kérdéses egyedi *térben és időben* elfoglalt helyét jelöljük. „Ez”, tehát az összes lehetséges egyedi közül az, amelyik *itt és most* (az idő eme pillanatában s a térnek ezen a pontján) egyáltalában jelen van. — Minthogy egyben szemléljük is az „ez”-t, vagyis az adott egyedi objektumot, megvan a maga konkrét érzéki-szemléleti tartalma. De ez nem változtat azon, hogy ő maga, önmagában ennek a konkrét tartalomnak csupán a helyét jelöli ki a mindenségben; csupán ezen keresztül különíti el az összes többitől; csupán ezen a teljesen külsőséges és közvetett módon fejezi ki azt, ami objektíve a konkrét sokféleség.

14.

1. Tételeztük az érzéki anyag különösségét az „ez” fogalmával, s most ez számunkra a közvetlen eredmény. Az „ez” azonban átfogó meghatározás, egyáltalában: formális fogalom, s így önmagában máris az absztrakt-általános. Következésképpen elszakítható megalkotásának alapjától, attól az érzéki anyagtól és attól a gyakorlati rámutatástól, amelyre pedig eredetileg vonatkozott: absztrakcióvá alakítható. — „Ez”; ámde *abszolúte minden egy* „ez”. Az „ez” fogalma tehát, amennyiben semmiféle konkrét rámutatást nem tartalmaz, pusztában kiáltott szóvá degradálódik.

Közelebről: az „ez” mint rámutatás nyilvánvalóan legalábbis három alakban egzisztál. Az egyik a fentebb megvizsgált, amikor is a rámutatás csupán gyakorlatilag van tételezve, míg gondolati-tudati mozzanata a csak hennerejlő, az előbbi gyakorlatot mechanikusan-szükségszerűen és csupán érzéki-szem-

léleti alakjában rögzítő. Ez az egyik szélsőség. — A másik szélsőség az absztrakciónvá lefokozott „ez”. Ekkor a rámutatás ugyan gondolatilag már a tételezett. De mert gyakorlati alapjától elszakították, e gyakorlat s ezen keresztül a megfelelő érzéki-szemléleti anyag teljesen eltűnt benne; az „ez” nem vonatkozik semmire. — Valójában a gyakorlati mozzanat *alapja* volt a gondolatnak, a gyakorlati nélkül a gondolati sem lehetne. Következésképpen a gondolkodás, a logika akkor jár el helyesen, ha ebben az esetben is magára reflektált fogalommal operál. Ez mármost a harmadik alak, a tulajdonképpeni vagy konkrét totalitásában fellépő tevékenység. Mert ebben az alakjában nem csupán a rámutatás gondolati tételezése, hanem az így alkotott „ez”-nek arra a gyakorlati tevékenységre való reflektálása is, amelyről éppen szó van. Az eredmény ezáltal gyakorlati és elméleti *tételezett* egysége: a fogalom mint konkrét totalitás.

Egyszerűen szólva: az „ez” *önmagában* éppoly egyoldalú, éppoly formális fogalom, mint az absztrakt-általános fogalom volt, jóllehet ellentétes értelemben. Mindenekelőtt tehát össze kell kapcsolnunk azzal a fogalommal, amelynek reflektált különösségét fejezi ki. Esetünkben tehát az „ember” fogalmával. Mert számunkra az „ez” nem egyszerűen az égből hullott alá, hanem az eddigiekben leírt folyamat eredménye. Következésképpen nem absztrakció, hanem az „ez” olyan fogalma, amely esetünkben az „ember” és éppen az „ember” „ez”-sége.

Konkrét érzéki anyagból indultunk ki, tehát tételezhattük az „ember” fogalmát, amely ugyan absztrakt-általános fogalom, s ezért érzéki anyagát csak eltűnten tartalmazza, de a konkrét érzéki alap szerint nem lehet más fogalom, csak az „ember” fogalma. Azután továbbmentünk, s magára reflektáltuk a fogalmat, majd elgondoltuk az eredményt mint „ez”-t. De akkor számunkra e fogalom a *teljes-tökéletes konkrétsággal magára reflektált* fogalom. Ennélfogva nem egyszerűen valamiféle üres „ez”, hanem éppen ama speciális, sajátos érzéki anyag, amely egyrészt egy embernek, másrészt éppen ennek az embernek érzéki anyaga, érzéki képe. Azt gondoljuk, hogy „ez”. De ezt a gondolatot egy teljes-tökéletesen konkrét összefüggésben tételeztük. Nem akármilyen kapcsolatban, hanem az egyedi *emberek* valamelyikére reflektáltan. Ezért az „ez” számunkra máris magában rejtí ama viszonyt, amelyben éppen az „ember” és éppen az emberi „ez” objektív összetartó ereje jut kifejezésre; az „ez” nem egyszerűen az „ez” általában, hanem éppen „ez”: egy „ember”, és „*éppen ez*” az ember.

2. A magára reflektáltságában megragadott objektum először meghatározott tartalommal, belső természettel, szóval *általánossággal* rendelkező objektumnak bizonyult. A továbbiakban azonban ugyanez az objektum meghatározott *különösségű* objektumként lépett elénk. Az objektum tehát objektíve a különös és az általános egysége, viszonya; a két ellentétes oldal egymásra való vonatkozása, kölcsönhatása: *egyedi* objektum. A továbbhaladás ennélfogva ennek az egységnek a tételezése — esetünkben a magára reflektált „ez”, szóval a konkrét „ez” és az „ember” fogalmának az „összeadása”, összekapcsolása kell hogy legyen. Többé nem azt gondoljuk tehát: „ember”; azt sem, hogy „ez”. Hanem azt gondoljuk: „Ez az ember”; s egyben magára reflektáljuk: „Ez az ember”. — Az eredmény ily módon a konkrét egyedit kifejező, következtésképpen az *egyedi fogalom*.

3. A fogalom mint konkrét totalitás

15.

1. Az absztrakt-általános fogalommal a tartalmat tételezzük, tulajdon negativitása szerint. De mert e tulajdon negativitás egyben a külső forma negatív lenyomata rajta, azért a továbbhaladás az átmenés a külső formára, az objektum különösségére. Ezt azonban ugyancsak absztrakt-általános fogalma szerint tételezzük, vagyis amire voltaképpen átmegyünk, az megint csak egy tulajdon negativitás, habár most a külső forma tulajdon negativitása. Tehát a tartalom negatív lenyomata rajta. Ennyiben egyfelől az *ellentétesbe* mentünk át, amennyiben az absztrakt-általános fogalom a *tartalom*, az „ez” fogalma viszont a *forma* tulajdon negativitása; a tartalomból tehát a formába mentünk át. Egészében azonban megmaradtunk *ugyanazon* a szférán belül, ti. *a forma és a tartalom közös határában: az ellentmondás immár két tisztán negatív mozzanattól összetett nullapontjában.*

Másszóval: amikor az érzéki anyagot az „ez” által elgondoljuk, akkor épphogy az egyedi objektum különösségének és általánosságának, illetve ezek tulajdon negativitásainak az *egységét, viszonyát* tételezzük, bár a forma oldaláról. Ennélfogva a konkrét „ez” fogalmának a megalkotása szükségszerűen feltételezi ennek a fogalomnak a tartalom fogalmával való összekapcsolását, illetve megfordítva: az „ez” méginkább „Ez az általános”.

Következésképpen fogalmunk — esetünkben az „Ez az ember” — az egyedi objektumot fejezi ki, *egyedi fogalom*. Még inkább azonban a *valóságos, bár kezdeti fogalom egyáltalában*, amennyiben a fogalom most nem egyszerűen tiszta negativitás, hanem *a mozzanatainak totalitásaként tételezett tiszta negativitás*. A fogalom ezáltal most először a *teljes*. (Persze: *először!*)

2. Az ítéles objektumáról alkotott teljes fogalom ennyiben *két* fogalom egységként egy fogalom. De *egy* fogalom; az általános és a különös most akként vannak, ami *egységük, viszonyuk*. Következésképpen nem pusztán egymás melletti valamik, hanem *vonatkoznak egymásra, meghatározzák egymást*. Pl. éppen „Ez az ember”; tehát az „ez”, de ahogyan az *ember* lehet egyáltalában „ez”, és „ember”, de nem az ember a maga pusztán általánossága szerint, hanem ahogyan éppen „ez” az ember egyáltalában „ember” lehet. Röviden: az általános fogalom, de az egyedire alkalmazva, konkretizálva.

Az általános és a különös viszonya azonban nem relativizálható. Az általános a tulajdonképpeni *fogalom*, amennyiben az objektum tartalmát, általános belső természetét fejezi ki. Vele szemben az „ez” fogalma inkább csak mozzanatot az általánoson mint tartalom: a fogalom mint tartalom *forma-meghatározása*. — Vagy egyszerűen: az általános mint a *tartalom*, az „ez” viszont mint e tartalom *külső formája* lép elénk.

Minthogy az egyediség formameghatározás, s az objektumnak más formái is lehetnek, továbbá mert az objektum igazi természetét az általános fogalom fejezi ki, tartalom és forma egységében a hangsúly nyilvánvalóan a tartalomra esik. Ez az, ami eldönti, miféle objektum van éppen előttünk; a formameghatározások változásában tehát csak az adott tartalom változásairól, s nem magáról a szigorú értelemben vett tartalomról van szó. Mindamellet a fogalom most mégsem annak kifejeződése, hogy „Ez az ember”, hanem annak, hogy „Ez az ember”; a fogalom nem egyszerűen egyedi fogalommá lett, hanem azért lett ilyené, mert *magának az objektív egyediségnek* a kifejezője.

A fogalom az általános; ez igazi természete, lényege, amelynek révén az egyediség és a különösség fölé emelkedik. De a kezdeti általánosság az absztrakt. Amennyiben tehát ez az üres általánosság a mondott úton egyediséggé konkretizálódik, nem az általános degradálásáról, hanem ellenkezőleg: *magasabb szintre való emeléséről* van szó. Mert az egyedi fogalom a konkrétumot, a gyakorlatot is magában foglalja, s így *az egyáltalában továbbfejleszthető* fogalom; bizonyos értelemben az egyáltalában elérhető végcél.

Az egyediség tehát mint a fogalom alakításának, fejlesztésének *szükségszerű* lépcsőfoka jelenik meg. Az egyediség azonban nem valamiféle pusztán terjedelmi jellegű egyediség. Igaz, az „ez”-ben terjedelem is rejlik, amennyiben az egyedi mindenestre mennyiségének minősége szerint a sok mint *egy*. De az „ez” ennek ellenére itt elsősorban mint minőségi meghatározás, azaz mint a *minőség* külsőséges meghatározása van. „Ez az ember”, mondjuk, szóval az objektum, de mint *éppen ilyen és ilyen* konkrét érzéki anyaggal rendelkező egyediség; „Ez az ember”, de általa az objektumnak nem a terjedelmére, hanem ama minőségére, minőségi meghatározására mutatunk rá, amelynek a következtében *bizonyos* objektum, egy *éppen „ez”*.²⁰ — Az „Ez az ember” fogalma az „ez” révén magában hordja annak lehetőségét, hogy terjedelem kifejezésének tekintsék és ennek megfelelően menjenek tovább belőle. De a dialektikus logikában mindenekelőtt *azokat az individuális vonásokat foglalja magában, azokra az individuális sajátosságokra mutat rá, amelyek következtében a különben tartalommal, általános belső természettel rendelkező objektum éppen ilyen különösségű objektum.*

16.

Mindezek alapján módunkban áll a fogalomalkotás *alaptendenciáját* tisztázni.

a) A feladat az objektum elgondolása, itt szükségszerűen fogalmi alakban. — A kiindulópont mármost az érzéki közvetlenség, az érzéki gyakorlat, az érzéki anyag. De mert a gondolkodás éppen az a képesség, hogy rögtön és azonnal az érzéki anyag tartalmát, általános belső természetét tételezze, azért az első eredmény az objektum absztrakt-általános fogalmának a megalkotása.

b) De a fogalom ezáltal el is válik alapjától, aminek a következtében az érzéki anyag csak eltűnten van jelen benne. A fogalmat ezért vissza kell vinnünk a közvetlenségbe, a létező egyedi objektumok valamelyikére, miáltal magára reflektálódik, felvéve magába az egyedi objektumra, a megfelelő érzéki anyagra való vonatkozást. A fogalom így specifikus különösséggel, benne-rejlő, illetve az „ez” formájában elgondolt érzéki anyaggal rendelkezik; megmutatkozik, hogy kezdettől fogva *tartalmas* forma.

c) Az előrehaladásért azonban súlyos árat fizettünk: fel kellett adnunk a kezdetben nyomban a legmagasabb szinten megalkotott eredményt, az általánost, ennek minden velejáró erényével. Az így megragadott objektum ezáltal a pusztán csak érzéki, a pusztán csak közvetlen stb., tehát valami *alapvetően fogyatékos*. Ezért a különöst egyesítenünk kell általánosságával. Így ugyan az

²⁰ „Mindkét környezetben megtalálom a jellemek Öntől megszokott éles egyénisítését is; minden ember típus, egyszersmind azonban meghatározott egyén is, egy 'ez', mint az öreg Hegel mondja, s ennek így is kell lennie.” — *F. Engels levele M. Kautskynak*, 1885. nov. 26.; Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Bp. 1963. 468. o.

egyediség kifejezésévé válik, aminek szintén megvannak a maga fogyatékos-ságai. De mint egyedi fogalom olyan különösséget fejez ki, amelyben *az általánost s vele ennek minden erényét újra tételezzük.*

Vagyis különös és általános egységének a tételezését nem szabad mecha-nikusan értelmezni. — Kezdetben rögtön és azonnal a végeredmény állt ren-delkezésünkre: az objektum tartalmának, általános belső természetének a *fogalma*. De azután visszaestünk a kiindulópontba, az érzéki-szemléleti anyag-hoz, s így akarva, nem akarva lé kellett mondanunk az előbbieken elért vég-eredményről; a gondolati az *érzéki* gondolata volt. Magyarán szólva: szükség-szerűen átestünk az ellentétes szélsőségbe. Mert adva van számunkra a konkrét-különös objektum; de a gondolati helyett a csak érzéki; az elméleti helyett a csak gyakorlati; a tudati helyett a csak anyagi. A továbbhaladás ezért ennek a fogyatékos-ságnak a kiküszöbölése, azon az egyszerű módon, ahogyan az a tárgyalt összefüggésben önként adódott. Vagyis az érzékinek, a gyakorlatinak, az anyaginak *nem kiküszöbölése* a gondolatiból, az elméletiből, a tudatiból, ha-nem *elgondolásának a felvétele* ebbe; különös és általános *szembeállítás*a helyett dialektikus *egységük* tételezése.

A konkrét tartalom elgondolása az absztrakt-általános fogalommal össze-függésben ily módon a maga módján kiküszöböli a közben fellépett fogyatékos-ságot. Ahogyan ugyanis a közvetlenségbe való visszaesés a lemondás volt a leg-fejlettebb szintről, úgy most az egyedi fogalom éppen ellenkezőleg: *a legfejlettebb szint*, jóllehet kezdeti alakjában csupán. A fogalom ti. mint a különös és az általános dialektikus egysége, kölcsönhatása lép elénk; mint *olyan individuáli-san konkrét, amelyben a tartalom a maga teljességében, mindenoldalúságában, konkrétságában bennerejlík.*

Igaz, a tartalom itt még csak a kezdeti, ennyiben a legüresebb, a legsze-gényebb, a legszínvonalatlanabb. Összekapcsolása az üres fogalommal tehát a legabsztraktabb: az érzéki konkrétság tételezése rajta. Viszont amennyiben a tartalom, amelyről szó van, valami egészen magasrendű objektum kifejeződé-se, úgy az általános és a különös összekapcsolásának a *konkretizáló* és a kezde-tihez képest magasabb színvonalú természete rögtön szemünkbe tűnik. Példa-képpen vegyük magát a dialektikus módszert, amelyet a klasszikus német ide-alista filozófia, mindenekelőtt Hegel dolgozott ki.

Hegel először fejtette ki a dialektikus módszert rendszeres formában, teljességként. A hegeli dialektikus módszer azonban — mint Marx megállapí-totta — „minden dialektika alapformája”,²¹ vagyis *A logika tudománya* c. mű-vében Hegel a dialektika *absztrakt-általános* elméletét alkotta csupán meg. Ezért, úgyszintén Marx teljesen jogos megállapítása szerint, Hegel a tevékeny-séget, a munkát csak mint „szellemit”, azaz ebben az értelemben is csak mint „absztraktat” ismerte és írta le;²² ami különben egyik legfőbb objektív ismeret-elméleti oka annak, hogy a hegeli dialektika, általában a dialektika a maga első kidolgozásában idealista dialektika kellett hogy legyen.

A filozófiának ezt a mind elméletében, mind módszerében absztrakt-általá-nos formáját magára, azaz igazi alapjára először Feuerbach reflektálta. Ennek első következménye volt annak kimutatása, hogy a hegeli „abszolút tudat”,

²¹ K. Marx levele L. Kugelmannhoz, 1868. márc. 6. — Marx—Engels: *Válogatott levelek*. Bp. 1950. 231. o.

²² Vö. Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. 105. o.

„abszolút gondolkodás” stb., szóval „isten” igazi alapja az *ember*.²³ Vagyis az idealizmus abszolútumáról kimutatták, hogy a benne levő racionális tartalom, az *ember* tudata és logikája csak ettől az objektív anyagi alaptól elszakítva misztifikálható valamiféle abszolút tudattá és logikává. Egyúttal a magára reflektált hegeli filozófiáról — éppen a reflektálás által — kiderült, hogy eltűnt benne jelenlevő tartalma szerint *materializmus*; a filozófia tehát materialista filozófiává alakult át. — Csakhogy emlékezzünk rá: az alaphoz való visszatérést úgy jellemeztük, mint amely a legmagasabb szint feladása, a visszaesés a korábbi, a legfejletlenebb szinthez stb. stb. Vagyis amikor Feuerbach az ún. valóságos emberhez való visszatérés során az idealizmust — beleértve a dialektikus módszert — a maga egészében elvetve a mechanikus materializmus álláspontjára helyezkedett, ez a visszaesés a visszatérés *szükségszerű* velejárója volt.

Az így megragadott alap éppen ezért az *ellenkező véglet*, amely ugyanakkor a különösség, azaz a konkrétum, de csak *mint olyan*. Más szóval az is szükségszerű volt, hogy Feuerbach számára az ember, akihez visszatér, nem a valóságos hús-vér ember, nem a valóban konkrét ember, hanem csupán az „ember mint olyan”.²⁴ Ezért Marxra hárult az történelmi tett, hogy a reflektálást *végigvigye*, s a még mindig absztrakt „ember”-t valóban mint konkrét egyedit tételezze. Ez azonban éppen a Feuerbach által elvetett legmagasabb szintű eredmény, azaz a Hegel által kidolgozott „legáltalánosabb formájú” dialektika visszavitele volt az immár materialista alapra; jóllehet az egyedire korlátozva. Mert a feuerbach-i absztrakt ember a dialektikus módszer alapján tételezve nyomban mozgásában, fejlődésében stb., azaz *konkrét társadalmi-történelmi* emberként lép elénk. Nem „az” ember többé, hanem „Ez az ember”, szóval az ebben a korban éltő, ilyen és ilyen társadalmi, gazdasági, történelmi, tudományos stb. feltételek között készen talált objektum, a maga teljében konkrét természetét szerint.

A filozófia útja Hegeltől Marxig tehát megfelel a fogalom alakulása itt leírt útjának. Ez az út ugyan a „legegyszerűbb” elemmel — a kezdeti fogalommal — összefüggésben mutatja ki azt, aminek láthatóan a legbonyolultabb, a legmagasabb színvonalú eredménnyel összefüggésben is végbe kell mennie, elemi alakja azonban nem változtat azon, hogy a *fogalom itt ábrázolt mozgása egy szükségszerű és általános érvényű dialektika tükröződése az emberi tudatban*.

Utóbbi tételünk megütözést kelthet. S annyiban jogosan, hogy az a néhány eset, amellyel a fogalom dialektikáját tanulmányunkban példáztuk, semmiképpen sem *teljes* alap egy ilyen általánosítás elvégzésére. Persze, ha valaki utánagondol, könnyen észreveszi: ez a dialektika valóban számtalan összefüggésben jelentkezik napjainkban. Mert pl. annak problémája, hogy a szocializmus általános törvényszerűségei és különös feltételei miféle viszonyban

²³ „Az isteni öntudat nem más, mint az (emberi) tudatnak mint abszolút vagy isteni lényegiségnek a tudata.” — Vagy másképpen: „Isten mint világonkívüli lény . . . semmi más, mint az embernek . . . lényege, amelyet valósággá tettek, s amelyet úgy tekintenek, mint tárgyi lényt . . .” — L. Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Bp. 1961. 105–106. o.

²⁴ „Ugyanaz a Feuerbach, aki minden oldalon érzékiséget, a konkrétba, a valóságba való elmerülést hirdet, keresztül-kasul elvonttá lesz, mihelyt a pusztán nemi érintkezésnél tágabb emberi érintkezésről kezd beszélni.” és másutt: Feuerbach: „formájában realista, az emberből indul ki, de arról a világról, amelyben ez az ember él, egyetlen szó sem esik, és így ez az ember mindig ugyanaz az elvont ember marad, amelyik a vallásfilozófiában szerepelt.” — F. Engels: *Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása*. Marx–Engels: *Vál. Műv.* II. köt. 344–345. o.

legyenek egymással, amint ezt a kérdést az 1956-os magyarországi vagy az 1968-as csehszlovákiai események felvetették, ugyanez a dialektika. Ugyanígy annak kérdése: mennyiben tipikus vagy nem-tipikus a szocializmus szovjetunióbeli építése. Vagy egy „új gazdasági mechanizmus”, illetve az ezzel összefüggő kérdések stb. stb. Hogy mindezeket a problémákat itt mégsem tárgyaljuk részletesen, jóllehet ez sokak számára meggyőzőbb lenne talán, mint ugyanennek a dialektikának a fogalommal kapcsolatos „elvont” fejtegetése, annak az az oka, hogy mindegyik probléma önálló feldolgozást követel, amire itt nincs módunk.

17.

A fogalomalkotás folyamatáról, a fogalomról mondtak természetesen nem mérítik ki tárgyukat; még azt sem, amit egyébként mi magunk mondani tudnánk róla. De már a kiindulópontban jeleztük: munkánk nem a fogalom teljes dialektikus logikai elmélete, hanem a dialektikus logika problematikájának mintegy a gyökerében való megragadása, megoldása. És ez is csupán eszköz volt annak ábrázolására és bizonyítására, hogy szemben a formális logika más vonatkozásban különben rendkívül jelentős és eredményes absztraktségével, egyedül a dialektikus logika írja le a logikai struktúrát úgy, amint objektíve valóban van: mint konkrét totalitást.

Ha azután valaki elgondolkozik azon, hogy az ítélet, a következtetés stb. ugyancsak magára reflektálható, sőt reflektálandó, s hogy ez — miként a fogalom esetében — milyen nagy mértékben át fogja alakítani az ítéletről, a következtetésről stb., általában a logika egészéről alkotott eddigi ismereteinket, úgy megérti az itt feltártak igazi jelentőségét.

К ДИАЛЕКТИКЕ ПОНЯТИЯ

Л. Эрдеи

1. Формирование понятия всегда происходит на основе найденного готовым чувственного материала объекта. Сама деятельность создания понятия — отвлечение от этого чувственного материала, фиксирование *содержания, внутренней природы* объекта, обобщение. Результат — *формальное, или абстрактнообщее* понятие; понятие, которым оперирует формальная логика и которое рассудок мнит понятием *в целом*, тогда как оно представляет собой лишь непосредственно положенную его сторону.

2. Абстрактно-общее понятие деградируется таким образом в *абстракцию*, тогда как оно вовсе не является ею, включая в себя как *исчезнувший* чувственный материал. Поэтому для преодоления этой односторонности понятия необходимо идти дальше: понятие необходимо *рефлектировать* к самому себе, то есть к чувственному материалу, служащему основой его создания. Понятие тем самым относится к отдельности объекта. Оно наполняется чувственным материалом, т. е. отражает объект как конкретное «это». Следовательно, представление о том, что понятие это чистая абстракция, становится окончательно неприемлемым. *Понятие — диалектическое единство, тождество двух материалов с противоречивой природой, чувственного и мыслительного; оно само и копия самого себя.*

3. Соотношение чувственного и мыслительного однако пока только скрыто в нем. Третий этап деятельности формирования понятия таким образом полагание этого *отношения*. Результат — понятие, выступающее перед нами в своей *конкретной тотальности*; понятие, *полностью* содержащее в себе объект, хотя и в простейшей форме. *Только теперь, только таким образом* понятие полно; *только* мысля его *таким образом* мы воспринимаем его так, как оно поистине существует в нашей голове, в действительности. Следовательно, в противоположность формальной логике, которая на место понятия

ставит лишь непосредственно положенную его сторону, в логических исследованиях мы также должны брать за основу *действительное понятие*, в котором формальная абстракция лишь *пограничный случай*, лишь *момент*.

Факт рефлексирования к самому себе первым увидел Кант; *основывая свою мысль на различении формального и действительного понятия, он установил факт существования новой логики, диалектической логики и необходимость ее разработки*. Основой его воззрения было в конечном счете революционно новое представление о природе человеческого труда, которое даже в идеалистическом формулировании взорвало всю прежнюю философию. Это открытие, разработанное при посредстве Фихте, Шеллинга и в особенности Гегеля, и использованное соответственно своему рациональному содержанию Марксом, Энгельском, Лениным и позднее представителями марксистско-ленинской философии, было однако изгнано из буржуазной философии в процессе «разрушения разума»; и главным образом вследствие губительного влияния догматизма такова же стала его судьба и в марксистско-ленинской философии. *Но только тот метод, ту логику можно назвать действительно диалектической, которая оперирует рефлексированными к себе, то есть действительными понятиями*. Поэтому главная задача состоит в том, чтобы вновь вскрыть действительную природу человеческого труда, его ценностей, и через посредство этого поставить в по-новому осмысленный центр сам диалектический метод.

ON THE DIALECTICS OF THE CONCEPT

L. Erdei

1. The construction of the concept takes always place on basis of the sensory material found as a finished product of the object. The concept-building activity itself is an abstraction from this sensory material, that is the apprehension, generalization of the contents and inherent nature of the object. The result is the formal or abstractly general concept; that concept with which the formal logic operates and which is considered by the intellect as the whole of the concept, although it is only a directly supposed side of the same.

2. So is the abstractly general concept degraded to an abstraction, although it is not that, because it conceals the sensory material as a vanished one. Therefore we must go further in order to put an end to this one-sidedness of the concept: we have to reflect the concept on the sensory material itself which formed the basis of its construction. The concept refers therewith to the singularity of the object. It was saturated by sensory material, that is it reflects the object as a concrete "this". Consequently the idea according to which the concept would be a mere abstraction is fully untenable. The concept is the dialectical unity, identity of two materials of contradicting nature: of the sensory and of the intellectual; it is both itself and the counterpart of itself.

3. The relation of the sensory and of the intellectual is still that which is only inherent. The third phase of the concept-building activity is therefore the supposition of this relation. The result is the concept arising in its concrete totality; that concept which contains the object in the simplest form, yet in its totality. The concept is only now, only so complete; we apprehend it only that way as it exists in our brain and in the reality. In contrast to the formal logic which substitutes the concept by its directly supposed side only, we have to consider also in the researches in logic the real concept, in which real concept the formal abstraction is but a boundary case, a passage.

Kant was the first to discover the fact of self-reflection; on the basis of the distinction between formal and real concept did he establish the existence of dialectical logic and the necessity of its elaboration. The basis of his way of thought was, in last analysis, a revolutionary new idea about the nature of human work which exploded, even in its idealistic composition, the whole philosophy developed till then. This discovery, elaborated by Fichte, Schelling, and especially by Hegel, and applied according to its rationalistic contents by Marx, Engels, Lenin and later Marxist—Leninist authors, had been, however, eventually exiled from the bourgeois philosophy in the course of the "dethronement of the mind". The same sort was reserved to it, as a devastating effect of dogmatism, in Marxist—Leninist philosophy. Yet only that method, that logic can be called dialectical which operates in self-reflected, that is in real concepts. In consequence, the chief task is the new disclosure of this real nature of human work, and through its values the renewed focussing on the dialectical method.

Tudományos szocializmus vagy „humanista szocializmus”

RIPP GÉZA

I.

A burzsoá ideológia a korunkban végbemenő objektív folyamatokat szükségképpen a maga társadalmi funkciójának megfelelően értelmezi. Ennek következménye az a sajátos ellentmondás, hogy amíg a jelenkor társadalmi *valóságát* az imperializmus és a demokrácia közti ellentét fokozódása jellemzi, addig a mai burzsoá *ideológia* egyik legfőbb feladatának azt tekinti, hogy a szocializmus és a demokrácia összeférhetetlenségét próbálja bizonyítani.

A burzsoá ideológiában egyáltalán nem új irányzat az, amely a szabadság és a demokrácia — burzsoá módon értelmezett, de általános érvényűnek feltüntetett — elveit állítja szembe a szocializmussal, de ez az irányzat néhány fontos új vonással is rendelkezik. Ezek közül kettőt érdemes itt külön kiemelni, amelyek közül az első a fejlett kapitalista országok társadalmi-gazdasági viszonyaiban végbement változásokat tükrözi vissza, a másik pedig a szocializmus elleni eszmei harc új feltételeivel és szükségleteivel függ össze.

Az állami monopolkapitalizmus rendszerének az uralkodóvá válása a fejlett kapitalista országokban olyan változásokkal járt, amelyek elkerülhetetlenné tették a szabadság és a demokrácia elveinek az átértékelését. Ezek az elvek korábban a burzsoá ideológiában olyan tételekkel kapcsolódtak össze elválaszthatatlanul, amelyek a mai kapitalizmus objektív adottságaival nem férnek meg. Ezek a tételek — tömören összefoglalva — azt hirdették, hogy csak a magánérdekek szabad érvényesülése biztosíthatja a társadalmi harmóniát; hogy a legjobb kormányzás a legkevesebb kormányzás és mindenfajta állami beavatkozás a szolgaság kezdete; hogy a „laissez-faire”, a „perfect competition” a racionális emberi tevékenység elengedhetetlen feltétele stb.

Mivel a változás szükségessége a gazdasági viszonyokban gyökerezett, ezért nem véletlen, hogy a szabadság és demokrácia elveinek az átértékelése a burzsoá politikai gazdaságtanban kezdődött és mindenekelőtt a gazdasági liberalizmus néhány alaptétele ellen irányult. Ez az általában a „keynesi forradalom” elnevezéssel jelölt fordulat nemcsak a fejlett tőkés országok gazdaságpolitikájában idézett elő lényegbevágó változásokat, hanem döntő befolyást gyakorolt a modern burzsoá ideológia egészére is. Keynes határozottan szembefordult a gazdasági liberalizmus addig jóformán ellenvetés nélkül elfogadott alapelvével, amely szerint a kapitalizmusban a gazdasági erők automatizmusának közvetlen eredményeként szükségszerűen megvalósul az összhang az egyéni és a társadalmi érdek között, és ez az automatizmus biztosítja a tőkés gazdaság lényegében harmonikus működését. „A világot *nem* kormányozzák úgy felülről” — írta —, „hogy az egyéni és a társadalmi érdek mindig egybeessenek. *Nem* irányítják úgy itt lenn, hogy a gyakorlatban egybeessenek. *Nincs* tökéletes következtetés a 'Közgazdaságtan Alapelvei'-ből, hogy a fel-

világosított magánérdek mindig a közérdeknek megfelelően működjék. Nem igaz az sem, hogy a magánérdek általában felvilágosított: az egyének nagyon gyakran elszigetelten cselekszenek, hogy saját céljaikat segítsék, és túlságosan tudatlanok, vagy túlságosan gyengék, hogy el is ériék őket.”¹

Ez az irányváltás érthetően kihívta mindazok ellenállását, akik a gazdasági liberalizmus támadás alá vett tételeit úgy tekintették, mint a szabadság és a demokrácia egész burzsoá eszmerendszerének a nélkülözhetetlen tartóoszlopait. De ez az ellenállás mára már lényegében megtört, és az irányváltozás befejeződött. A végbement változásokat jól jelzi az egyik legismertebb amerikai közgazdász, J. K. Galbraith *Az új ipari állam* c. 1967-ben megjelent könyve, amely minden kertelés nélkül és jó adag cinizmussal kijelenti: a gazdasági liberalizmus elvei ugyan némely ideológiai és propaganda funkció betöltésére ma is fölhasználhatók, de tudni kell, hogy ezeknek az elveknek már semmi alapjuk sincs a tőkés gazdaság valóságában. A gazdasági tevékenység központjában nem a szuverén fogyasztó áll, akinek preferenciái a szabad piaci ármechanizmus közvetítésével meghatározzák a termelés szerkezetét, hanem a nagy monopolvállalatoknak — az állam gazdasági tevékenységét is magában foglaló és meghatározó-szervezete az, amely uralja a piacot és eldönti, hogy a fogyasztó mit és milyen áron vásároljon. Bármennyire egyoldalú és torzító is Galbraithnek az az állásfoglalása, amely a piac, a konkurrencia megváltozott formáiból ezek megszüntetésére, valamint a kapitalista és a szocialista gazdaság működésének a lényegbeli azonosságára következtet, mégis jól jelzi a burzsoá ideológiában végbement átalakulást.

A szabadság és demokrácia elveinek ez az elvásztása a gazdasági liberalizmus régi tételeitől egyben elősegítette azt is, hogy a burzsoá ideológia új pozíciókat foglaljon el a szocialista országok elleni eszmei küzdelemben. Az elmúlt évtized folyamán a vezető polgári politikusok és ideológusok előtt nyilvánvalóvá vált, hogy minden olyan propaganda tevékenység hatástalan, amely a szabadság és demokrácia általuk reklámozott elveinek az elfogadását a szocialista országokban fennálló társadalmi rendszer nyílt felszámolásával köti össze. Amint J. Lukaszewski a vezető amerikai külpolitikai folyóiratban leszögezte: „Az a hozzájárulás, amelyet a Nyugat Közép-Európa kívánatos fejlődéséhez tehet, az volna, hogy ismétlődően és tartózkodás nélkül kinyilvánítsa: nincs szándékában, hogy aláássa a közép-európai országok gazdaságának és társadalmának szocialista alapját.”² Majd magyarázatként hozzáfűzte: „A Nyugatnak mindenekelőtt e terület népeire való tekintettel kell elfogadnia a szocializmust Közép-Európában. A jelenlegi rendszerek elleni hazai ellenzék túlnyomó része nem a kapitalizmus helyreállításának vágyából jön létre, hanem a szabadságra és a jólétre való vágyból a szocializmuson belül.”³

Az ezen a helyzetmegítélésen alapuló stratégiai koncepció meglehetősen ellentmondásos feladatot állít a burzsoá ideológia elé: egyrészt a szabadság és a demokrácia általa képviselt eszméinek az összeegyeztethetlenségét kell hirdetni a *ténylegesen létező* szocializmussal szemben; másrészt viszont azt kellene elhítenie, hogy ezeknek az eszméknek a valóráváltása, elvontan nézve, összefér egy *potenciális* szocializmussal, amely a szocialista gazdasági alapnak és a burzsoá demokrácia politikai rendszerének valamiféle különös keveréke volna.

¹ J. M. Keynes: *The End of Laissez-faire*. London 1927, 40–41 o.

² *Foreign Affairs* 1968. jan. 386. o.

³ *Uo.*, 387. o.

Ez a koncepció a tulajdonképpeni lényege annak, amit az imperializmus fellazítási taktikájának, a „csendes ellenforradalom” ideológiai előkészítésének szoktunk nevezni. Ez a felfogás a kapitalizmus és a szocializmus közti nyílt választást úgy próbálja megkerülni, hogy a társadalmi rendszerek közti választás helyett a politikai rendszerek közti választásról beszél — a kommunista párt vezető szerepe, a proletárdiktatúra rendszere helyett a „politikai pluralizmus” bevezetését javasolja. Vagy, az újabban divatossa lett kifejezést alkalmazva: a szocializmus lenini „modellje” helyett a „demokratikus” vagy „humanista” szocializmus „modelljét” propagálja. Ennek az irányzatnak az egyik legismertebb képviselője, Zbigniew Brzezinski azt a stratégiát javasolta az Egyesült Államok vezetőinek, amely „lehetővé tenne olyan politikai lépéseket, amelyek arra irányulnának, hogy a revizionista kommunizmust fokozatosan a nyugati világhoz vonzanák.”⁴ Szerinte: „A változás kívánatosabb formája a kelet-európai országok belső liberalizálódásával kezdődne . . . Kelet-Európát történelmi kötelek fűzik a Nyugathoz, és mivel létfeltételei már a kommunista hatalomátvétel előtt fejlettebbek voltak, kétségtelenül gyorsabban valósíthatja meg a változást, mint Oroszország. Különösen áll ez Csehszlovákiára, és kisebb mértékben Magyarországra és Lengyelországra is.”⁵ De ahhoz, hogy a liberalizációs folyamat igazán hatásos legyen, ki kellene terjednie a szocializmus fő erejét jelentő Szovjetunióra is. „Kelet-Európa a transzmissziós szíj szerepét tölthetné be, amelynek segítségével a szovjet társadalom egyre szélesebb körei, s ezen belül különösen az értelmiség, elérhetővé válnának.”⁶

A szocialista országok belső „liberalizációjának” ez a burzsoá politikusok és ideológusok által kidolgozott programja a nemzetközi kapcsolatokban a szocialista országok egymás közti — és különösen a Szovjetunióhoz fűződő — gazdasági és politikai kapcsolatainak lazítását, valamint a fejlett imperialista hatalmakkal szembeni gazdasági és politikai függőség fokozatos kifejelesztését tűzi ki célul. Amint Brzezinski megjegyezte: „A kelet-európai országokat bátorítani kell, hogy lépésről lépésre, először távolról és közvetve, majd mind szorosabban és közvetlenül társuljanak a Közös Piachoz.”⁷ És mindezt kiegészíti a koegzisztencia elvének az ideológiára való kiterjesztése, ami — egyebek közt — arra irányul, hogy az imperialista hatalmak befolyást gyakorolhassanak a szocialista országokban végbemenő ideológiai-politikai és kulturális folyamatokra, valamint ezek megítélésére és minősítésére. Az ideológiai befolyás különösen fontos célpontja a marxizmus pluralizálása, az eltérő irányzatok jogosultságának elismertetése a marxizmuson belül, hiszen ennek a tendenciának az érvényesülése lehetővé tenné, hogy a burzsoá ideológia különböző formái marxista mezben jelenhessenek meg és ezzel relativizálódjék a marxizmus—leninizmus és a burzsoá ideológia különféle áramlatai közti különbség. Éppen ezért az ideológiai koegzisztencia számos képviselője azt hirdeti, hogy ők nem általában a marxizmussal, hanem csak „a marxizmus lenini interpretációjával” állnak szemben. Nem véletlen, hogy amikor 1968 júniusában — nem téve tanúságot túl nagy bölcsességről — Brzezinski Prágába sietett, s előadást tartott, ennek alaptételét így fogalmazta meg: a leninizmus

⁴ *Uo.*, 1963. ápr. 520. o.

⁵ Z. Brzezinski: *Alternative zur Teilung*. Köln — Nyugat-Berlin 1966. 170. o.

⁶ *Foreign Affairs* 1963. ápr. 522. o.

⁷ *Uo.*, 1964. ápr. 444. o.

nem alkalmazható a modern ipari társadalom viszonyai között. Brzezinski néhány hónappal előbbi cikke szerint „nem ésszerűtlen azt várni, hogy az elkövetkező évtizedben valószínűleg a marxizmus—leninizmus harciasabb vonatkozásainak az erőzőjét láthatjuk majd”.⁸

A fellazítási taktika egyik vezető teoretikusa, George Kennan, az imperialista ideológia befolyásának legfontosabb célpontjaként a szocialista országok értelmiségét és ifjúságát jelölte meg, és a „liberalizációs folyamat” eredményessége fő feltételének tekintette, hogy a burzsoá ideológia hatása kiterjedjen a pártban levő értelmiségiekre, s különösen azokra, akik a társadalomtudományok és a kultúra területén dolgoznak. Ehhez viszont olyan formát kell öltenie, mintha nem általában a szocializmus, hanem csak ennek meghatározott formája, mintha nem általában a marxizmus, hanem csak ennek meghatározott értelmezése ellen irányulna. Ez a törekvés abban a burzsoá-reformista ideológusok által megkonstruált és a különféle revizionista irányzatok által átfogalmazott és közvetített hamis alternatívában öltött formát, amely a ténylegesen létező szocializmust egyfajta „demokratikus szocializmussal”, a marxizmus—leninizmust pedig egy állítólag újonnan fölfedezett „humanista marxizmussal” állítja szembe.

II.

Ismeretes, hogy a „demokratikus szocializmus” koncepcióját mint a szocializmus felépítése lenini módszerének állítólagos alternatíváját a szociáldemokrata reformizmus dolgozta ki. De a mai helyzet egyik sajátossága, hogy a jelenkori szociáldemokrácia nagyon kevésbé alkalmas arra, hogy a „demokratikus szocializmus” eszméjét közvetlenül közvetítse a szocialista országokba. Ennek egyik legfontosabb oka az, hogy az elmúlt fél évszázad során a gyakorlatban bebizonyosodott: a „demokratikus szocializmus” nem valamilyen harmadik út a kapitalizmus és a szocializmus lenini útja között, hanem a szociáldemokrácia kapitalizmusba való beépülésének a programja. A „demokratikus szocializmus” végeredményben a szociális reformok meglehetősen szerény programjává változott, amely teljesen alkalmazkodott a burzsoá demokrácia rendszeréhez és a tőkés tulajdonviszonyok fennmaradásához.

A „demokratikus szocializmus” közvetlen szociáldemokrata értelmezése elégtelenségének a másik oka abban keresendő, hogy ez az irányzat az elmúlt évek során nyíltan antimarxista jelleget öltött. Míg a két világháború között jó néhány szociáldemokrata párt a „demokratikus szocializmus” programját mint marxista, de antileninista programot tüntette fel, vagyis a marxizmussal való tényleges szakítását a marxista terminológiához való ragaszkodással kísérte meg leplezni, addig a második világháború után, különösen az ötvenes évek folyamán, valamennyi európai szociáldemokrata párt elvetette még azokat a formális kapcsolatokat is, amelyek őket korábban a marxizmushoz fűzték. Amint a francia P. Bonnel megállapította: „El kell ismerni, hogy a marxizmusra való hivatkozás a szocialista pártban már sok évtizede nem egyéb, mint néhány leegyszerűsített jelszó, bizonyos számú marxista tézis, amelyeket elválasztottak alapjaiktól és elszigeteltek az őket szülő gondolatnak az általános tartalmától . . . Be kell vallani, hogy

⁸ Uo. 1968. jan. 268. o.

ez a marxizmus híján van minden komolyságnak.”⁹ Az Osztrák Szocialista Párt programtervezete azt állította, hogy „a jelenkor társadalma egészen másként fejlődött, amint azt Marx a *Kommunistá Kiáltványban* feltételezte”.¹⁰ A Német Szociáldemokrata Párt úgynevezett godesbergi programjáról Ulrich Lohmer, a párt egyik teoretikusa kijelentette, hogy ezzel a programmal „a szociáldemokrácia a történelmének irattárába helyezte a marxizmust mint filozófiai, politikai és szociológiai tanítást”¹¹

A marxizmussal való nyílt szakítás azzal is együttjárt, hogy a „demokratikus szocializmus” irányzata nemcsak a burzsoá demokrácia politikai rendszerét fogadta el, de nyíltan lemondott a termelési eszközök tulajdonformájának minden radikálisabb megváltoztatásáról is. A „demokratikus szocializmus” programja ezzel lényegében minden társadalmi-gazdasági tartalmát elvesztette, és az opportunizmus utolsó fügefaleveleként az ideológiában csak egyfajta „humanista szocializmus” vagy „etikai szocializmus” maradt számára, amely az ember megváltoztatását hirdeti a fennálló társadalmi viszonyok alapjainak a megváltoztatása nélkül. Amint az osztrák szocialista Czernetz megállapította: „A szocialista mozgalom döntő feladata a szocialista emberré nevelés, egy szocialista történelmi tudat ébresztése és kifejlesztése.”¹² A francia szocialista Pagosse pedig szinte epigrammatikus tömörséggel foglalta össze a modern opportunizmus hitvallását: „... azt mondhatjuk, hogy a szocializmus a XX. század erkölce”.¹³

Az elmondottakból korántsem az következik, hogy a szociáldemokrata reformizmus, mai formájában, már nem tekinthető a nemzetközi kommunista mozgalom szempontjából veszélyes ideológiai ellenfélnek. Éppen ellenkezőleg: az a körülmény, hogy a II. világháború után a fejlett európai kapitalista országokban a viszonylag gyors gazdasági fejlődés nyújtotta lehetőségeket kihasználva a munkásosztálynak sikerült néhány részeredményt kivívnia és ebben a polgári demokrácia által biztosított szabadságjogokat is fel tudta használni — mindez megkönnyítheti a reformizmus eszméinek térhódítását. Elősegítheti az olyan nézetek befolyását, amelyek abszolutizálják az elért részeredményeket, s a szocialista átalakulást reformok sorozatával azonosíthatják; illúziókat kelthet a polgári demokrácia természetéről, amelyek elhomályosíthatják ennek osztályjellegét, a rendkívül gyors átcsapás lehetőségét a hatalom gyakorlásának a viszonylag demokratikusabb formáiról a nyíltan reakciós és elnyomó formákra és a szocializmusra való átmenet békés útját egyedül lehetséges útnak tüntetik fel stb. Csupán arról van szó, hogy a szociáldemokrácia ideológiája, jelenlegi formájában, nem alkalmas sem a kapitalista országokban fellépő radikális — főként ifjúsági — mozgalmak eszmei befolyásolására, sem arra, hogy az európai szocialista országok kommunista pártjainak a burzsoá ideológia által célbavett elemeire megfelelő hatást gyakoroljon. Ehhez a reformizmus eszméinek az átfogalmazására, az új feladatokhoz való alkalmazására és kiegészítésére van szükség. Ezt a funkciót töltik be az utóbbi időben széles körben fellépő „marxizáló” irányzatok.

⁹ *La Revue Socialiste* 1959. nov. 639. o.

¹⁰ *Arbeiter Zeitung* 1957. nov. 23. Az elfogadott programból ez a mondat kimaradt, de a kihagyásnak kizárólag taktikai okai voltak.

¹¹ *Die neue Gesellschaft* 1959/6. sz. 416. o.

¹² *Die Zukunft* 1960. jan. 16. o.

¹³ *La Revue Socialiste* 1959. máj. 196. o.

III.

Lenin a *Marx Károly tanításának történelmi sorsa* c. írásában korunk ideológiai harcának egyik alapvető vonását ragadta meg, amikor kiemelte: „A történelem dialektikája olyan, hogy a marxizmus elméleti győzelme rákényszeríti a marxizmus ellenségeit, hogy marxista köntösbe öltözzenek.”¹⁴ A marxizmus — és ezen belül különösen Marx életművének — az értelmezése jelenleg ismét az ideológiai harc középpontjába került. Lenin általános érvényű tanulásgul állapította meg, hogy az osztályharc konkrét feltételeitől függ, hogy a marxizmus és a marxista köntösben föllépő revizionista irányzatok közti ellentét általános filozófiai vagy politikai gazdaságtani, illetve közvetlen politikai-taktikai kérdésekben jelenik-e meg, de a megjelenési formák különbözőségeiben az azonos tartalom fejeződik ki. Lenin nagyon találóan jegyezte meg, hogy egészen szoros összefüggés van például Kautskynak 1908-ban a marxizmus és a machizmus közti alapvető filozófiai kérdéseket érintő vitában elfoglalt semleges magatartása és az első világháború alatt a munkásmozgalmat közvetlen politikai-taktikai kérdéseiben képviselt opportunizmusa között. És ez a kapcsolat a jelenre vonatkozólag is fennáll: nagyfokú politikai naivitás volna azt képzelni, hogy a marxizmus átértelmezésére irányuló tendenciáknak nincs szerves kapcsolata a munkásmozgalmat alapvető politikai-stratégiai problémáinak megítélésével, hogy létezhet a munkásmozgalmat gyakorlati szempontjából „ártatlan” ideológia. Éppen ennek az összefüggésnek a mély megértése — s nem személyes tulajdonságaik — volt az oka annak, amit Franz Mehring úgy fogalmazott meg, hogy Marx és Engels „az elméleti vitákban nem ismerték a jó modor szabályait”.

A „hivatalos marxizmus” elleni közös jelszóval fellépő különféle „marxizálókat” nagyjából három fő csoportba sorolhatjuk. Az első csoportba tulajdonképpen régi polgári filozófusok, főként az ún. „frankfurti iskola” tagjai tartoznak. A legnevesebbek közülük T. W. Adorno, E. Fromm és H. Marcuse. A második csoportot főként az egykor a kommunista mozgalomhoz tartozó revizionista elemek alkotják, mint például H. Lefebvre, E. Bloch, E. Fischer, L. Kolakowski, valamint a *Praxis* c. zágrábi filozófiai folyóirat köré gyűlt ideológusok jórésze. A harmadik csoportba a munkásmozgalmat perifériáján tevékenykedő különféle ultrabaloldali, álbaldali irányzatok sorolhatók. Ilyen jellegű például az amerikai *Monthly Review* c. folyóirat, amelynek szerkesztői P. Sweezy és L. Huberman, akik a trockizmus és a maoizmus valamilyen ideológiai keverékét kínálják orvossággul, a munkásmozgalmat aktuális problémáira. S ugyanebbe a csoportba sorolhatók az olyan, a régi anarchoszindikalista elképzelésekkel kacérkodó „egzisztencialista marxisták”, mint amilyenek a francia A. Gorz és L. Goldmann. Kézenfekvő, hogy ez a kategorizálás eléggé esetleges és relatív, hiszen egyrészt a különböző csoportokat nagyon sok közös szál fűzi egybe, másrészt az azonos csoportba sorolt szerzők között is vannak elég jelentős eltérések.

Nem lehet tagadni, hogy a fenti irányzatokhoz tartozó szerzők némelyikének íásaiban jó néhány a mai kapitalizmusra vonatkozó, önmagában helytálló kritikai észrevételt, érdekes probléma-fölvetést is találhatunk. Emellett figyelembe kell venni azt is, hogy ugyanaz az eszmeáramlat eltérő történelmi körülmények között más és más szerepet tölthet be. Ha — például — a nacio-

¹⁴ Lenin *Művei* 18. köt. Szikra, 1955. 597. o.

nalizmus a szocialista országokban egyértelműen reakciós ideológia, ez nem zárja ki, hogy a nemzeti felszabadulás útjára tért országokban ugyanennek az ideológiának ne lehetne bizonyos mértékig pozitív funkciója. Ugyanígy lehet valamely elméletnek pozitív jelentősége az Egyesült Államok viszonyai között, s negatív a szocialista országokban. Azt is hiba volna nem látni, hogy a nem-marxista ideológiák spektruma korunkban igen széles, s ennek megfelelően semmiképpen sem szabad egyenlőségjelet tenni — mondjuk — Erich Fromm és James Burnham, illetve André Gorz és Raymond Aron közé. (Bár az is igaz, hogy Burnhamet és Aront aligha fenyegeti az a „veszély”, hogy marxistának néznék őket, viszont Fromm-mal és Gorz-cal ez időnként előfordul.) Egy teljesebb igényű áttekintéstől mindeme szempontokat számon lehetne kérni, ez az írás azonban csak nagyon korlátozottan veheti őket tekintetbe.

A fentiek mellett feltétlenül indokolt az a figyelmeztetés, hogy a „marxizálókat” nem szabad összekeverni a polgári társadalomtudományok olyan — számban növekvő — képviselőivel, akiket tudományos munkásságuk néhány területen a marxizmus közelébe vonz. Ugyanaz a Lenin, aki a legélesebb formában fordult szembe minden olyan kísérlettel, hogy a burzsoá ideológiát marxista köntösbe öltöztessék — nagy elismeréssel írt a nyíltan polgári közgazdász Hobsonnak „a marxizmushoz való önkéntelen közeledéséről”. Ugyanígy napjainkban egészen más megítélést igényel az a Joan Robinsón, aki Marx számos közgazdasági tételét helyesnek ismeri el, de egészében nyíltan szemben áll a marxizmussal, mint az a Sweezy, aki magát következetes marxistának, sőt leninistának tartja, a valóságban azonban ezen a címen a trockizmus és a maoizmus nézeteit terjeszti.

IV.

A „marxizáló” irányzatok közös jellemzője, hogy valamennyien Marx újraértelmezésének igényével lépnek fel azzal a — szerintük — teljesen eltorzított interpretációval szemben, amely mindenekelőtt Engels, Plehanov és Lenin nevéhez fűződik és amely uralkodóvá vált a nemzetközi kommunista mozgalomban.¹⁵ Amint ennek az irányzatnak egyik vezéralakja, a nyíltan antikommunista E. Fromm megfogalmazta: „Egyike a történelem különleges iróniáinak, hogy az elméletek félreértésének és eltorzításának nincsenek határai, még akkor sem, ha a forrásokhoz való hozzáférhetőség akadálytalan; erre nincs jobb példa, mint ami a legutóbbi néhány évtizedben Marx Károly elméletével történt.”¹⁶ Hogy Fromm e megállapítása valóban teljesen helytálló, azt éppen az ő saját — és követőinek — a példája bizonyítja a legjobban.

G. Lichtheim szerint Marx újrafelfedezésének első feltétele, hogy gondo-

¹⁵ A „marxizáló” többségénél ez a szembeállítás teljesen nyílt, másoknál — akik a kommunista mozgalomhoz való tartozás néhány formális szálát még nem vágták el — burkoltabb. Itt lényegében ugyanarról a taktikai különbségről van szó, amelyre Lenin a nyíltan antimarxista Csernov és az ún. „machista marxisták” összehasonlításánál rámutatott: míg Csernov közvetlenül Engelst támadta, addig az utóbbiak — Lenin szavaival — Engels tanítványával kötekedtek, és gyáván kitértek az elől, hogy nyíltan bírálják a tanítómester nézeteit. A mai szemérmes „marxizálókat” is az jellemzi, hogy Plehanovot állítják előtérbe, s emellett utalnak Engels néhány szerintük „vulgármaterialista” nézetére, de általában kitérnek a Lenin állásfoglalásaival való nyílt polémia elől.

¹⁶ E. Fromm: *Marx's Concept of Man*. New York 1961. 1. o.

latait kiszabadítsák abból a „rendszerelésből”, amelyet „mindenekelőtt mások — főként Engels, Kautsky, Plehanov és Lenin végeztek”, mivel „Marxot nem lehet felelőssé tenni az előbbieknél az ő eredeti céljától való eltéréseiért”.¹⁷ Az újrafelfedezett Marx: a „humanista Marx”; az újrafelfedezett marxizmus: „a humanizmus filozófiája”. Amint L. Senghor, aki filozófusi minősége mellett e sorok írásakor a szenegáli köztársaság elnök tisztét is betölti, megfogalmazta: „Inkább a humanizmus, a *humanizmus filozófiája*, mint a közgazdaságtan a marxi gondolat alapvető jellegzetessége és pozitív hozzájárulása . . . Marx nem fogalmazott meg törvényeket gazdasági tényekből.”¹⁸ Vagy a csehszlovák revizionisták egyik legagresszívebb ideológusának, I. Svitaknak a szavaival, aki jelenleg az Egyesült Államokban képviseli a „humanista marxizmust”: „Marx a jövő társadalmát úgy tekintette, mint a múlt humanista eszméinek megvalósulását. . .”¹⁹ V. Koracs szerint: „A szocializmus Marx felfogásában nem a végső cél, hanem csak megközelítése annak. Az ő végső célja az *emberi* társadalom.”²⁰

Az idézetek sorát még sokáig folytatni lehetne, de talán az eddigiekből is kiolvasható a modern „marxizálók” legtöbbjének elméleti alapállása, amely röviden a következőképpen jellemezhető: a marxizmusnak mint egységes gondolati rendszernek a tagadása; a politikai gazdaságtan kioperálása Marx életművéből, s ezzel együtt nemcsak az 1844-es *Kéziratoknak*, de *A tőkének* is tisztán filozófiai megítélése; a marxizmus átalakítása egyfajta — erősen kantianus színezetű — idealista filozófiává, amelyben az absztrakt etikai normáknak domináns szerepük van.

Még a „marxizálók” nézeteinek a részletesebb elemzése előtt is valószínűleg szembevetünk, milyen sok rokonvonás fűzi ezt az irányzatot a filozófiai revizionizmus korábbi áramlataihoz: a bernsteinizmushoz, az ausztró-marxizmushoz, valamint az empíriokriticista „marxizmushoz”. Nagyon is aktuális fölidézni Lenin jellemzését, amelyet, kibontakozásuk virágkorában, ezekről az irányokról és a velük szembeni magatartásról, egy Gorkijhoz írt levelében adott: „A 'Neue Zeit', ez az elvileg még leginkább következetes és leginkább tudományos jellegű, de a filozófiával szemben közömbös lap, amely sohasem volt valami nagy barátja a filozófiai materializmusnak, az utóbbi időben minden fenntartás nélkül közli az empíriokritikusok cikkeit . . . Valamennyi kispolgári áramlat, amely a szociáldemokráciában felbukkant, leginkább a filozófiai materializmus ellen hadakozik, s Kanthoz, az újkantizmushoz, a kritikai filozófiához húz. Nem, az a filozófia, amelynek Engels az 'Anti-Dühring'-ben lefektette az alapjait, még csak közelébe sem engedi a kispolgáriasságot.”²¹

Leninnek ez a jellemzése a modern „marxizálókra” is nagyjából helytálló, legföljebb néhány kiegészítést igényel. A „marxizálók” a filozófiai materializmus, pontosabban a dialektikus materializmus elleni támadásában igen fontos szerep jut az egzisztencializmus ember- és szabadságfilozófiájának, s különösen az 1844-es *Kéziratok* egzisztencialista „átköltésének”, aminek segítségével például Fromm Marx felfogását az egzisztencializmus egyik

¹⁷ *Marx and the Western World*. University of Notre Dame Press, Notre Dame — London 1967. 6. o.

¹⁸ *Socialist Humanism*. Garden City New York 1966. 61. o.

¹⁹ *Uo.*, 27. o.

²⁰ *Uo.*, 8. o.

²¹ *A. M. Gorkijnak*. 1908. II. 13. Lenin *Művei* 34. köt. Szikra 1956. 390. o.

áramlatának próbálja feltüntetni: „Marx felfogása a szocializmusról, akárcsak valamennyi egzisztencialista filozófiáé, tiltakozás az ember elidegenedése ellen.”²² A másik, még fontosabb kiegészítés: Lenin említett levelében arról írt, hogy az „empíriósok” általában nem támadják a *történelmi materializmust*. Ez a korlátozás a modern „marxizálókra” nem áll. Ők legalább annyira el-lenségei a történelmi, mint a dialektikus materializmusnak. Különösen a „praxis humanista filozófiája” névvel jelentkező áramlat lép fel a történelmi materializmus szemlélete és valamennyi alapvető kategóriája — így a társadalmi determinizmus elismerése, a termelőerők és a termelési viszonyok, az alap és felépítmény, a társadalmi lét és tudat közti mindenféle abszolút és relatív megkülönböztetés — ellen, és helyettesíti őket az emberi gyakorlat egy-fajta szélsőségesen szubjektivista nézőpontjával, valamint a Marx korai műveiben használt, a klasszikus német filozófia még teljesen le nem küzdött hatását tükröző és idealista módon interpretált fogalomrendszerével.

A filozófiai revizionizmus régi vonása, hogy közvetlen összefüggést igyekszik konstruálni Marx és a klasszikus német filozófia szubjektivista-moralizáló tendenciái — főként Kant és részben Fichte — között. Ismeretes, hogy Engels nagyon pozitíven értékelte Hegel Kant-kritikáját, s az ehhez a kritikához való viszony gyakran bizonyult választóvívnek a munkásmozgalmon belül fellépő ideológiai áramlatok között. E kritika döntő mozzanatát képezte az ismeretelméleti agnoszticizmus elvetése és az absztrakt moralizálás elutasítása. Ehhez járult még Hegelnél az általánosság, a szükségszerűség, az objektivitás elismerése a történelemben. A marxizmus klasszikusai ebben a kritikában fontos előrelépést láttak, s ezt fejlesztették tovább, a filozófiai revizionizmus képviselői pedig — a múltban éppúgy, mint a jelenben — éppen ezeken a pontokon próbálkoztak a marxizmus szubjektivista átértelmezésével.

V.

Az előbbiek során vázolt célokkal összhangban a „marxizálók” egyik fontos törekvése, hogy ne az érett Marx művei szolgáljanak alapul a fiatal-kori írások megítéléséhez, hanem fordítva: ezeket az utóbbi — általuk gyakran alaposan eltorzított tartalmú — alkotásokat tekintik a marxizmus korszerű értelmezése egyedül elfogadható kritériumainak. N. Lobkowicz szerint csak e művek szolgáltak alapul Marx jelentős újraértelmezéséhez és átértékeléséhez, amelynek tendenciájára is rögtön rámutatott: „A kommunista szerzők csak az utóbbi időben kezdtek érdeklődni Marx a filozófus iránt, és figyeltek fel arra, hogy mély szakadék van Engels és Lenin állítólagos tudományos ideológiája és Marx korai 'humanizmusa' között.”²³

A fiatal-kori művek ilyenféle félreértelmezésének és felhasználásának lehetőségére már a marxizmus megalapítói is fölfigyeltek. Nemcsak arról van szó itt, hogy Marx sohasem törekedett az 1844-es *Kéziratok* kiadására, vagy hogy Engels — az adott helyzetben — egyenesen tiltakozott *A nemzetgazdaságtan bírálatának vázlat*a c. művének újrakiadása ellen, hanem arról is, hogy *A munkásosztály helyzete Angliában* c. művéhez 1892-ben írt előszavában kifejezetten felhívta a figyelmet az ilyen torzítások lehetőségére. „Aligha szükséges megjegyezni” — írta —, „hogy ennek a könyvnek általános elméleti álláspontja

²² E. Fromm: *id. mű* 63. o.

²³ *Marx and the Western World*. X. o.

— filozófiai, gazdaságtani és politikai tekintetben — nem fedi pontosan mai álláspontomat. 1844-ben még nem volt meg a modern nemzetközi szocializmus, amely azóta — mindenekelőtt és majdnem kizárólag Marx munkásságának eredményeként — tudománnyá fejlődött. Könyvem a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli csupán. És amint az emberi embrió legkorábbi fejlődési fokain még mindig reprodukálja őseink, a halak kopoltyúveit, ugyanúgy ez a könyv is mindenütt elárulja a modern szocializmus leszármazásának nyomait, elárulja azt, hogy a modern szocializmus egyik őse a német klasszikus filozófia. Így például — különösen könyvem végén — erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály pártdoktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalmat, a tőkéseket is beleértve, kiszabadítani a jelenlegi gúzsbakötő viszonyokból. Ez az állítás absztrakt értelemben helyes, de a gyakorlatban többnyire hasznavehetetlen, sőt annál is rosszabb . . . Ma is vannak éppen elegenden, akik pártatlanságuk magasabb álláspontjáról olyan szocializmust prédikálnak a munkásoknak, amely minden osztályellentét és osztályharc fölött áll. Ezek azonban vagy újoncok, akiknek még igen sokat kell tanulniok, vagy pedig a munkások leggonoszabb ellenségei, báránybőrbe bújt farkasok.”²⁴

Nem lehet eléggé hangsúlyozni Engels e megjegyzésének fontosságát a marxizmus megalapítóinak 1845 előtt írt munkái helyes megítélése szempontjából. E megjegyzés érvényes arra a műre is, amelyre a „marxizálók” különböző irányzatai elsősorban szoktak hivatkozni, amikor szembe akarják állítani a tudományos szocializmust egyfajta „humanista szocializmussal”, a dialektikus és a történelmi materializmust pedig a „praxis humanista filozófiájával” — vagyis az 1844-ben írt *Gazdaság-filozófiai kéziratokra* is. Marx különben egyáltalán nem titkolta, hogy e kézirat magán viseli a klasszikus német filozófia nyomait, hiszen az előszóban leszögezte: „. . . a nemzetgazdaságtan német pozitív kritikája. . . igazi megalapozását *Feuerbach* felfedezéseinek köszönheti. . . *Feuerbach*tól kelteződik csak a pozitív, humanista és naturalista kritika.”²⁵ Bár kétségtelen, hogy a *Kéziratokban* Marx mind a filozófia, mind a politikai gazdaságtan területén teljesen új utakat kezdett törni, de a *feuerbachi* antropológia hatása, az ezzel való alapos kritikai leszámolás hiánya az egész művön végigvonul. Ebből származnak az olyan, a „marxizálók” által annyira felkapott megfogalmazások, mint hogy „a kommunizmus mint kiteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint kiteljesedett humanizmus = naturalizmus . . .”²⁶ Az ilyen homályos, a mű igazi tartalmával már tulajdonképpen ellentmondásban levő, de a teljes ideológiai leszámolás szükségességét még fel nem ismerő megfogalmazásokkal kísérlik meg a marxizmus mai átértelmezői igazolni azt az állításukat, hogy Marx filozófiája nem a dialektikus materializmus, hanem egyfajta filozófiai antropológia, egy olyan humanista naturalizmus, amely túlhaladta a materializmus és az idealizmus „egyoldalúságait” — vagy, ahogy az egyik állásfoglalás megfogalmazta: „Marx humanizmus nem volt sem az idealizmus elvetése, sem a materializmus elfogadása, hanem mindkettőnek az igazsága, és ezért egy új egész.”²⁷

A „marxizálók” torzító tükrében így válik Marx, minden eklekticizmus legengesztelhetetlenebb gyűlölője, maga is az eklekticizmus képviselőjévé.

²⁴ MEM 2. köt. Bp. 1958. 598–599. o.

²⁵ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 4. o.

²⁶ Uo., 68. o.

²⁷ *Socialist Humanism*. 78. o.

Mindenesetre magyarázatul szolgálhat, hogy a kötetet, amelyben ez a megállapítás megjelent, az a Fromm állította össze, aki megállapította: az elméletek eltorzításának nincsenek határai. Lehetséges, hogy Fromm ezzel a kötetrel is csak ezt a kétségbevonhatatlan igazságot akarta újjólag igazolni?

V. Koracs szerint a marxi filozófia alapja a *Kéziratok* megírása után sem változott, legföljebb annyi terminológiai módosulás történt, hogy amit Marx a *Kéziratokban* „emberi lényeg”-nek nevezett, az később az emberi természet elnevezést kapta. A lényegében változatlanul tekintett emberi természet nélkülözhetetlen része a marxi filozófia frommi értelmezésének is: „Amint az egész emberfelfogásból következik” — írta —, „az ember *reális szükségletei* saját természetében gyökereznek; ez a megkülönböztetés a reális és hamis szükségletek között csak az emberi természet ábrázolásának az alapján válik lehetségessé, és az igazi emberi szükségletek az ember természetében gyökereznek. Az ember igazi szükségletei azok, amelyek teljesülése szükséges ahhoz, hogy mint emberi lény realizálhassa saját lényegét.”²⁸

Ebből az állításból csak annyi igaz, hogy Marx valóban nem tagadta: az emberi természetnek vannak általános vonásai is, de a leghatározottabban szembenállt a lényegében változatlan emberi természet mindenfajta elképzelésével. Annak a Proudhonnak a megsemmisítő kritikájában, akit az 1844-es *Kéziratokban* és a *Szent családban* még oly nagyra értékelt — ami különben önmagában is jól mutatja azt a mély ideológiai átalakulást, amelyen Marx és Engels 1844 után átment — *A filozófia nyomorúságában* Marx kijelentette: „Proudhon úr nem tudja, hogy az egész történelem nem egyéb, mint az emberi természet állandó átváltozása.”²⁹

Marx már *A filozófia nyomorúságában* kiemelte azt a döntő szemléleti különbséget, amely az ő felfogását a klasszikus politikai gazdaságtanétól elválasztotta, bár ekkor még Ricardo politikai gazdaságtanának alaptételeit — így érték-, pénz-, járadék-, munkabérelméletét, sőt a Mill-Say-féle „piactörvénynek” az eladás és vétel szükségyszerű egybeeséséről szóló tételét is — lényegében helytállóan ismerte el. Ez a döntő szemléleti különbség abban állt, hogy míg a klasszikus politikai gazdaságtan a tőkés gazdaság természeti törvényeit az *emberi természet* törvényeinek tekintette, s a tőkés gazdaságra jellemző kategóriákban a változatlan emberi természet megnyilvánulásait látta, addig Marx e törvényekben és kategóriákban azoknak az objektív viszonyoknak a kifejeződését ismerte fel, amelyek a *kapitalizmusra jellemző* „emberi természet” meghatározzák.

De ez a kritika egyben revíziója is volt azoknak a korai Marx- és Engels-művekben található kritikáknak, amelyek többé-kevésbé absztrakt módon felfogott etikai normák alapján a klasszikus politikai gazdaságtan képviselőinek — főként Ricardónak — az „antihumanizmusára” utaltak. (Ricardo levelezése — amelyet Marx nem ismerhetett — különösen meggyőzően bizonyítja, hogy Ricardo nem volt sem „antihumanista”, sem „cinikus”.) A későbbiek során — különösen *A tőkében* és az *Értéktöbbletelméletekben* — Marx még határozottabban szembefordult azokkal, akik — mint Sismondi, de főként mint a német történelmi iskola képviselői — az absztrakt moralizálás nézőpontjából Ricardo „antihumanizmusát” hangoztatták, és velük szemben Ricardo rendkívüli tudományos becsületességét emelte ki. Nem lehet véletlen,

²⁸ E. Fromm: *id. mű* 62. o.

²⁹ *MEM* 4. köt. Bp. 1959. 152. o.

hogy ez a lényegbevágó szemléleti változás következetesen elkerüli a „humanista marxizmus” képviselőinek figyelmét. Ebben a szemléleti változásban ugyanis a leghatározottabban jutott kifejezésre mindenfajta absztrakt humanizmusnak, a társadalmi fejlődés objektív tendenciáitól elválasztott etikai normáknak, „az emberi lényeg realizálása” követelményének az elutasítása, amelyek a „humanista marxizmus” képviselőinél az emberi haladás kritériumainak az igényével lépnek fel. S ez a szemléleti változás helyezte a humanizmust az egyetlen reális alapra, amennyiben elválaszthatatlanul összekapcsolta a társadalmi fejlődés objektív tendenciáival és az osztályharc gyakorlatával.

Ezek után feltehetően nincs szükség részletesebb érvelésre Fromm azon állításával szemben, hogy az ember igazi szükségletei az emberi természetben gyökereznek, és ezek teljesülése kell ahhoz, hogy az ember „mint emberi lény realizálhassa saját lényegét”.

Kétségtelen, hogy amint az emberi természetnek vannak általános érvényű vonásai, ugyanígy vannak általános emberi szükségletek is. De amint a mindenkori emberi természet *lényegét* az uralkodó — de állandóan változó — társadalmi viszonyok határozzák meg, ugyanígy az emberi szükségletek is elsősorban ezekben a — végső fokon a termelőerők fejlettsége által meghatározott — viszonyokban gyökereznek, és velük együtt változnak. Nem véletlen, hogy Fromm és követői meg sem kísérik, hogy ezeket az „emberi természetnek megfelelő igazi szükségleteket” csak valamennyire is konkrétan meghatározzák. Marx valóságos állásfoglalása ebben a kérdésben is pontosan az ellenkezője annak, mint amit a „humanista marxizmus” képviselői neki tulajdonítanak: „Szükségleteink és élvezeteink — írta Marx a *Bérmunka és tőke* c. művében — a társadalomból fakadnak; ezért a társadalmon mérjük őket, nem kielégítésük tárgyain. Mivel társadalmi természetűek, viszonylagos természetűek.”³⁰ Lehetséges, hogy ez a megállapítás nem hangzik olyan fennköltlen, mint „az emberi lény saját lényege realizálásának” szövirága, de legalább világos értelme van. (Itt figyelembe kell venni, hogy az ilyenféle kifejezések Marx korai műveiben az általa megkezdett és végigvitt tudományos forradalom roppant kezdeti nehézségeivel, a megfelelő fogalmi apparátus hiányával függtek össze. De Marx a fejlődésnek ezen a szakaszán már a *Német ideológiában* túljutott, s az „igazi szocializmus” bírálatánál az ilyen kifejezéseket kizárólag negatív, kritikai értelemben használta. A „humanista marxisták” Marx fejlődését visszafejlődésnek ábrázolják, és e visszafejlődés végpontja nem is a fiatal Marx, hanem a mai egzisztencializmus.)

A „marxizálók” törekvése — az eddig elmondottakkal összhangban — arra irányul, hogy bizonyítsák: Marx életművében tulajdonképpen nem volt érdemi fejlődés, hogy lényegében mindig ugyanazzal a témával, „az emberrel” foglalkozott. Tucker szerint például az a törekvés, hogy Marx életművét *marxizmusnak*, a tudományos gondolkodás egyfajta — természetesen nem hegeli értelemben vett — rendszerének tüntessék fel, egy késői „skolasztikus periódus” eredménye. Szerinte *A tőke* egyszerűen az a forma, „amelyben befejezte azt a könyvet, amelyet az 1844-es kéziratokban kezdett írni”.³¹ Fromm pedig szinte megszállott következetességgel ismételteti, hogy Marx minden művének középpontjában „az ember” állt, az 1844-es *Kéziratokban* éppúgy, mint *A tőkében*. „A tőke tanulmányozása Marxnál arra szolgált” — állította —,

³⁰ MEM 6. köt. Bp. 1962. 400. o.

³¹ R. C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge 1961. 204. o.

„hogy egy kritikai eszközt kapjon az elnyomított ember helyzetének megértéséhez az ipari társadalomban.”³²

A különféle „marxizálóknak” az a kísérlete, hogy Marxot az „igazi szocializmus” színvonalára süllyesszék, meglehetősen szánalmas ideológiai próbálkozás, amely aligha járhat eredménnyel. Marx egyik késői munkájában (*Kritikai megjegyzések Adolph Wagner „A politikai gazdaságtan tankönyve” c. művéhez*) arról írt, hogy „az én *analitikus* módszerem. . . nem az emberből, hanem a gazdaságilag adott társadalmi korszakból indul ki”³³; *A tőke* előszavában pedig munkája célját így fogalmazta meg: „*e műv* végső célja a modern társadalom gazdasági mozgástörvényeinek feltárása” és nem sokkal utána hozzátette: „személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben az *gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és -érdekek hordozói*”.³⁴ Vagyis Marx nem az elnyomított ember helyzetét vizsgálta egy a valóságban nem létező társadalmi rendszerben, amelyet Fromm, a burzsoá apológia egész sor képviselőjével együtt, a kapitalizmus és a szocializmus azonosítása céljából, ipari társadalomnak nevez, hanem *egy meghatározott társadalmi-gazdasági alakulat*, a kapitalizmus *mozgástörvényeit* és ezek hatását a tőkés társadalom *osztályaira*. Marx egyenesen kizárta *A tőke* kategóriáinak azt az antropológiai értelmezését, amellyel — Fromm szerint — ezek a kategóriák „telítve vannak.” Marxnak az itt idézett véleménye saját tudományos tevékenységének módszeréről teljesen összeegyeztethetetlen a „marxizálók” azon törekvésével, hogy a tudományos szocializmust valamilyen „humanista szocializmussal” helyettesítsék, amely nem a társadalmi fejlődés objektív tendenciáinak, a tőkés rend természeti törvényeinek a következménye, hanem „az embernek mint a történelem alakítójának” a szabad választása a történelem által kínált alternatívák között, amely választást legföljebb a „humanista marxizmus” magasabbrendű etikai normái, értékfilozófiája befolyásolhatják.

VI.

A tudományos szocializmus helyett „humanista szocializmus” kérdés-fölvetés nem a szocializmus fogalmának jobban megfelelő jelző kiválasztására irányul, hanem a marxizmus — leninizmus elméletének a szó szigorú értelmében vett tudományos voltát tagadja, s ezzel együtt azt is kétségbevonja, hogy a tudományosságnak egyáltalán lehet-e ugyanaz a jelentése a társadalomtudományok esetében, mint a természettudományoknál. Ez a kérdésfölvetés, valamint a tudományosság kritériumainak a kétfajta meghatározása a burzsoá ideológiában már meglehetősen hosszú múltra tekinthet vissza, és egész sor irányzatnak vált zászlajává. Ezért egyáltalán nem meglepő, hogy az említett céllal füllépő „marxizáló” idónként olyan közel kerülnek a burzsoá ideológia előbb említett irányzataihoz, hogy köztük már semmiféle érdemleges különbséget sem lehet találni. A sok kínálkozó példa közül érdemes röviden áttekinteni L. Kolakowski *A történelmi megismerés és a történelem érthetősége* c. írásának néhány összegező megállapítását, mert ebben ez a tendencia különösen szembe-

³² *Socialist Humanism*. 229. o.

³³ Marx — Engels: *A „Tőke” első kötetéről*. Szikra 1950. 178. o.

³⁴ *MEM* 23. köt. Bp. 1967. 9. o. Kiemelés — R. G.

tűnő, bár a stílus szándékolt homályossága, a gondolat eredetiségének hiányát leplezni akaró tudálékos fogalmazás nem könnyíti meg az olvasó dolgát.

Kolakowski alaptétele, hogy a történelem önmagában érthetetlen folyamat: „A historicizmus szempontjából, amely csak azt veszi figyelembe, ami a történelmi anyagban effektíve benne foglaltatik, a történelem könyörtelenül érthetetlen, teljesen homályos.” A történelem szerinte csak egy a történelmen kívül álló elem bekapcsolásával válik áttekinthetővé. „A filozófiai vagy a vallásos hit révén túl kell lépni a történelmen, ha jelentést akarunk neki tulajdonítani . . . Ám ha a történelemben csak akkor találunk immanens megérthetőséget, ha egy azt megelőző hitvallásra támaszkodunk, amely jelentőséggel ruházta fel, akkor felmerül az a kérdés, hogy igazolható-e ez a hitvallás? Ezt a kérdést, amely meghaladja az itt tárgyalt téma körét, nem óhajtom bővebben tanulmányozni. Azt kell hangsúlyozni csupán, hogy az ember számára ez a hitvallás kétségtelenül nélkülözhetetlen, hogy a történelem leghatalmasabb eredményei (realizációi) feltételezik ezt a hitvallást, hiszen ez volt szellemi előfeltételük. Ez a hit tehát alkotó és termékeny, bár nem kell azt az illúziót táplálnunk, hogy megmarad hitnek, különösen akkor, ha a történelmi anyagból már levonták a konklúziót. A felvilágosodás századai óta a filozófusok hitüket a tudomány méltóságára emelték; ideje annak, hogy az állítólagos tudományt a hit szintjére helyezzük . . .” A történelem eszerint csak egy ma kialakított és a múltba vetített tudatos terv révén válik megérthetővé. „De a terv értékek kiválasztására vonatkozó döntés, tehát nem tudományos eljárás. Nélküle a történelem örökké a homályba vész, segítségével jelentést nyer, e rákényszerített megértés révén, amelynek szerzői mi vagyunk, és ezt tudjuk is, és amelyet ennek ellenére reálisnak hiszünk.”³⁵

Kolakowski ábrázolásában a történelem minden elmélete — a marxizmust is beleértve — a teológia egy formája. A történelem csupán utólag a különböző filozófiák révén kap jelentést, de ezeknek tudományos tartalmuk eleve nem lehet, és ezért a különböző történelemfelfogások a tudományosság kritériumaival nem közelíthetők meg — vagyis valamennyien egyformán tudománytalanok. A történelem-elméletekre szükség van az emberek cselekvése befolyásolása szempontjából, de a befolyásolásnak ez a módja analóg a vallásával. A marxizmusnak a tudományosságra való igénye csak az illúzió egy formája, amellyel a legfőbb ideje leszámolni. A marxizmus nem mint tudomány, hanem csak mint ettől teljesen független „humanizmus” formálhat igényt arra, hogy a történelemnek utólag „jelentést adjon”, s legföljebb annyiban részesíthető előnyben más ideológiákkal szemben, amennyiben magasabbrendű „értékeket” képes kiválasztani, mint a többi „történelmi teológia”.

Kolakowski módszere kétségkívül nagyon kényelmes: ugyanis ha a történelem tudományosan eleve fel nem fogható kaotikus folyamat, akkor nincs mód arra sem, hogy bármely történelemfelfogást összevessenek a tényleges történelmi fejlődéssel és ennek alapján alkossanak véleményt róla. Ezért elegendő kijelenteni: a marxizmus is a teológia egyik formája, és egyáltalán nincs szükség arra, hogy tételeit összevessék a történelmi fejlődés valóságos folyamatával, hiszen eleve bebizonyítotttnak kell tekinteni azt, amit tulajdonképpen be kellene bizonyítani. Ténylegesen azonban azt a kérdést, hogy valamely történelemfelfogás tudományos-e vagy csak a teológia egyik formája, nem absztraktt történelemfilozófiai eszmefuttatások döntenek el, hanem — mint minden

³⁵ *Praxis* 1966/1 — 2. sz. 31 — 32. o.

ismeretelméleti problémát — kizárólag a helyesen értelmezett praxis, az emberi történelem eddigi gyakorlata és a belőle levont következtetések igazolódása vagy megcáfolódása az emberek további társadalmi cselekvésében.

Kolakowski azonban ehelyett a kényelmesebb utat választja, amelyet különben már alaposan ki is tapostak előtte a burzsoá ideológiának azok a relativista-agnoszticista, szubjektivista irányzatai, amelyeknek legjellegzetesebb képviselői a politikai gazdaságtanban a német történelmi iskola, a filozófiában a neokantianizmus, a szociológiában pedig a Max Weber nevével jelzett áramlat. Ez a szembetűnő hasonlóság nem kerülte el a „marxizálók” körül szorgoskodó nyugatnémet Iring Fetscher figyelmét sem, aki Kolakovski említett tanulmányáról — egyebek között — az alábbiakat írta: „Kolakowski ily módon egy előzetes értékítéletből a történelemnek egy ember-központú értelmezését vezeti le. A tudomány és a marxista történetfilozófia az egymással ellentétes pólusokon helyezkednek el. Közeledünk a neokantiánusok vagy éppen az egzisztencialisták álláspontjához.”³⁶

Ennek az „emberközpontú filozófiá”-nak a tendenciája teljesen világos: az embert leválasztja arról a természeti és társadalmi alapról, amelyen létrejött és kifejlődött, és végeredményben pusztá absztrakcióvá változtatja. Az emberi *individuum* valóságos megismételhetetlenségét és választási lehetőségét oly módon abszolutizálja ez a felfogás, hogy szerinte az ember abszolút értelemben „autonóm lény”, akinek képzelt autonómiája a természet és a társadalom objektív, az emberek akaratától és tudatától független törvényeinek tagadásán alapul. „A dialektika csak az ember világára érvényes” — fújja szünet nélkül a régi nótát Ernst Bloch. G. Petrovics pedig, a marxista filozófia kétféle értelmezésének lehetőségét hangoztatva, teljesen nyíltan szembeállítja az „emberközpontú filozófiát” a természet és a társadalom objektív törvényeit elismerő és feltáró dialektikus materializmussal: „Így állítható, a filozófiának az a feladata, hogy meghatározza a világ legáltalánosabb törvényeit (vagy a legáltalánosabb szerkezetét), hogy föltárja az elrejtett természetét vagy lényegét mindennek, ami létezik, hogy megértse a létezés értelmét. A másik alapvető válasz az, hogy a filozófia tárgya az ember.”³⁷

M. Markovics a legfontosabb feladatnak a marxizmusnak azzal a „pozitivistá értelmezésével” való leszámolást jelöli meg, amely Engels műveivel kezdődött és dialektikus materializmus néven vált általánossá. Ezzel állítja szembe az általa „történelmi humanizmusnak” nevezett emberközpontú filozófiát, amely tagadja minden emberen kívüli objektivitás létezését. Ez az alaposan elkésett machista természetesen szintén a materializmus és az idealizmus meghaladásával operál: „Ez a történelmi humanizmus tényleges dialektikus meghaladása mind a klasszikus materializmusnak, mind az idealizmusnak... Ez a történelmi, alapjában humanista megközelítés nyilvánvalóan összeférhetetlen a marxizmusnak azzal a (dogmatikus és) pozitivistá értelmezésével, amely még mindig uralkodik. Ennek az értelmezésnek lényegbevágó vonása egy tisztán ideológiai kísérlet, hogy a marxizmust a létező világról és fejlődésének objektív törvényeiről szóló kétségtelen tudományos ismeretre redukálja.”³⁸

³⁶ *East Europe* 1967. máj. 10. o.

³⁷ *Praxis* 1967/4. sz. 546. o.

³⁸ *Uo.*, 1967/3. sz. 334–335. o.

A „humanista marxizmus”, a „praxis filozófiája” a marxizmus pozitívista értelmezéséért mindenekelőtt a marxizmus-leninizmus olyan klasszikus alkotásait teszi felelőssé, mint az *Anti-Dühring*, *A természet dialektikája*, valamint a *Materializmus és empiriokritizmus*, amelyekre — szerintük — jól nevelt filozófusi körökben már hivatkozni sem illik. Mérhetetlen agresszivitással hirdetik, hogy ezek a művek szemben állnak Marx igazi filozófiai tanításával, amelynek egyedüli jogos örökösének magukat tüntetik fel. Csakhogy közismert, hogy a minden állítólagos eltévelyedés kiindulását, az *Anti-Dühring*-et, Engels Marx tudtával és teljes egyetértésével írta és adta ki. Amint Engels a mű előszavában megjegyezte: „Minthogy az itt kifejtett szemléletmódot túlnyomórészt Marx alapozta meg és fejtette ki és csak igen kis részben én magam, közöttünk magától értetődött, hogy ez a munkám nem az ő tudta nélkül jött létre. Nyomdába adás előtt felolvastam neki az egész kéziratot . . .”³⁹ Vagyis a „humanista marxizmus” logikája szerint Marx filozófiája egészen más volt, mint Engelsé és követőié, csak éppen Marx erről nem tudott semmit. Plehanov szerint a filozófusok között vannak gondolkodók és eklektikusok. Nos, ezt a logikát nem a gondolkodók számára találták ki.

A marxizmus következetesebb félreértelmezői már Marxt is felelőssé teszik a marxizmus pozitívista „elfajulásáért”. G. Lichtheim például „Marxnak és Engelsnek Comte-hoz és a marxizmusnak a pozitívizmushoz való kétértelmű viszonyáról”⁴⁰ értekezget. Szerinte a marxizmus és a pozitívizmus hatása egy irányú volt, „Megismertette a közönséget a világnak egy olyan szemléletével, amelyet ezek a kifejezések olyan írók számára jelentettek, akik hittek abban, hogy a történelemre és a társadalomra kiterjeszthetők a természettudományok módszerei.”⁴¹

A pozitívizmus — vagy ahogy újabban gyakran említik: a „szcientizmus” — vádjának megfogalmazása a „hivatalos marxizmus” ellen néhány teljesen formális hasonlóságra épül: így arra, hogy mindkettő hivatkozik az emberi fejlődés általános törvényeire és mindkettő használja a természeti törvény fogalmát. A valóságban azonban elképzelni sem lehetne nagyobb különbséget, mint amilyen a pozitívizmus és a marxizmus—leninizmus között fennáll. A különbség megvilágítására talán elég egyetlen példára hivatkozni. Elégé ismeretes, hogy a pozitívizmus megalapítója, Comte, a leghatározottabban szembefordult a klasszikus politikai gazdaságtannal, s elvetette mind a társadalmi élet jelenségeinek a gazdasági szerkezettel való összekapcsolása gondolatát, mind azt a módszert, amely a klasszikus gazdaságtan által feltárt természeti törvények fölismerésére vezetett. Comte — és követői — a társadalmi jelenségek értelmezésének alapját a természettudományokban keresték, vagyis nem a *társadalom* természettörvényeinek feltárására törekedtek, hanem a természettudományok — főként a biológia — törvényeit akarták közvetlenül alkalmazni a társadalom életére.

Marx a társadalom fejlődését „*természettörténeti folyamatnak*” tekintette, de e folyamat törvényeit nem a természetben, hanem magában a társadalomban kereste és tárta fel. Marx bírálta a klasszikus politikai gazdaságtant, mert nem ismerte fel az általa feltárt gazdasági törvényeknek a fennálló társadalmi-gazdasági alakulattal való kapcsolatát, tehát mert nem látta eléggé és világo-

³⁹ MEM 20. köt. Bp. 1965. 8. o.

⁴⁰ *Marx and the Western World*. 12. o.

⁴¹ *Uo.*, 13. o.

san e „természeti törvényeknek” a történelmi és *társadalmi* voltát. De magát a természeti törvény eszméjét a politikai gazdaságtanban nagy tudományos tettek tekintette.

A pozitivizmus vádja, a természeti törvény eszméje elleni támadás mindig Marxnak az ellen az alapgondolata ellen irányult, hogy a természet- és a társadalomtudományok között nincs *elvi* különbség, abban az értelemben, hogy a tudományok mindkét ága képes objektív törvények föltárására és hogy az ilyen objektív törvények elismerése egyáltalán nem ellenkezik a tudatos emberi cselekvésekből összetevődő társadalmi folyamatok természetével. Amikor például jó fél évszázaddal ezelőtt az egykori legális marxista Sztruve föllépett „a természeti törvény eszméjén alapuló politikai gazdaságtan eszméjének teljes csődje” jelszavával, Lenin *A szocializmus újabb megsemmisítése* c. írásában a leghatározottabban megvédte a marxizmusnak ezt az alapgondolatát. Amit erről írt, az teljes egészében érvényes a marxizmus modern átértelmezőire, a „humanista marxizmus” képviselőire is: „Égbe kiáltó valótlanág, hogy a természeti törvény eszméje a politikai gazdaságtanban csődöt mondott, hogy erről az eszméről »nem illik beszélni«. Éppen ellenkezőleg. Éppen »a természettudománytól a társadalomtudomány felé való áramlás« támasztotta alá, támasztja alá ma is, és teszi elkerülhetetlenné ezt az eszmét. Éppen a »materialista historizmus« alapozta meg véglegesen ezt az eszmét, azzal hogy megtisztította a metafizikai (e terminus marxista értelemben, vagyis antidialektikus) ostobaságoktól és fogyatékoságoktól. Aki azt mondja, hogy a klasszikusok »természeti törvénye« mint burzsoá apologetika »etikailag hitelét veszítette«, az hajmersztó badarságot állít, az a legszemérmetlenebbül meghamisítja mind a klasszikusokat, mind pedig a »materialista historizmust«. Mert a klasszikusok tapogatóztak, és ki is tapintották a kapitalizmus számos »természeti törvényét«, anélkül, hogy megértették volna a kapitalizmus mulandó jellegét...”⁴²

A pozitivizmus, a „szcientizmus” vádjának igazi célja tehát a szocializmus és a tudomány *szétválasztása* és ezzel együtt a szocializmus átalakítása valamilyen erkölcsi követelménnyé. A „praxis filozófiája”, a „történelmi humanizmus” M. Markovics szerint tagadja minden emberen kívüli objektív elismerését, vagyis olyan filozófiát tüntet fel marxistának, amely elvileg elhatárolja magát a tudományok eredményeitől. Hiszen a természetnek az ember előtti létezését a természettudományok kétségbevonhatatlanul bebizonyították. A megelőző nemzedékek által sok tekintetben átalakított természet éppúgy objektív adottság a ma embere számára, mint ahogy objektív adottság volt az ember által még meg nem változtatott természet az emberi élet kezdetekor. A természeti törvények létezése teljesen független attól, hogy mikor fedezték fel és kezdték felhasználni őket. Az olyan filozófia, amely ettől eltekint, nem a világ megismerésének és megváltoztatásának eszköze, hanem üres spekuláció, öncélú fogalomköltészet, a szuverén voluntarizmus manifesztációja. Az emberen kívüli objektív elismerés tagadása — ez a szubjektív idealizmus álláspontja; a materializmuson és az idealizmuson való állítólagos túlemelkedésnek mindig is ez volt az igazi jelentése.

A szocializmus és a tudomány szétválasztásának legfőbb tendenciája azonban: az objektív törvény, a szükségszerűség kiszorítása a társadalomfelfogásból. A „humanista marxizmus” szerint a társadalmi determinizmus elve

⁴² Lenin *Művei* 20. köt. Bp. 1955. 196. o.

összegegyeztetetetlen az „emberi praxissal”, amelynek legfőbb alkotóeleme a — teljesen egzisztencialista módon felfogott — szabadság. Ezzel az egzisztencialista szabadságfilozófiával azután teljesen összegegyeztetetetlen az a felfogás, amely — Engels nyomán — a szabadságot elválaszthatatlannak tekinti a szükségszerűség fölismerésétől.

A fentieknek megfelelően Karel Kosik — jellemző módon az egzisztencialista Sartre-ra hivatkozva — tagadja a szükségszerűség fölismerésén alapuló szabadság értelmét, és azt állítja, hogy: „A történelem determinista felfogása nem hagy helyet az egyén tevékenysége számára, és így nem magyarázhatja a konkrét történelmet.”⁴³ E. Fromm szerint a szabadság nem a szükségszerűség, hanem „az alternatívák és ezek következményeinek a felismerésén alapuló cselekvés”.⁴⁴ Fromm szerint Marx számára a szabadság „az ember nagy lehetősége, hogy a jót válassza a rossz ellenében”.⁴⁵

Ha eltekintünk attól, hogy Fromm már végképp képtelen megkülönböztetni, mit olvasott Marxnál és mit Kierkegaard-nál (az egyén választása a „jó” és a „rossz” között Kierkegaard etikájának alaptétele; Marx számára az ilyen szubjektivista-moralizáló kérdésfeltevés eleve értelmetlen), akkor a „humanista marxizmus” álláspontja röviden a következőkben összegezhető: a történelemben nincs objektív szükségszerűség, hanem csak alternatívák vannak, és kizárólag az emberek cselekvésétől függ, hogy a kínálkozó lehetőségek közül melyik válik valóra.

A legelső baj ezzel a koncepcióval az, hogy eredeti marxista gondolatnak igyekszik feltüntetni azt, ami sem nem eredeti, sem nem marxista. A modern neoliberalizmus olyan vezéregyéniségei például, mint Eucken és Röpke — akik ugyancsak meglepődtek volna azon, ha bárki is a marxizmus iránti szimpátiával gyanúsította volna őket —, ugyanezzel az érveléssel léptek fel, amikor a monopolkapitalizmus kifejlődésének a szükségszerűségét próbálták tagadni. Mivel Röpke és Eucken szerint a társadalom életében nincs objektív szükségszerűség, teljesen az emberek döntésétől függ, hogy a két alternatíva — szabadverseny vagy a monopóliumok uralma — közül melyiket választják. A valóságban azonban bebizonyosodott, hogy a monopolkapitalizmusnak nem volt semmiféle más alternatívája, hogy a termelés és a tőke koncentrációjának és centralizációjának meghatározott foka *szükségszerűen*, az emberek akaratától és tudatától függetlenül vezetett el *minden* kapitalista országban a monopóliumok uralmához.

Azt jelenti-e ez, hogy az objektív szükségszerűségek érvényesülésének a mechanizmusa mindig egyforma, hogy a szubjektív tényezőnek mindig olyan kevés szerep jut, mint a fenti példa esetében? Fromm egyik lelelkesebb tanítványa, Ádám Schaff szerint a történelmi determinizmus elvének elfogadása erre a következtetésre vezet: „A történelem alkotójából, saját választásának urából az ember *puszta* termék, statisztikai átlag lesz, olyan történelmi törvények végrehajtója, amelyek függetlenek az ő akaratától.”⁴⁶

Schaffnak mint tapasztalt filozófusnak nagyon jól kellene tudnia, hogy hamis kérdésfeltevésből csak hamis feleletre lehet jutni. Schaff szerint vagy elismerjük, hogy a történelem törvényei függetlenek az emberek akaratától, s ebben az esetben a szabad emberi cselekvés minden lehetősége megszűnik,

⁴³ *Marx and the Western World*. 195. o.

⁴⁴ E. Fromm: *The Heart of Man*. New York 1964. 143. o.

⁴⁵ *Uo.*, 147. o.

⁴⁶ *Socialist Humanism*. 143. o.

vagy azt tartjuk, hogy az ember a történelem alkotója, s ez esetben nincs hely az objektív törvények számára. Schaff itt csak megismétli azt a hamis alternatívát, amelyet csaknem negyed századdal azelőtt az egzisztencializmus ember- és szabadságfilozófiájának olyan képviselői fogalmaztak meg, mint Sartre és Merleau-Ponty. Schaff összekeveri a determinizmus dialektikus értelmezését a mechanikus értelmezéssel, s ez utóbbinak az emberi cselekvés aktív szerepét tagadó felfogásából általában a determinizmus elvetésére következtet.

Lenin mondta, hogy a dialektikát a szofisztikától gyakran csak egy lépés választja el. A „praxis filozófusainak”, a „humanista marxizmus” képviselőinek az egész tevékenysége abban áll, hogy állandóan ezt a lépést gyakorolják. Így válik a szubjektivitás jelentőségének — önmagában kétségtelenül jogos és szükséges — kiemeléséből a determinizmus elvetésével *szubjektivizmus*, amely egyfajta teljesen absztrakt-idealista módon felfogott szabadságészmet állít szembe egy ugyancsak teljesen mechanikusan értelmezett, a szubjektivitás mozzanatától eltekintő szükségszerűséggel.

Nem az a kérdés, hogy a — természetesen nem az absztrakt módon értelmezett „autonóm lény”, hanem a társadalmilag meghatározott, adott történelmi korszakhoz, osztályhoz tartozó — ember-e a történelem alkotója, hanem az, hogy az *eddig* történelemben, tehát az emberiség „előtörténetében”, az emberek tényleg szabadon alakították-e a történelmüket? Az ember akkor válhat a történelem szabad alkotójává, ha társadalmi cselekvésének céljai és eredményei — nagyjában-egészében — egybeesnek. De ez mindenképp előtt a magántulajdonon alapuló osztálytársadalmak megszüntetését igényli, hiszen amíg ellentétes érdekű osztályok vannak, addig az emberek cselekvései szükségképpen keresztezik egymást, és az egyik ember (osztály) „szabad cselekvése” csak úgy realizálódhat, ha a másik ember (osztály) „szabad cselekvése” nem realizálódik. Amint ezt Engels 1890 szeptember 21—22-én J. Blochhoz írt levelében megfogalmazta: „Mert azt, amit minden egyes ember akar, mindenki más megakadályozza, és ami kialakul, az valami, amit senki sem akart. Így az eddigi történelem természeti folyamat módjára játszódik le és lényegében ugyanazoknak a mozgási törvényeknek van alávetve, mint az. De abból, hogy az egyes akaratok . . . nem azt érik el, amit akarnak, hanem összesítő átlagban, közös eredőben olvadnak egybe, ebből még nem szabad arra következtetni, hogy értékük nullával egyenlő. Ellenkezőleg, mindegyikük hozzájárul az eredőhöz, és ennyiben bennfoglaltatik az eredőben.”⁴⁷

Ha nem a „praxis filozófiájának” a történelmi mitológiáját, hanem a valóságos történelmet nézzük, akkor Engels egyedül tudományos felfogása bizonyul helytállónak a modern mítoszgyártók történelemfelfogásával szemben. Vajon például az 1929—33-as világgazdasági válság vagy akár a tőkés világgazdaság jelenlegi pénzügyi válsága hogyan magyarázható „az ember mint a történelem szabad alkotója” koncepció alapján? Hiszen ezeket a válságokat senki sem akarta és mégis létrejöttek. Az emberről, a szabadságról, a praxistról való elvont és üres szaválás nem helyettesítheti azoknak a viszonyoknak — objektív viszonyoknak! — a konkrét tudományos elemzését, amelyekben ez az ember, szabadság és praxis ténylegesen létezhet és tartalmat kaphat.

⁴⁷ Marx — Engels: *Válogatott művek*. II. köt. Kossuth, 1963. 478. o.

A természeti és társadalmi folyamatok jellege elvi azonosságának és a köztük levő különbségnek az általános jellemzése azonban nem elegendő. Az objektív szükségszerűség érvényesülési mechanizmusa ugyanis a társadalmi fejlődés különböző korszakaiban és a társadalmi élet különböző szféráiban jelentősen különbözhet. Amíg például a monopolkapitalizmus kialakulása lényegében teljesen spontán folyamat volt, addig az imperializmus korszakára jellemző tökekivétel konkrét formáira már nagyon tudatos politikai — és egyéb — megfontolások is rányomták bélyegüket. Az állami monopolkapitalizmus rendszerének a kialakulása is objektív szükségszerűség volt a fejlett kapitalista országokban, de e szükségszerűség megvalósulásában már általában is jóval nagyobb volt a tudatos szubjektív tényezők szerepe — a folyamat alapján spontán jellege ellenére is. A szocializmus megvalósulása is objektív szükségszerűség — és nemcsak a fejlődés egyik alternatívája, mint a „humanista marxizmus” képviselői állítják —, de csak mint alapján tudatos folyamat mehet végbe.

A szocializmusba való átmenet objektív szükségszerűsége természetesen egy *történelmi korszakra* vonatkozik, s nem egy adott történelmi szituációra. Amint az egész történelmi korszakra vonatkozóan a szocializmusnak nincs más alternatívája a társadalom fejlődésében, úgy nincs egyetlen olyan konkrét történelmi helyzet sem, amelyben a szocializmusra való áttérésnek ne volna alternatívája. Ebben a megkülönböztetésben jut kifejezésre a társadalmi determinizmus dialektikus, a szubjektivitás mozzanatát is elismerő és magában foglaló felfogása. Éppen Lenin, mindenféle szubjektivizmus és relativizmus kérlelhetetlen ellensége volt az, aki hangoztatta: abszolút értelemben nincs kiút nélküli helyzet a burzsoázia számára, vagyis nincs olyan helyzet, amely pusztán az objektív körülmények spontán hatására elvezetne a kapitalizmusból a szocializmusba. De Lenint — a „praxis humanista filozófusai-val” ellentétben — ez az alapvető fontosságú fölismerés sohasem vezette a szocializmus objektív szükségszerűségének tagadásához és a szocializmusért való harcot sohasem rendelte alá — vagy vezette le — absztrakt „értékeknek”, vagy etikai normáknak, amelyek az „alternatívák közti választásnál” iránymutatóul szolgálhatnak „az ember” számára.

A társadalom életében nincs szubjektivitás determinizmus nélkül és nincs determinizmus szubjektivitás nélkül. A materialista társadalomfelfogásban ezek ugyanúgy elválaszthatatlanok egymástól, mint a szükségszerűség és a véletlen, az egyes és az általános, a jelenség és a lényeg stb. A szocializmus győzelme, az átmenet a „szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába” korántsem a szubjektivista indeterminizmus állapotának a bekövetkezését jelenti. A szabadság a szocializmusban is elválaszthatatlan a felismert szükségszerűségtől, s a *szubjektivitás* szerepének megnövekedése még inkább megköveteli a *szubjektivizmus* elleni harcot. A szocialista építőmunka gyakorlata minden elméleti érvelésnél meggyőzőbben bizonyítja, hogy az emberek választási lehetősége a szocializmusban nagyon is determinált, és a fejlődés minden *reális* alternatívájában — többé vagy kevésbé adekvát formában — nagyon is objektív szükségszerűségek fejeződnek ki.

VII.

A szocializmus és a tudomány szétválasztásának tendenciája mindig együttjárt és ma is együttjár azzal a törekvéssel, amely a szocializmust nem

objektív szükségszerűségnek, hanem erkölcsi követelménynek tekinti és a marxizmust egyfajta absztrakt morálfilozófiává próbálja átalakítani. A „humanista szocializmus” egyik őse, a később a fasizmussal együttműködő belga de Man már a két világháború között azt hirdette, hogy a szükségszerűségeken alapuló szocializmus erkölcstelen szocializmus. Ugyanezt hirdetik a „humanista szocializmus” olyan képviselői is, mint Lefebvre, Fromm, Kosik, Markovics és — talán a leghatározottabban — Sztójánovics. Valamennyiük közös elve, hogy az „igazi normatív etika” és a társadalmi determinizmus elve összeférhetetlenek egymással, hogy az erkölcsnek csak úgy lehet helyet biztosítani a marxizmusban, ha a történelmi materializmust egyfajta, a Max Weber—Karl Mannheim-féle szociológia felfogással rokon történelmi relativizmussal helyettesítjük, amely az objektív szükségszerűséget a történelem által létrehozott lehetőségek közti választással cseréli fel. Ezzel természetesen együtt jár az, hogy „vulgármaterialistának” nevezik Engelsnek és Leninnek azokat a megállapításait, amelyek az erkölcsi magatartás kritériumait elválaszthatatlannak tekintik az osztályharc aktuális problémáiban elfoglalt állásponttól, s hogy az erkölcsi magatartás mércéit erről az egyedül reális bázisról a ködös filozófiai spekulációk „magasabb régióiba” helyezik.

A francia M. Rubel, aki mintegy az összekötő szerepét tölti be a nyíltan burzsoá ideológiák és a „marxizálók” között, Marx „kétértelmű” magatartásáról írt, amely szerinte a proletariátus önfelszabadítása etikai követelményének és a burzsoá társadalom gazdasági mozgástörvényei feltárásának — Rubel szerint összeférhetetlen — tudományos igénye egyidejű hangoztatásában mutatkozott meg. Sz. Sztójánovics ezt az „ellentmondást” azzal próbálta magyarázni, hogy Marx sok tekintetben még a XIX. század természettudományos gondolkodásának foglya maradt és nem ismerhette a modern „értékfilozófiákat”. Ennek volt a következménye — Sztójánovics szerint — az az ellentmondás, amely Marx „mérév” és „mérésélt” determinizmusa között állt fenn. Szerinte Marx írásai „egy belső konfliktust és feszültséget tárnak fel a méréséltelen és szélsőségesen determinista hajlamai között”.⁴⁸ Így a mérésélt determinizmus mutatkozott meg az olyan megfogalmazásokban, amelyek a törvényekről mint tendenciákról írtak, és a szélsőséges determinizmus kapott hangot az olyan nézetekben, amelyek azt állítják, hogy a társadalmi törvények *vas szükségszerűséggel* hatnak. A szabadság és az erkölcs kritériumai Sztójánovics állításában csak Marx „méréséltelen determinista” nézeteivel férnek össze, amelyek az objektív szükségszerűség helyett csak a történelmi lehetőségek elismerését tartalmazzák. Ez vonatkozik a szocializmus megvalósításának céljára is: „A marxista normatív etikának fel kell szólítania és erkölcsileg köteleznie kell az embereket, hogy valamennyi erőfeszítésükkel a szocializmus megvalósítását szolgálják. Ahhoz azonban, hogy ezt tehesse, el kell vetnie Marx szélsőségesen determinista megfogalmazásait. Sőt, a szocializmus elkerülhetetlenségének hangoztatása helyett, véleményem szerint, sokkal elfogadhatóbb a szocializmust úgy tekinteni, mint egy *reális történelmi lehetőséget* . . .”⁴⁹

Az „igazi normatív etika” kialakításának követelménye itt szervesen összekapcsolódik a társadalmi determinizmus elvének elutasításával, a morális problémák szélsőségesen szubjektivista megítélésével, a tudományos szocia-

⁴⁸ *Marx and the Western World*. 167. o.

⁴⁹ *Uo.*, 171. o.

lizmus egyfajta „etikai szocializmussá” való átalakításával, ami különben a szocialista munkásmozgalomban fellépő opportunistista irányzatoknak már régóta végső állomása.

Sztojanovics a maga szubjektivista-idealista álláspontját úgy próbálja a marxizmussal kapcsolatba hozni, hogy Marxnak a társadalmi törvények objektív jellegét és érvényesülésük tendencia voltát hangoztató, szerves egységet alkotó tételeit szembeállítja egymással, úgy tünteti fel mintha *A tőkét* nem is egy, hanem két Marx írta volna — egy „mereven” és egy „mérsékelten” determinista Marx. Azonban ez a skizofrénia nem Marxot, hanem Marx modern átértelmezőit jellemzi. A marxizmus klasszikusainak egész életművén végigvonul a társadalmi determinizmus dialektikus értelmezésének megvédése mind a mechanisztikus, mind a szubjektivista torzításokkal szemben.

M. Markovics *A marxista humanizmus és etika* című írásában megkísérelte, hogy meghatározza azokat az „értékeket”, morális kritériumokat, amelyeknek irányjezőként kellene szolgálniuk az emberek cselekvéséhez. Mutatóul érdemes ezek közül idézni néhányat: egyébként azonos körülmények között a szabadság előnyösebb a szolgaságnál; az alkotás jobb, mint a rombolás; jobb, ha a cselekedetek egyszerre szolgálnak társadalmi és magáncélokot, mintha csak individuális szempontok vezérlik őket; jobb, ha az emberek egyenlő jogokkal rendelkeznek, mintha némelyeknek közülük előjogaik vannak stb. Nincs a világon olyan hétpróbás reakciós liberális, aki ezeket a Bentham szellemi színvonalát megközelítő közhelyeket — egy unott ásitással — alá ne írná. Hogy Marxnak mi volt a véleménye az ilyen „értékekről”, „etikai normákról”, arról híven tanúskodik az F. A. Sorgéhoz 1877 október 19-én írt levele: „A lassaleánusokkal kötött kompromisszum további kompromisszumhoz vezetett egyéb felemás elemekkel. Berlinben (lásd *Most*) Dühringgel és »csodálóival«, de azon kívül is a félig érett diákok és bölcsnél bölcsőbb doktorok egész bandájával, akik a szocializmusnak »magasabb ideális« színezetet akarnak adni, más szóval a materialista alapot (amely komoly tárgyi tanulmányt követel, ha azon akar valaki dolgozni) modern mitológiával akarják helyettesíteni, az igazság, szabadság, egyenlőség és testvériség istennőivel.”⁵⁰

Nem igaz, hogy a társadalmi determinizmus marxista elve nem hagy helyet az erkölcsnek — elismeri az erkölcs viszonylagos önállóságát, de a leghatározottabban tagadja azt, hogy a szocializmusért való harcot absztrakt erkölcsi normáknak vessék alá. Ellenkezőleg: magukat az erkölcsi normákat vezeti le az osztályharc objektív szükségleteiből — bármennyire is fintorognak az ilyen „vulgármaterialista” megállapításoktól a „praxis filozófusainak” a burzsoá-liberális frázisoktól elbódult reprezentánsai. S hogy Sztojanovics és társai állásfoglalásának nincs semmi köze a marxizmushoz, azt az olyan nyíltan burzsoá ideológusok is megállapították, mint például A. J. Gregor, aki — miután kifejezte csodálatát Sztojanovics „bámulatos intellektuális függetlensége” iránt, amellyel azonosította magát a nem-marxisták nézeteivel — Sztojanovics idézett cikkéhez a következő kommentárt fűzte: „Mint-hogy Sztojanovics professzor kész arra, hogy feladja a klasszikus marxizmusnak mindazokat a fontos elveit, amelyek a múltban kiváltották a filozófusok ellenvetéseit . . . azt ajánlom, hagyjuk el a »marxista« jelző használatát, amikor az etika vitatására vállalkozunk. Ennek használata zűrzavart fejleszt és gyű-

⁵⁰ Marx — Engels: *Válogatott levelek*. Szikra, 1950. 368. o.

löletet idéz elő. Az, ami valamennyiünket foglalkoztat, az tisztán és egyszerűen az etika és annak elemzése. Szívből üdvözlöm Sztojanovics professzor tanulmányát, mint nyilvánvaló bizonyítékát annak, hogy a mai marxisták milyen messzire készek elmenni, hogy csatlakozzanak közös vállalkozásunkhoz.”⁵¹

A tudományos szocializmusnak „humanista” vagy „etikai szocializmussá” való átalakításának lényegében ma is ugyanaz a funkciója, mint régen: a szocializmus szükségszerűségének tagadása és „eszmei célként” való elismerése; a szocializmus eszmei vállalása és azoknak az eszközöknek az erkölcsi elítélése, amelyekre létrehozásához szükség van. Ehhez járul még egy újabb funkció: a meglévő szocializmus elítélése a „humanista szocializmus” ún. „magasabbrendű etikai normái” alapján.

VIII.

A tudományos szocializmus eszméi ma már nem pusztán mint eszmék léteznek, hanem megvalósultak, illetve megvalósulóban vannak azokban az országokban, amelyek létükkel és munkájuk eredményeivel bizonyítják a tőkés rend átmeneti, mulandó voltát, s a szocializmusnak mint az emberiség előtt álló mai feladatok megoldásának egyedül lehetséges „alternatíváját”. Éppen ezért a „humanista szocializmus” képviselőinek a tudományos szocializmus elleni támadása szükségképpen nem korlátozódhat a marxizmus—leninizmus eszméi elleni támadásra, hanem legfőbb feladatuknak azt tekintik, hogy ezeket az eszméket azokban a formájukban diszkreditálják, ahogyan a szocialista országokban megvalósultak.

A „humanista marxizmusnak”, a „praxis filozófiájának” az a már említett tendenciája, hogy a marxizmusból kioperálja a politikai gazdaságtant, abban is megmutatkozik, hogy a szocializmus fogalmát meg akarja „tisztítani” a gazdasági viszonyok prioritásától, a társadalmi rendszer minősége eldöntésében betöltött meghatározó szerepétől és általában mindenfajta gazdasági tartalomtól, s ezzel együtt csaknem kizárólag filozófiai — mégpedig absztrakt morálfilozófiai — kritériumok alapján akar dönteni a fennálló társadalmi viszonyok jellegéről. G. Petrovics ennek megfelelően kifejezi elégedetlenségét Marxnak és Leninnek a proletárdiktatúra funkciójáról és a kommunizmus két szakaszáról, valamint ezek megkülönböztető vonásairól szóló megállapításaival szemben, mivel ezek a megkülönböztetésnél a gazdaságot és az elosztást állítják előtérbe. Szerinte „*az a kritérium, amely megkülönbözteti a szocializmus szakaszait, nem lehet sem az elosztás, sem a gazdaság általában, hanem csak valamilyen általánosabb alapelv, amely az emberrel mint egésszel foglalkozik*”.⁵² Az idealista filozófiai antropológia és axiológia alapján Petrovics aztán meg is adja a szocializmusnak „mint igazán emberi” társadalomnak a meghatározását: „*valamely társadalom olyan mértékben szocialista, amilyen mértékben lehetőségeket nyújt minden ember szabad alkotó fejlődése számára.*”⁵³ De a legszemben hangzó célokat is tartalmatlan frázisokká lehet változtatni, ha nem kapcsoljuk össze őket megvalósításuk reális társadalmi-gazdasági feltételeivel és nem látjuk ez utóbbiak meghatározó szerepét. Ennek hiányá-

⁵¹ *Marx and the Western World*. 175. o.

⁵² *Praxis* 1967/4. sz. 550. o.

⁵³ *Uo.*, 554. o.

ban ez a meghatározás ezért csupán arra példa, hogyan változtatják át a „praxis filozófusai” a szocializmust tudományból mitológiává.

V. Korace szintén azt hangoztatja, hogy a gazdasági szempontok elsődleges hangoztatása következtében a szocializmus fogalma a szocialista országokban egyfajta technokrata-ökonomista értelmezést kapott, és azt az állítást engedi meg magának, hogy ezeknek az országoknak társadalma „az embertelen bürokratikus despotizmus rendszerévé fajult”. Sztójánovics is hasonló hírokat penget, amikor egyenesen tagadja, hogy a Szovjetunióban és a „szovjet modellt” követő országokban a fennálló társadalmi rendszer valóban szocialista volna. „Egy társadalmi rendszert” — írja — „amely az állami tulajdonon és a termelés, valamint a társadalmi élet állami irányításán alapul, nem szocialistának, hanem etatistának kell minősíteni. Így a kapitalizmus mellett a világszintéren egy modern *osztály*rendszerrel találkozunk — az etatista rendszerrel.”⁵⁴ Az „igazi normatív etika” kidolgozásának programja Sztójánovicsnál tehát nagyon is közvetlen politikai szempontokat szolgált; az egész ideológiai kódosítás csak ezt az így is teljesen világos politikai törekvést volt hivatva leplezni. Sztójánovics ezt az állásfoglalását még kiegészíti az imperialista tömegpropaganda egyik legócskább és legjobban elkopótott rágalmaival, amely szerint a proletárinternacionalizmus elve a nemzetközi kommunista mozgalomban csak a Szovjetunió nemzeti érdekeinek a leplezésére szolgált: „A szolidaritás és az internacionalizmus álarca alatt a nemzetközi kommunista mozgalmat átalakították és alávetették egy nemzet mozgalmának.”⁵⁵ S ha az előbbieket során egy nyíltan burzsoá ideológus állapította meg, hogy az erkölcs kérdéseiben a „marxista” jelzón kívül semmi sem választja el őt Sztójánovicsától, akkor ugyanezt megállapíthatjuk a „praxis filozófusai”-nak legtöbbször, ha „érték-elkötelezettségű” politikájukat összehasonlítjuk az imperialista tömegpropaganda szokványos állításaival.

Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy amikor a szocializmus és az imperializmus közti harc különösen kiéleződik, s az egyes szocialista országokon belül a revizionista-ellenforradalmi erők, imperialista támogatással, megkísérlik a munkáshatalom megdöntését, a „humanista marxizmus” képviselői következetesen az imperializmus oldalán találják magukat, és még a józanabb imperialista politikusoknak kell arra ügyelniök, hogy — jól érthető okokból — a különbségnek legalább a látszatát megőrizték. Ez volt a helyzet az 1956-os magyarországi ellenforradalomnál is, amelyet a „humanista marxista” R. Dunayevskaya egyenesen próbakőnek tekintett: „Az 1956-os magyar forradalom Marx humanizmusát akadémikus vitából élet és halál kérdésévé tette.”⁵⁶ E „humanista marxista” szerint a magyarországi ellenforradalom kísérelte meg, hogy Marx filozófiáját valósággá változtassa. Nem véletlen, hogy ugyanez a szerző a „humanista marxizmus” legfőbb alkotásának azt a nyugati országokban kiadott könyvet tekintette, amelyben a magyar revizionista-ellenforradalmi erők vezére, Nagy Imre fejtette ki elgondolásait a „nemzeti kommunizmusról”. (Az sem véletlen, hogy a csehszlovák revizionisták egyik fő orgánuma, a *Literární Listy* 1968. jún. 13-i számában dicsőítő cikket közölt Nagy Imréről, akinek eszméit teljes joggal tekintette a lap saját nézeti szellemi előfutárának.)

⁵⁴ *Praxis* 1968/1–2. sz. 104. o.

⁵⁵ *Uo.*, 1966/1–2. sz. 161. o.

⁵⁶ *Socialist Humanism*. 70. o.

A „humanista szocializmus” áramlatán belül külön szint képviselnek azok az irányzatok, amelyek a munkásmozgalom történetének már régen levitézlett ultraradikális, álforradalmi nézeteit, jelszavait élesztgetik újjá. Így a francia A. Gorz a már rég eltemetettnek hitt anarcho-szindikalista elképzeléseknek igyekszik új tartalmat adni; az utóbbi időben az *Egydimenziójú ember* c. — rendkívül homályos és konfúzus — könyve révén nagy publicitásra szert tett H. Marcuse egyenesen az anarchizmus kísérteteit idézi meg; P. Sweezy pedig a maga trockista nézeteit a kínai „kulturális forradalom” vívmányaival próbálja új életre kelteni.

S hogy a marxizmustól való „baloldali” elhajlás, az eltérő kiindulás ellenére, a nemzetközi osztályharc alapvető kérdéseinek a megítélésében a már ismertetett álláspontokhoz nagyon hasonló következtetésekre vezet, azt jól bizonyítja például az amerikai *Monthly Review* című folyóirat reagálása az 1968. évi csehszlovákiai eseményekre. A folyóirat főszerkesztője, az előbb említett, a nyugati közgazdasági körökben igen jól ismert P. M. Sweezy, egész sajtóságos logikával próbálta megindokolni ellenzését az öt szocialista ország 1968. augusztusi fellépésével szemben, amely a csehszlovák szocializmus megvédésére irányult. Sweezy ugyanis egyáltalán nem tagadta, hogy az események alakulása Csehszlovákiában magában rejtette az ellenforradalmi fordulat veszélyét, de az öt szocialista ország fellépését mégis elítélte azzal az indoklással, hogy az ő gazdasági rendszerük is elkerülhetetlenül a kapitalizmus irányába halad. Sweezy szerint: „A kapitalizmus felé való irányzat a jelenlegi rendszerbe bele van építve: a vállalatoknak maguknak a vállalatok általi ellenőrzése, a piacon keresztül való koordináció és az anyagi ösztönzésre való támaszkodás — ez a három tényező együttesen elkerülhetetlenné tesz egy erőteljes tendenciát egy olyan gazdasági rendszer felé, amely, bármilyen elnevezést is választunk számára, egyre inkább úgy működik, mint a kapitalizmus.”⁵⁷

Sweezy ugyan elvetette az 1968. augusztusa előtti csehszlovákiai fejlemények olyan értékelését, mintha ezek a szocializmus valamilyen új „humanista modell”-jének kialakítására irányultak volna, de az európai szocialista országok társadalmi-gazdasági fejlődésének tendenciáiról formált véleménye — a lényegét tekintve — egybevág mind a konvergenciaelmélet burzsoá képviselőinek, mind a maoizmusnak, mind a „fogyasztói társadalom” rémképével küszködő E. Fromm-nak az álláspontjával.

Sweezy, aki pedig nem filozófus, hanem elméletileg igen jól felkészült közgazdász, egészen a „humanista szocializmus” szellemében jár el, amikor teljesen mellözi a KGST-hez tartozó szocialista országok gazdasági életének a konkrét elemzését, s ehelyett néhány önkényesen kiragadott, abszolutizált és eltorzított jelenséget választ ki, és ily módon alkot véleményt ez országok gazdasági fejlődésének tendenciájáról. A vállalatok önállóságának növelése ezekben az országokban a valóságban egyáltalán nem azonos annak az anarcho-szindikalista elképzelésnek a realizálásával, amely szerint a vállalatok minden központi irányítás nélkül rendelkezhetnek a rájuk bízott eszközökkel; a piaci viszonyok aktívabb felhasználása semmiként sem jelenti, hogy a vállalati tevékenységek összehangolását, a gazdasági fejlődés irányítását a spontán piaci mechanizmusokra bíznák; az anyagi ösztönzők felhasználása pedig egyáltalán nem jár azzal, hogy az erkölcsi-politikai tényezők szerepét háttérbe

⁵⁷ *Monthly Review* 1968. okt. 6. o.

szorítanak, hogy a kapitalizmushoz hasonló nagy jövedelmi különbségek kialakulását segítenék elő és lemondanak a dolgozók alapvető szociális problémáinak megoldásáról. A szóban forgó szocialista országok gazdasági életében lehetnek és vannak is egyes részterületeken káros jelenségek, de azok a „veszélyek”, amelyekről Sweezy mint már megvalósuló, sőt uralkodó irányzatokról beszél, az általa használt értelemben egyszerűen nem léteznek.

Igaz, hogy különösen a „humanista szocializmus” ultraradikális irányzatainak ideológusainál gyakran nagyon éles — és sok tekintetben helytálló — bírálatot találunk a mai fejlett tőkés országok gazdasági, társadalmi és kulturális életének számos vonásáról, de ezeknek a kritikáknak az az alapvető gyengéjük, hogy legtöbbjük a kapitalizmus bajait leválasztja arról a társadalmi-gazdasági alapról, amelyen létrejöttek, és általában az ipari-technikai fejlődés következményeivel kapcsolja össze őket. Ez a nézőpont viszont lehetőséget nyújt arra, hogy a kapitalizmusra vonatkozó kritikájukat automatikusan kiterjesszék a szocialista országokra is, hogy a technikai fejlődés, a termelési és fogyasztási szerkezet alakulásának néhány hasonlóságára hivatkozva a két minőségileg különböző társadalmi rendszer lényegbeli azonosságát hirdessék. Ennek megfelelően állítja Fromm, hogy a társadalmi célok fontosságának megállapításában a szocialista országok is átvették a „homo consumens”, a „fogyasztói társadalom” értékítéleteit, Marcuse pedig az imperialista és a szocialista világrendszert egyszerűen két azonos „ipari blokk”-nak tekinti, amelyek egyformán ellenségesen állnak szemben a nemzeti felszabadulás útjára lépett országokkal. Marcuse szerint ezekben az országokban „a belső haladásnak az volna az előfeltétele, hogy változás történjék a két nagy ipari blokk politikájában, amelyek ma formálják a világot — hogy felhagyjanak a neokolonializmus valamennyi formájával. Jelenleg nincs jele az ilyen változásnak.”⁵⁸ Marcuse tehát a neokolonializmus politikáját elszakítja az imperialista világrendszertől, amely e politika társadalmi bázisa, s általában az „ipari rendszerrel” köti össze, amivel aztán — az imperializmus stratégiai érdekeivel teljes összhangban — egészen hamis megvilágításba helyezi a mai világ arculatát meghatározó társadalmi összefüggéseket. Marcusenak tehát egyáltalán nem kellene csodálkoznia azon — amint azt időnként teszi —, hogy az imperialista tömegpropaganda semmiként sem gátolja, hanem nagyon is segíti nézeteinek népszerűsítését.

A fentiekkel összhangban megállapítható, hogy a „humanista szocializmus” ideológiai funkciója nem merül ki a létező szocializmus diszkreditálási kísérletében, hanem arra is irányul, hogy dezorientálja a forradalmi erőket a kapitalista országokban. A két feladat különben szorosan összefügg. Ha ugyanis, mint Marcuse állítja, a tulajdonviszonyok változása nem idéz elő lényegbevágó átalakulásokat a társadalom életében, akkor a forradalmi mozgalmak célja sem lehet a termelési mód megváltoztatása, hanem a harc a „manipuláció”, a „technológiai terror”, az „apparátus” stb. ellen.

A harc céljának ez az átfogalmazása Marcusenál szervesen összekapcsolódik azzal a tétellel, hogy a munkásosztály — s vele együtt a kommunista mozgalom — „integrálódott” a fennálló rendszerbe, s többé nem tekinthető a szocialista átalakulás hordozójának. Állítása szerint: „A szocializmus és a humanizmus objektív azonossága megszűnt... Amíg a technikai haladás kialakult irányítása uralkodik... a változás a termelési eszközök tulajdo

⁵⁸ H. Marcuse: *One-Dimensional Man*. Boston 1964. 48. o.

nában és ellenőrzésében inkább mennyiségi, mint minőségi változás volna. A szocializmus humanista tartalma felszabadulásának előfeltétele az volna, hogy alapvető változás legyen a *technikai fejlődés irányításában*, hogy a technikai apparátust teljesen újjáalakítsák. Ez a humanizmus történelmi eszméje ma.⁵⁹

Marcuse a szocializmus céljainak ezt az átfogalmazását azzal indokolja, hogy Marx túl optimistán és tévútra vezető illúziókkal ítélte meg a technikai fejlődés következményeit. Marcuse szerint a technikai fejlődés a fejlett ipari társadalomban olyan eszközöket adott az uralkodó „apparátus” kezébe, amelyek lehetővé teszik, hogy — mindenekelőtt a közvéleményformáló eszközök felhasználásával — lényegében erőszak nélkül megőrizték hatalmukat a manipulált, öntudat nélküli tömeggel szemben. Ebből következik az az állítása, hogy „a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenet történelmi szükségszerűsége el van zárva a fejlett ipari országokban . . . A belső történelmi összekötő lánc a kapitalizmus és a szocializmus között így úgy látszik, hogy megszünt, nemcsak ideológiailag, hanem gyakorlatilag is, mint magában a rendszer alapjaiban bekövetkezett változások eredménye.”⁶⁰

Marcuse azt állítja, hogy a „szocialista humanizmus” eszméinek a megőrzésére csak egy értelmiségi elit vállalkozhat, amely képes kivonni magát a „manipuláció” befolyása alól, de ez az értelmiség csak a katalizátor szerepét játszhatja, mert önmagában nem forradalmi erő. De ezt a szerepét is csak akkor töltheti be, „ha ki tudja magát vonni mind a burzsoá, mind a kommunista indoktrináció” hatása alól. Mivel a forradalomnak Marcuse koncepciójában nincs szubjektuma, vagyis mivel hiányzik az a társadalmi erő, amely a szükségesnek tartott átalakulást végrehajthatná, ezért a „szocialista humanizmus” képviselőinek egyedüli feladatuk a fennálló állapotok tagadása: „A társadalom kritikai elméletének nincsenek olyan fogalmai, amelyek betölthetnék a rést a jelen és a jövő között; mivel semmit sem ígér és nem mutatja meg a sikert, negatív marad.”⁶¹ Marcuse a Nagy Tagadás álláspontjáról szembefordult az utóbbi időben gyakran emlegetett könyve bírálóival, és illúziók terjesztésével vádolta azokat, akik hisznek a fennálló helyzet radikális megváltoztatásának lehetőségében. „Az a mi felelősségünk” — írta —, „hogy illúziók nélkül értékeljük lehetőségeinket . . . A félelem attól, hogy túlságosan negatívak legyünk, az érthető vágy, hogy magunknak kissé több vigaszt merítsünk és forradalmi erőket találjunk — ezek a jó szándékok illúziókat keltenek, félrevezetik és meggyöngítik az ellenzéket és az Establishment kezére játszanak.”⁶² Ez az állásfoglalás a totális pesszimizmus ideológiája, s egyben a kapitalizmus sajátos apológiája, amely a fennálló rendszer megdönthetlenségét, az ellene való harc hiábavalóságát hirdeti. S ez a megállapítás akkor is helytálló, ha tudjuk, hogy Marcuse időnként — érezvén nézetei belső ellentmondásosságát — félreértéssel vádolja azokat, akik felfogását úgy értelmezik, amint ő azt kifejtette.

Marcuse és követőinek állásfoglalásában a sok részizagság végeredményben azt segíti elő, hogy a teljesen hamis következtetéseket elfogadhatóbbá tegye. A burzsoá demokráciának ez az absztrakt — mert nem konkrétan a

⁵⁹ *Socialist Humanism*. 111. o.

⁶⁰ *Marx and the Western World*. 411. o.

⁶¹ H. Marcuse: *One-Dimensional Man*. 257. o.

⁶² *Monthly Review* 1967. okt. 46. és 48. o.

monopoltőke uralma, hanem általában az „apparátus” ellen irányuló — kispolgári anarchista tagadása nem ellenszere, hanem kiegészítője a burzsoá demokráciát idealizáló reformista-revizionista nézeteknek. Az, amit Marcuse és társai „manipulációnak”, „technológiai terrornak”, „konformizmusnak” neveznek, valóságos problémák a mai fejlett kapitalista országokban, de e problémák gyökerei nem általában a technikai fejlődésben, hanem a mai kapitalizmus társadalmi rendszerében vannak. Marcuse teljesen nyilvánvalóan összekeveri az okot az okozattal, s ez a magatartás szükségképpen a technikai fejlődés egyfajta radikálisan pesszimista megítéléséhez, romantikus bírálatahoz vezet. Éppen ezért az a jelszó, amely a tulajdonviszonyok megváltoztatása helyett a technikai fejlődés irányításának a megváltoztatását követeli, egyáltalán nem forradalmi célkitűzés, hanem ellenkezőleg: a forradalmi mozgalmak dezorientálására, valódi perspektíváik elhomályosítására szolgál.

A technikai fejlődés következményeinek ez a szélsőségesen pesszimista megítélése vezeti Marcusét az olyan állításokhoz, amelyek a dolgozó osztályoknak s elsősorban a munkásosztálynak a fennálló rendszerbe való „integrálódását” hirdetik. Itt is egy reális probléma teljesen egyoldalú megközelítéséről és következőképpen hamis megítéléséről van szó. Kétségtelen, hogy az imperialista tömegpropaganda — felhasználva a modern technika által nyújtott lehetőségeket — mindent megtesz, és gyakran nem is eredmény nélkül, hogy egy „hamis tudatot” alakítson ki a dolgozók körében, amely az általuk kivívott részeredményeket úgy tünteti fel, mintha a munkások már nem a mai kapitalizmus valóságában, hanem a „fogyasztói társadalom” idilljében élnének. De egy dolog ennek elismerése, és egészen más dolog, ha a munkásosztályt és szervezeteit úgy ábrázolják mint amelyek csak passzívan visszatükrözik azt az ideológiai befolyást, amely őket a burzsoá tömegtájékoztatási eszközök által éri. Ez a vélemény logikusan folyik Marcusenak abból a kispolgári anarchista elképzeléséből, amely tagadja az osztályharcnak a dolgozók tudatára gyakorolt aktív befolyását, mivel ő csak az olyan harc jogosultságát ismeri el, amely *közvetlenül, azonnal* a fennálló rendszer megdöntésére irányul. Az ő beállításában minden olyan harc, amely részeredményekért, reformokért folyik, csak a munkásosztálynak a fennálló rendszerbe való „integrálódását” segíti elő. Marcusenak ezek az első pillantásra roppant forradalmiak hangzó kijelentései — amelyek nem kevés politikailag tapasztalatlan fiataalt tévesztenek meg — valójában a forradalomról való lemondást tükrözik, hiszen a kapitalizmus megdöntése nem lehet egy egyszeri, előkészítés nélküli akció, hanem csak a munkásosztály gyakran sok évtizedes *szervezett* harcának az eredménye. Ha valaki a forradalomra való felkészülést azonosnak tekinti a fennálló rendszer elfogadásával és támogatásával, az valójában a forradalomról mond le — bármennyire is leplezi ezt a kétségtelen igazságot álforradalmi frázisokkal.

A kispolgári anarchizmus ideológiájának általános vonása, hogy lebecsüli a tömegek öntudatát, forradalmi harcát, és túlértékeli a kiemelkedő — vagy inkább kiemelkedőnek vélt — személyiségek szerepét. Ezért egyáltalán nem véletlen, hogy Marcuse anarchista vonásokkal erősen átszőtt „humanista szocializmusa” sok ponton nagyon közel jut a modern burzsoá ideológia olyan nyíltan reakciós képviselőinek a nézeteihez, mint Nietzsche, Spengler és Ortega — amint erre néhány kritikusa már találóan rámutatott. Ez a szellemi rokonosság különösen szembeűnő a technikai fejlődés következményeinek egyoldalú, pesszimista megítélésében, valamint az elit és a tömeg szembe-

állításában, még akkor is, ha a nagyjából hasonló megállapításokból eltérő következtetéseket vonnak is le. Míg Nietzsche, Spengler és Ortega a technika fejlődését a tömegek uralmának, a szocializmusnak a veszélyével kapcsolják össze, s az elit feladatául e folyamat feltartóztatását jelölték meg, addig Marcuse a technika fejlődését a tömegeknek a szocializmustól való elfordulásával köti egybe, és az elit feladata nála a szocializmus absztrakt *eszméjének* a megőrzésére szorítkozik. Nehezen vitatható, hogy a burzsoá apológia mai szükségleteit ez az utóbbi álláspont sokkal jobban elégíti ki, s ezért Marcuse csak saját magát okolhatja, ha — mint néha ő maga is elismeri — ideológiája egyre jobban „integrálódik” a fennálló rendszerbe, s válik a forradalmi erők dezorientálásának eszközévé.

Ha a technikai fejlődés következményei — mint Marcuse állítja — az „ipari társadalmakban”, tehát mind a kapitalista, mind a szocialista országokban lényegében azonosak, akkor a romantikus kispolgári anarchizmus a mai világban csak egyetlen forradalmi erőt találhat: a fejlődés ipari korszakát még el nem ért népek mozgalmát. De az általa leírt összefüggések keretében a nemzeti felszabadulás útjára lépett országoknak ez a kétségkívül meglevő forradalmi potenciálja is teljesen hamis megvilágítást kap, és nem képes áttörni a totális pesszimizmus világképét. Ha ugyanis e népek forradalmi harcát elválasztjuk a nemzetközi kommunista mozgalomtól és a szocialista országoktól (vagy egyenesen szembeállítjuk velük), akkor ez a harc semmiként sem járhat sikerrel. S ezt Marcuse nem is tagadja.

A „humanista szocializmus” Marcuse nevével jelölt kispolgári anarchista irányzatának legfőbb hibája, hogy alapjában tévesen ítéli meg a második világháború után kialakult erőviszonyokat. Az általa rajzolt képből az derül ki, hogy ezt az időszakot nem a kapitalizmus válságának elmélyülése, hanem ellenkezőleg, az imperializmus pozícióinak a rendkívüli megerősödése jellemezte. Kétségtelen, hogy a kapitalizmus válságának az elmélyülése bonyolult, ellentmondásos folyamat, amely korántsem jelenti a kapitalizmus helyzetére vonatkozó valamennyi mutató állandó romlását. Vitathatatlan az is, hogy a kapitalizmus helyzetére vonatkozó jó néhány mutató ma kedvezőbb képet nyújt, mint a két világháború közti időszakban. (Például: a technikai fejlődés eredményei, az ipari termelés üteme, a munkanélküliek száma stb.) De ugyanebben a periódusban az imperializmus világrendszere nagymértékben összeszűkül, és ezzel együtt csökkent az a relatív befolyás, amelyet az imperializmus a korunkban végbemenő társadalmi átalakulásokra gyakorol. Az imperializmus legfőbb törekvése a második világháború után abban állt, hogy megakadályozza azt a folyamatot, amely az országok egész sorában a szocializmus győzelméhez vezetett; illetve hogy ezt a fejlődést — kihasználva a tapasztalatok égető hiányát, a szocialista építőmunka objektív és szubjektív nehézségeit — a visszájára fordítsa. Az imperializmus éppen ezen a legfőbb fronton teljes vereséget szenvedett. S ugyancsak nem volt képes a nemzetközi imperializmus arra sem, hogy elzárja a fejlődést a nemzeti felszabadulás útjára tért népek előtt, bár itt a harc még korántsem dőlt el véglegesen. És az imperializmus *relatív* erejének csökkenését mi sem bizonyítja jobban, mint a leghatalmasabb imperialista ország, az Egyesült Államok mérhetetlen katonai erőforrásokkal végrehajtott vietnami agressziójának kudarca, ami egy-két évtizeddel ezelőtt még teljesen elképzelhetetlennek tűnt volna.

A „humanista szocializmus” képviselőinek jórésze mindezekből a folyamatokból semmit sem lát, illetve egészen másnak látja őket, mint amik a

valóságban. Ők a világtörténelem eddigi legnagyobb — buktatókkal, ellentmondásokkal, egyéni megpróbáltatásokkal is teli — átalakulását az eseményekben felül- és kívülálló erkölcsbíró pózából ítélik meg, és a saját kiábrándultságukból fakadó morális válságukat úgy próbálják eltüntetni, hogy e roppant társadalmi változás legfőbb mozgatóerejére, a nemzetközi kommunista mozgalomra akarják átruházni. Ez a magatartás a világtörténelem e döntő fordulatának tartalmát jelentő szocialista átalakulás objektív nehézségeitől, részben elkerülhető, részben elkerülhetetlen hibáitól megriadt kispolgár magatartása, aki saját „belső autonómiáját” és „erkölsi fölényét” állítja szembe az igazi praxissal — a korunk döntő társadalmi változásait végrehajtó és közben saját magát is átalakító nemzetközi kommunista mozgalommal.

НАУЧНЫЙ СОЦИАЛИЗМ ИЛИ «ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ»

G. Punn

Статья занимается теми направлениями которые в прошедшие годы выступили с требованием переосмысления марксизма, ленинскому пониманию социализма противопоставляют концепцию «демократического» или «гуманистического» социализма; показывает те связи, которые имеют место между этими направлениями и социал-демократическим реформизмом, а также их различия.

Основная цель этих направлений заключается в том, чтобы требованием переосмысления марксизма противопоставить философию Маркса диалектическому материализму. Этой цели служит одностороннее возвышение трудов молодого Маркса и переосмысление их в духе экзистенциализма. Поддерживающие эту точку зрения направления — в тесной связи с релятивистско- агностицистскими субъективными идеологически буржуазными течениями — подвергают сомнению научное прошлое марксизма. Это связано с выступлением против т. н. позитивистского понимания марксизма во имя «человекоцентристской философии». Органической частью упомянутых теорий является нападение на идею закона, вытеснение объективной закономерности из общественного мировоззрения. Эта тенденция направления на разделение социализма и науки, и преобразование марксизма в нравственное требование. Переделка марксизма в научную разновидность абстрактной философии морали — между прочим — служит тому, чтобы дать основание для переоценки понятия социализма, для дискредитации существующего социализма и дезориентации революционных сил, выступающих в капиталистических странах.

SCIENTIFIC SOCIALISM OR “HUMANIST SOCIALISM”

G. Ripp

The paper deals with those tendencies which in recent years have claimed to reinterpret Marxism as opposed to Lenin's conception of socialism and have put forward the idea of a “democratic” or “humanist” socialism. It shows the connections and differences between these trends and the social-democrat reformism.

The chief objective of these tendencies is to in contrast, by a reinterpretation of Marxism, the philosophy of Marx with dialectic materialism. This is prompted by putting the stress on the works of the young Marx and by their interpretation in the spirit of existentialism, on basis of which these trends — closely allied to relativistic-agnostic, subjectivistic courses of the bourgeois ideology — contest the scientific quality of Marxism. This is connected with an attack on an alleged positivist, scientist interpretation of Marxism in the name of a “humancentered philosophy”. An organic part of these tendencies is the attack on the idea of natural law, and the expulsion of objective necessity from social outlook. This trend aims at the separation of socialism from science and to the transformation of socialism to a moral postulate. The transformation of Marxism to a sort of abstract moral philosophy serves — among other things — as a basis to a reassessment of the concept of socialism, and of discrediting existing socialism and of spreading confusion among revolutionary forces in capitalist countries.

Strukturalizmus kontra antropológia

KELEMEN JÁNOS

„A strukturalizmus nem filozófia, mint Garaudy állítja . . . vannak strukturalizmusok és mindenekelőtt strukturalisták” — olvashatjuk Jean Orcel Garaudy *Marxisme du XXe siècle* c. könyvét bíráló cikkében.¹

A mai francia strukturalizmus körül folyó vita lényegére világít rá ez a kiragadott mondat: a kérdés az, hogy valamiféle új filozófiával állunk-e szemben, vagy pedig csak egy módszerrel: egy szaktudományon, a lingvisztikán belül bevált eljárással, melyet a későbbiekben, jogosan vagy jogtalanul, más tudományágakra is átvittek. Minden további vita csak e kérdés megválaszolása után lehetséges. Ha ugyanis a strukturalizmus valóban csak szaktudományos módszer, akkor például az a kérdés, hogy a marxizmus integrálhatja-e, egészen más síkon jelentkezik; a tudomány-metodológia speciális területére tevődik át, ahol a válasznak is speciálisnak kell lennie. A téma rohamosan növekvő irodalmának tanulmányozása megmutatja: a szerzők az előző megjegyzésnek megfelelően általában a „módszer vagy filozófia” problémakörben igyekeznek így vagy úgy állást foglalni, hogy azután ebből vezessék le további mondanivalójukat. Itt azonnal meg kell jegyeznünk, többségük Orcellel ellentétben filozófiát lát a strukturalizmusban. Filozófiát lát benne Henri Lefebvre, amikor kijelenti: „a status quo filozófiája”²; Lucien Goldmann, amikor ezt mondja: „Egy olyan társadalom filozófiája, mely képes az embereknek biztosítani a progresszíve javuló létfeltételeket, de amely abba az irányba halad, hogy megvonjon tőlük minden felelősséget”;³ vagy Sartre, amikor így ír: „Egy új ideológia konstituálásáról van szó, az utolsó barikádról, melyet a burzsoázia még képes Marxszal szemben felállítani.”⁴ Garaudy végül megkülönbözteti a strukturalizmuson belül a módszert és az ideológiát, az előbbit termékenynek tartva az utóbbit elutasítva.⁵ Végső soron így jár el Lucien Sève is, bár *Garaudyt* bírálva hangsúlyozza, nem lehet így az ideológiát és a módszert szétválasztani: a strukturalista módszert annyira áthatja a strukturalista ideológia, hogy magát a módszert sem lehet egészében termékenynek tekinteni, arról pedig még kevésbé lehet szó, hogy a marxizmus integrálja.⁶

¹ J. Orcel: *Remarques à propos du livre de R. Garaudy: „Marxisme du XXe siècle”*. *La Pensée* 1967. aug. 134. sz. 68. o.

² Idézi: J.-M. Domenach: *Le système et la personne*. *Esprit* 1967. máj. 774. o.

³ Idézi: J.-M. Domenach, uo.

⁴ J.-P. Sartre *répond*. *L'Arc* 30. sz.

⁵ *Marxisme du XXe siècle*. *La Palatine* Paris 1966. 77. o., *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. *La Pensée* 1967. okt. 135. sz.

⁶ L. Sève: *Méthode structurale et méthode dialectique*. Uo.

Mielőtt a témával kapcsolatos néhány kérdés megközelítően sem teljes tárgyalására rátérnénk, előljáróban munkahipotézisül leszögezzük, hogy az utóbbi években Franciaországban a különböző szaktudományok területein a strukturalizmus zászlaja alatt jelentkező irányzatok tevékenysége mögött, egy jól megkülönböztethető filozófia körvonalait fedezhetjük fel. Főleg olyan értelemben, ahogy Lucien Goldmann ír erről: „Nyugat-Európa szellemi életében a társadalomtudományok azok (szociológia, antropológia), melyek afelé haladnak, hogy elfoglalják azt az ideológiai pozíciót, melyet a filozófia foglalt el valaha. Ha azt kérdezzük, kik azok a gondolkodók, akik ma a francia szellemi életben azt a funkciót töltik be, mint valaha Bergson, Meyerson, Brunschvicg, Sartre, Jean Wahl vagy Merleau-Ponty, a felelet nem lehet kétséges: Lévi-Strauss, egy antropológus, és R. Aron, egy szociológus. . .”⁷ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a filozófia (a filozófiai reflexió) szűnik meg, átadva a helyét más tudományoknak, hisz amennyiben egyes szaktudományok átveszik a filozófia helyét, betöltve funkcióját, ezt csak abban a mértékben teszik és tehetik, amennyiben, legalábbis impliciten, maguk válnak filozófiává. Hogy miért a társadalomtudományok töltik be ezt a szerepet, annak oka a modern kapitalista fejlődésben keresendő, mint erre Goldmann is utal. Ha ismét őt idézzük, ezt azért is tesszük, hogy szavaival előzetesen jellemezzük azt a gondolkodási típust, melyet tanulmányunk egészének lesz feladata főbb vonalaiban bemutatni: „A gondolkodás síkján a szervezett kapitalizmus ezen újonnan történő megjelenésének mindenekelőtt az felel meg, hogy egy, az aggodalomra és a halálra, vagy ellenkezőleg, a történelmi vagy transzcendentális reményre koncentrált filozófiát egy szcientista, racionalista és ahisztorikus gondolkodás helyettesít.”⁸ Hogy ma már létezik strukturalista filozófiai áramlat, akkor is igaz, ha ezen irányzatok képviselői tiltakoznak az ellen, hogy a strukturalizmust egységes tudományos iskolának vagy filozófiai áramlatnak tekintsük. Állításunk önmagában véve polémia Miklós Pál álláspontjával, mely csak tudományos módszert lát ebben az irányzatban. Miklósnak természetesen igaza van, amikor *Garaudy*-nak a strukturalizmust filozófiául elfogadó nézetét ilyen formában igyekszik bírálni: „. . . mi nem nevezhetünk filozófiának egy tudományos módszertant vagy szemléleti elvet, amely eleve elhatárolja magától a világ értelmezését”⁹ — de éppen arról van szó, hogy a strukturalista elvek, ahogyan ezek ma Franciaországban jelentkeznek, impliciten tartalmazzák a világ egy sajátos értelmezését. Sőt ezen elvek, illetve a belőlük folyó következmények megfogalmazásai egyes szerzők, mint például Foucault esetében, explicit filozófiai kijelentéseként is interpretálhatók. Ennek demonstrálását — ami tanulmányunk egyik célja éppen — a további fejtegetések tartalmazzák. Még annyit J. Orcel vagy Miklós álláspontjához, hogy a világ értelmezésének explicit elutasítása nem zárja ki, hogy az adott szerző vagy iskola műveiben előfeltevésként vagy implicit végkövetkeztetésként ne lenne fellelhető a világ valamilyen értelmezése, szabatosabban: egy világnézet. Ez a helyzet a neopozitivizmus különböző iskolái esetében is, amelyekkel a mai francia strukturalizmus különben is nagyon sok rokonságot mutat. Félreértések elkerülése végett azt is le kell szögezni, hogy, mint Orcelnek címzett válaszában¹⁰ Garaudy he-

⁷ L. Goldmann: *Sciences humaines et philosophie*. Éditions Gonthier, Paris 1966. 8. o.

⁸ Uo. 7. o.

⁹ Miklós Pál: *Bevezetés. Helikon* 1968/1. sz.

¹⁰ R. Garaudy: *Note sur la structure, le modèle et le concept. La Pensée* 1967. aug.

lyesen hangsúlyozza, ez a strukturalizmus egyrészt nem a struktúra klasszikus, szaktudományos definíciójából indul ki, másrészt pedig egyáltalán nem is az a lényeges benne, hogy a struktúra fogalmának valamilyen definíciójából indul ki. Vagyis, mint Sève helyesen kiemeli,¹¹ egészen másról van itt szó, mint a struktúra fogalmának alkalmazásáról, hiszen ebben az esetben mindenki strukturalista lenne.

I. A módszer. Az előzmények

A hatvanas évek közepétől kezdve vagyunk tanúi annak a nagy visszhangot kiváltó filozófiai irányzatnak, amelyet strukturalizmusnak neveznek. Ma kifejezetten divatról van szó, ezt a strukturalizmusnak szentelt speciális folyóirat-számok (*Esprit* 1967. máj., *Les Temps Modernes* 1966. nov., *L'Arc* 30. sz., *Aletheia* 1966. máj.) önmagukban is jelzik, de a témával foglalkozó szerzők lépten-nyomon ki is mondják. Az *Esprit* 1967 májusi különszámának szerkesztőségi cikke azzal büszkélkedik, hogy a lap „1963 novemberében, mielőtt a divat elharapódzott volna, ... speciális számot szentelt a strukturalizmusnak” (769. o.), J.-M. Domenach pedig ugyanebben a számban így ír: „Franciaország az ipari termékek reklámozásában és terjesztésében el van maradva, de a szellemi termékek divatba hozásában semmi sem múlja felül. A divatban a strukturalizmuson a sor.” (771. o.)

Lévi-Strauss strukturalista etnológiája, Michel Foucault „tudás-archeológiája”, Jacques Lacan strukturalista pszichoanalízise és L. Althusser marxizmus-állásfoglalása áll leginkább a figyelem középpontjában. Mellettük megemlíthetjük R. Barthes-t, a kritikust, L. Goldmannt, az irodalomszociológust, L. Sebagot, Lévi-Strauss és Lacan tanítványát, illetve az utóbbi páciensét, a *Marxisme et structuralisme* c. könyv szerzőjét, aki harminckét éves korában öngyilkos lett, vagy Francastelt, az esztétát, és Godelier-t, akinek főleg Marxot a strukturalizmus elődjéül feltüntető és a strukturalizmus szellemében interpretáló cikkei váltottak ki polémiát. Közülük Lévi-Strauss művei kötődnek leginkább egy meghatározott szaktudományos területhez, noha filozófiai tartalmuk nyilvánvaló, ezek tartalmazzák, ha nem is kiélezett és kifejtett formában, a strukturalista ideológia lényeges elemeit. Éppen ezért — bár ő maga igyekszik elzárkózni attól, hogy iskola alakuljon ki körülötte, vagy hogy módszerét alkalmazhatósági körén túlra is extrapolálják, s ideológiának tekinték — rá hivatkoznak a legtöbbit. De annak, ami strukturalista ideológiának nevezhető, véleményünk szerint legkövetkezetesebb képviselője M. Foucault. Ezért a strukturalizmusnak mint filozófiának bemutatásakor és bírálatakor leginkább az ő művét állítjuk központba, magára Lévi-Straussra és az irányzat többi képviselőire csak ott térünk ki, ahol ezt vagy a teljesség, vagy az összefüggések megértése kívánja meg.

Hogyan alakult ki a strukturalista módszer, majd ideológia? Ismeretes, hogy a strukturalizmus mint szaktudomány módszertani elve mint tudományos iskola a prágai nyelvtudományi kör (1928–36) tevékenységének eredményeként a lingvisztikában jelentkezett először. De a módszer alapelveit, igaz, olyan terminológiával, amely még nem felelt meg teljesen az új tartalomnak, F. de Saussure alkalmazta először. A saussure-i alapelveket teoretikus formában csak

¹¹ L. Sève: *id. cikk* 67. o.

jóval később Hjelmslev, a koppenhágai iskola legtekintélyesebb tagja foglalta össze 1943-ban. Eszerint:

1. Különbséget kell tenni aközött, amit Saussure language-nak (nyelvezet), parole-nak (beszéd), illetve langue-nak (nyelv) nevez: „... a nyelvezet egészében véve sokoldalú és heterogén; több szférához kapcsolódik, egyidejűleg fizikai, fiziológiai és pszichikai jellegű, s emellett még az egyéni meg a társadalmi területhez is tartozik; az emberi jelenségek egyik kategóriájába sem lehet besorolni, mert nem tudjuk, hogyan lehet az egységét kielemezni.”¹² Ezzel szemben: „A nyelv. . . önmagában egész és osztályozási elv.” (27. o.) A nyelvezet azáltal válhat egy önálló tudomány tárgyává, hogy „különböző tényei közül” a nyelvnek adjuk az első helyet. „A nyelvet a beszéd-től elválasztva egyúttal elválasztjuk 1. a társadalmat az egyénitől, 2. a lényegest a járulékos-tól és a többé-kevésbé véletlentől is.” (31. o.) Míg a beszéd „egyéni akarati és értelmi aktus”, melyben meg kell különböztetni a „kombinációkat, melyek által a beszélő a nyelv kódját a maga egyéni gondolatának a kifejezésére használja föl” a pszicho-fizikai mechanizmustól (31. o.), addig a nyelv „olyan tárgy, amelyet külön lehet vizsgálni”, mert homogén természetű. (32. o.)

2. A langue-on belül meg kell különböztetni a rendszer állapotainak tudományát és a változások tudományát. Az előző azonos a szinkronikus, az utóbbi a diakronikus nyelvészettel. Fontos elv, hogy a diakronikus jellegű vizsgálatokat alá kell rendelni a rendszer tanulmányozásának, vagyis a szinkronikus nyelvészethez: „A diakronikus jelenségeknek a tanulmányozása útján a szinkronikus állapotok nem ismerhetők meg”. (114. o.) Ez a gondolat egy hasonlat segítségével így világítható meg: „Egy sakkjátszmában bármely adott helyzetnek sajátos tulajdonsága, hogy független azoktól, amelyek megelőzik; teljesen közömbös, hogy ilyen vagy olyan úton jutott idáig: annak, aki az egész játszmat követte, a legkisebb előnye sincs azzal a kíváncsival szemben, aki éppen a kritikus pillanatban nézi meg a játék állását.” (115. o.)

3. A rendszer egy adott állapotában nincsenek abszolút terminusok, csak egymástól kölcsönösen függő relációk. Mint Saussure mondja: „a nyelv forma és nem szubsztancia”. (155. o.) Máshol ugyanezt így is kifejti: „A nyelvtudomány tehát határterületen mozog, ahol a kétféle természetű elemek összevegyülnek egymással: ez a kombináció formát, nem szubsztanciát hoz létre.” (145. o.); „... a nyelvben csakis különbségek vannak” (153. o.). Ezért: „Az, hogy egy jel fogalom-jellegű, vagy hogy hanganyaga van, kevésbé fontos, mint az, hogy vannak körülötte más jelek.” (Uo.) Mindebből az következik, hogy az egyes jelek jelentését az adott jeleknek a többire való vonatkozásában megvalósuló relatív értékek kell felfogni. A sakkpélda megvilágításában: „A figurák viszonylagos értéke a sakktáblán való helyzetüktől függ, mint ahogy a nyelvben minden elemnek az összes többi elemmel való oppozíciója által van értéke.” (114. o.)

4. A jelek együttesét zárt rendszernek kell tekinteni. A nyelvész e rendszeren belül vizsgálódik, elválasztva ezt minden extralingvisztikai referenciától. Az elemeket magából a rendszerből kiindulva igyekszik megérteni: „... az egyetemes egészről kell kiindulni, hogy aztán elemzés útján kapjuk meg a benne elfoglalt elemeket”. (146. old.)

5. A jelet a saját síkján elhelyezkedő minden más jelhez való oppozíciós viszonyával kell definiálni — tehát úgy, hogy a definíció összhangban legyen a

¹² F. de Saussure: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*. Gondolat, 1967. 27. o.

fentebb felsorolt feltételekkel —, de ezen kívül egy belső differencia — a signifiant és signifié (jelentő és jelentett) — egymásra vonatkozásának egységét is látni kell benne.

Paul Ricoeur szerint a nyelvészeti strukturalizmus nem más, mint az e feltételekből folyó következmények levonása és alkalmazása.¹³ Maga a struktúra szó a felsorolt elvek jegyében folyó nyelvészeti kutatások alapfogalmának jelölésére csak 1928-ban jelent meg (*Premier Congrès International des Linguistes à La Haye*), hogy ennek nyomán a nyelvészeti struktúra-fogalom is egzakt meghatározást, precíz körülhatárolást nyerhessen. Ez a prágai iskola tagjainak — Troubetzkoy-nak, a fonológia művelőjének, illetve B. Havránéknak, V. Mathésiusnak és R. Jacobsonnak — köszönhető. Troubetzkoy a fonéma-rendszerek törvényeit struktúra-törvényeknek tekintette. Ezekben a rendszerekben az egyes terminusok, illetve e rendszert alkotó elemek önmagukban nem képviselnek értéket, csakis korrelációik mutatkoznak lényegesnek mint a kutatás tárgyai: „a fonológiai elemek érzéki tartalma kevésbé lényeges, mint az egymáshoz való kölcsönös viszonyulásaik a rendszeren belül”.¹⁴

A prágai iskola örökét 1939-ben a koppenhágai nyelvészek vették át, akik közül Louis Hjelmslev gyakorolta a legnagyobb hatást. Törekvése az volt, hogy „a nyelvnek logikai modelljét hozza létre, voltaképp egy nyelvészeti algebrát”.¹⁵ A nyelvészeti strukturalizmus további pályafutását Amerikában tette meg, ahol a hatvanas években N. Chomsky generatív grammatikája vetett véget egyeduralmának, de a szovjet nyelvtudományban is kialakultak olyan irányzatok, melyek a strukturalizmushoz közelállónak vagy vele hasonlónak tekinthetők.

Az eddig inkább emlékeztetőül elmondottakhoz a következőket kell hozzáfűzni. Az a szemlélet, amelyet a *nyelvészeti* strukturalizmus képvisel, a természettudományoktól nem idegen. A nyelvészeti strukturalizmusban tehát nem az az új vonás, hogy valamilyen abszolút értelemben új tudományos szemléletet hozott létre, hanem az, hogy egy „humán” tudományon belül természettudományos szemléletet valósított meg, s ennek alapján olyan gyakorlati módszereket, eljárásokat is kidolgozott, amelyek segítségével a nyelvtudományt egzakt-ságban a természettudományok rangjára emelte. Ezért Troubetzkoy törekvéseit kommentálva Miklós Pál helyesen állapítja meg: „Nem nehéz meglátni ebben a tudományos célkitűzésben a matematikai vagy statisztikai törvényszerűségekre való törekvést, s azt, hogy rokonsága a kvantummechanika egzakt-ságával, egyben absztrakt voltával is egészen nyilvánvaló.”¹⁶ Abban a tényben, hogy a „humán” tudományok, legalábbis a polgári társadalom-, illetve „szellem”-tudományok válságának korában, ami a természettudományok rohamos fejlődésével összevetve egészen nyilvánvaló volt, akadt egy módszer, mely lehetőséget adott, legalábbis a lingvisztika területén, a természettudományos egzakt-ságra, eleve benne rejlett, hogy ezt a sikeres módszert előbb vagy utóbb extrapolálják más társadalomtudományokra is, s hogy ez az extrapoláció egy ideológia forrása is legyen. E tény megállapítását annál is fontosabbnak tartjuk,

¹³ P. Ricoeur: *Esprit* id. szám 805. o.

¹⁴ Troubetzkoy: *Grundzüge der Phonologie*. Prag 1938. 243. o., idézi: Miklós P.: *id. cikk*, 7. o.

¹⁵ Megjegyezzük, már Saussure-nél olvasható ez a mondat: „A nyelv tehát úgy szólván olyan algebra, melyben komplex tagok vannak.” (Id. mű 155. o.)

¹⁶ Miklós P.: *id. cikk*, 7. o.

mert Garaudyhoz hasonlóan mi is ebben látjuk a strukturalizmus mai térhódításának tudományelméleti forrását.

Azok a polgári tudósok, akik a strukturalizmusnak azon az alapon szószólói, hogy a *lingvisztika* strukturalizmusa mutathat példát a többi tudomány megalapozására, önmagában abban a törekvésben, hogy természettudományos szemléletet és eljárásmodot igyekeznek bevinni saját területükre, nem követnek el hibát, csak egyet hagynak figyelmen kívül: a lingvisztika de saussure-i szakasza előtt volt már egy tudomány, ahol ez megtörtént: Marx politikai gazdaságtana. A természettudományos szemléletet Marx nemcsak ösztönösen alkalmazza a politikai gazdaságtan területén, hanem tudatosan is appellál rá: „Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését *természettörténeti folyamatként* (kiemelés — K. J.) fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad.”¹⁷ A „marxizáló”, illetve „marxista strukturalisták” (Godelier, Althusser) viszont — e kifejezések viszonylagosságából kiindulva — sajátos Marx-interpretációhoz, egy „teoretikus antihumanizmus”-hoz jutnak el.

Itt említjük meg a pozitívistikus irányú filozófiák és az új lingvisztikai módszerek egyidejű térhódításának a problémáját. Ismeretes, hogy milyen történelmi-társadalmi és tudományelméleti okok vezettek ahhoz a típusú pozitívizmushoz, mely a Bécsi Kör tevékenysége nyomán a nyelvet állította vizsgálódásainak a centrumába, méghozzá mindenekelőtt a nyelv szintaxisát. Amikor tehát Miklós Pállal egyetértve emlékeztetünk Troubetzkoy törekvéseinek a kvantummechanika egzaktságával való rokonságára, nem hagyhatjuk figyelmen kívül a carnapi „logikai szintaxis”-problematikával való hasonlóságukat sem. Ezt a problémát itt csak jelezhetjük, tudatában annak, hogy itt] sok részleti megvilágítására lenne szükség, s tudatában annak is, hogy a vizsgált nyelvészet és az említett filozófiai iskola között *direkt* tudománytörténeti kapcsolat nincs. De tudományelméleti szempontból sem lehet véletlen, hogy a strukturalizmus a későbbiek során az angolszász neopozitívizmushoz hasonló funkciót betöltő ideológiává vált Franciaországban.

Az a fordulat, hogy a strukturalizmus kilépett a nyelvészet keretei közül, történelmileg Roman Jakobson és Lévi-Strauss 1941—42-es amerikai találkozásához kapcsolódik. Abból, ahogyan Lévi-Strauss lerója tiszteletét a világhírű nyelvész iránt, kiderül, hogy nem pusztán egy nyelvtudományi iskola, hanem általában a nyelvtudományi, illetve nyelvi szemlélet térhódításáról, továbbterjedéséről van szó: „Egészen bizonyos, hogy az R. Jakobsonnal való 1941—42-es amerikai találkozás. . . mutatta meg nekem először azt, hogy mi a nyelvészet, s azután azt, hogy mi a strukturalista nyelvészet. . . Azt, hogy mi a nyelvészet. . . , amely az összes humán tudományok közül egyedül jutott el, és már eljutott, a pontosságnak arra a fokára, amely összehasonlíthatóvá tette azzal, amit a legelőrehaladottabb tudományokban találhat az ember.”¹⁸ Itt tehát már találkozunk azzal, amire a korábbiakban is utaltunk: a humán tudományok szolid megalapozásának igénye irányította egyes tudósok, így magának Lévi-Straussnak figyelmét a lingvisztikára, hogy benne találjanak modellt saját szakterületük számára. A 40-es évektől kezdve Lévi-Strauss egész munkásságának alapeszméje az, hogy saját tudományának, az etnológiának (illetve

¹⁷ Marx: *A tőke I. Előszó az első kiadáshoz.* MEM 23. köt. Bp. 1967. 9. o.

¹⁸ *Vivre et parler. Une discussion révolutionnaire entre F. Jacob, R. Jacobson, Cl. Lévi-Strauss, Ph. L'Héritier.* (Televízió-beszélgetés.) *Les Lettres Françaises* 1968. febr. 20. 1221. sz. 5. o.

az antropológiának), valamint a nyelvészetnek tárgya homológ. Ez kifejeződik a mentális struktúra fogalmában. Az etnológia ugyanis a mentális struktúrákat kutatja, melyeknek az a tulajdonságuk, hogy nincs közvetlenül kapcsolatuk az empirikusan megfigyelhető valósággal. A mentális struktúrák egy adott közösségre vonatkoznak, a szellem alkotásainak összességét, a produktumai-ban exteriorizált gondolatot jelentik, s lényeges tulajdonságuk, hogy a tudattalan (l'icnnscent) szintjén működnek. Ez az egyik vonás, amely lehetővé teszi, hogy a nyelv működésének analógiájára legyenek felfoghatók, hiszen a nyelv, mint a közösség alkotása, funkcionálásának módját, elemeinek korrelációját, törvényeit tekintve független a beszélő szubjektumoktól, jóllehet az egyéni megnyilvánulásokon kívül elképzelhetetlen, s egyéni tudattartalmak kommunikációját szolgálja. „A beszélő szubjektum nem ismeri a nyelv... fonológiai vagy grammatikai törvényeit. Az etnológia a nyelvben (language), ebben a par excellence társadalmi, és talán par excellence tudattalan tényben találja meg tárgyának modelljét” — olvashatjuk Lévi-Strauss egyik tolmácsolójánál.¹⁹ Azt, hogy a nyelvet és a mentális struktúrákat tudományos objektumnak tekinthessük és szinkronikusan tárgyalhassuk, éppen az teszi lehetővé, hogy a tudattalan síkján helyezkednek el. E gondolat jegyében vizsgálja Lévi-Strauss a természeti népek-nél feltárt rokonsági kapcsolatokat (*Les structures élémentaires de la parenté*. 1949), vagy a mítoszokat (*Mitologiques I. — Le cru et le cuit*. 1964., *Mitologiques II. — Du miel aux cendres*. 1967.). A rokonsági terminusokat — hogy csak egyik témájára utaljunk — ugyanazon formális tárgyalásnak veti alá, mint a nyelvészet a fonémákat: ezek ugyanis, akárcsak a fonémapárok, a velük oppozíciós viszonyban levő elemek segítségével definiálják magukat (férj-feleség, apa-fiú stb.). Így — azaz a nyelvet jelrendszernek tekintve, mely bizonyos jelek kombinációjának segítségével biztosítja a kommunikációt — a rokonsági szisztéma is felfogható olyan rendszernek, melyben a nők bizonyos csoportok közötti cirkulációja egyfajta társadalmi kommunikációt bonyolít le. „A társadalmi jelenségek és az emberi társadalmak úgy jelennek meg előttünk, mint nagy kommunikációs gépezetek. Legyen szó a nőknek egyik társadalmi csoportból a másikba való kommunikációjáról a tilalmak és házassági preferenciák által, vagy a javak és szolgálatok kommunikációjáról a gazdaság területén, vagy az információk nyelvben történő átadásáról, ... minden társadalmi jelenséget mint kommunikációs jelenséget vizsgálhatunk.”²⁰ Mivel a két szisztéma eredete közös — mindkettő funkcionálásának törvénye a tudattalan szintjén dolgozódott ki —, Lévi-Strauss szerint megalapozottnak vehető a velük foglalkozó két tudomány objektumának izomorfizmusa és módszereinek identitása. Mint említettük, Lévi-Strauss a mítoszokat is nyelvnek, nyelvi rendszernek tekinti, így tanulmányozásukat hasonló eljárásnak veti alá.²¹ Itt is a mítosz-elemek korrelációja, nem pedig maguk az elemek érdekesek, tudományosan a különböző mítoszokon belül levő korreláció-hálózatok izomorfizmusa, illetve permutációja, nem pedig az elemek vagy a mítoszok tartalma lehet értelmes kijelentés tárgya. A mítosz-alkotás szintén par excellence tudattalan tevékenység, s mint ilyen nem tudatosíthatja saját rejtett mechanizmusát, kü-

¹⁹ Jalley—Crampe: *La notion de structure mentale dans les travaux de Cl. Lévi-Strauss. La Pensée* 1967. okt. 135. sz. 55. o.

²⁰ *Vivre et parler* ... 4. o.

²¹ L. Voigt Vilmos ismertetését: *Cl. Lévi-Strauss: Mitologiques II. — Du miel aux cendres. Magyar Filozófiai Szemle* 1968/4. sz.

lönben önmagát rombolná szét. Ezért a mitikus tényről, akár a lingvisztikairól, csak retrospektív tudat lehetséges (az etnológus, illetve a nyelvész fejében).

Egy közösség életében nemcsak tudattalan mentális struktúrák működnek, hanem a róluk alkotott tudatos modellek is. Ilyen modellnek tekinthető az az ismeret, mellyel az indiánok saját társadalmi szervezetükről rendelkeznek: pl. a normák rendszere. A strukturális analízis itt a lingvisztikaival rokon paradox helyzetbe jut, mert minél élesebb a látható struktúra (a tudatos modell), annál nehezebbé válik az alapjául szolgáló mentális struktúra, tehát a mélyebb struktúra megragadása, a tudatos (tehát) deformált modellek ugyanis akadályként helyezkednek el a megfigyelő és a megfigyelés objektuma közé.

Ebből a rövid összefoglalásból kiolvasható az a gondolat, mely a strukturális ideológia egyik — önmagában helyes — posztulátuma lesz általában (s amelyet mások, pl. Godelier, Marxtól vesznek át), nevezetesen az, hogy a tudományos analízis feladata a rejtett struktúra feltárása. Itt lényeg és jelenség fogalomkörének a „rejtett és a látható struktúra” kategóriapárral való helyettesítéséről van szó. E kategóriapár a különböző szerzőknél persze mást és mást takar: Godelier-nél, mint látni fogjuk, a rejtett struktúra a termelési viszonyok és a termelőerők belső szerkezetével, Lévi-Straussnál pedig a mentális struktúrával, tehát a tudattalannal azonos. Egyébként ez az a képzet-kör, amelyhez a minden strukturalistánál fellelhető „elméleti antihumanizmus” egyik pólusa kapcsolódik, Lévi-Straussnál pl. a következőképp: mint megfigyelhettük, ott lát tudományos analízisre lehetőséget, ahol a beszélő, a mítosz-alkotásban résztvevő, a rokonsági kapcsolatokban résztvevő stb. szubjektum tevékenysége és hiedelmei kikapcsolhatók. Így eljut odáig, hogy a szubjektum-szférát *elvileg* is elválasztja az objektív struktúráktól, s a két pólus között egyoldalú determinációt tételezve, figyelmen, legalábbis az elemzés horizontján kívül hagyja azt aényt, hogy a társadalom különböző síkjain elhelyezkedő objektív struktúrák a szubjektumoknak a *társadalmi* gyakorlatában jönnek létre, állnak fenn, s bírnak egyáltalán értelemmel. A strukturalizmusnak ezt az „objektivizmusát”, mely leginkább Foucault-nál, illetve Althaussernél domborodik ki, a későbbiek során próbáljuk meg visszavezetni a maga heterogén gyökereire. Lévi-Strauss esetében releváns a *Les Lettres Françaises*-ben folytatásosan közölt, már idézett televízió-beszélgetés egyik részlete. Itt a probléma-köteg még egy fonálát ragadhatjuk meg, a különböző tudományok konvergenciájából s a nyelvészetnek a természettudományokra való visszahatásából adódó kérdéseket: Lévi-Strauss Jakobsonra hivatkozik, aki a lingvisztikai terminusoknak a biológiában (főleg a genetikában) való használatát nem metaforikus, hanem tartalmilag indokolt eljárásnak tekinti, mivel a genetikai kód teljesen a nyelv analógiájára működik (a DNS molekula négy triplettéjének, melyek közül önmagában egyik sem bír „jelentéssel”, adott kombinációja rögzíti a genetikai kódot, tárolja az információt, akárcsak a nyelv, mely szintén nem más, mint korlátozott számú egységek kombinációja, szekvenciája, permutációja): „Megtanultuk a biológusoktól, hogy létezhet valami, ami struktúrájánál fogva hasonlít egy nyelvhez, s mégsem implicál sem tudatot, sem szubjektumot. És ez nagy bátorítás a humán tudományok specialistája számára, aki a társadalmak fokán, tehát a nyelven túl... ugyanúgy kommunikációs jelenségekkel találkozik, melyek a társadalmi csoport tudatán kívül folynak le.”²²

²² *Les Lettres Françaises* id. szám. 5. o.

A mítoszalkotásban, a nyelvben stb. megnyilvánuló „tudattalan tevékenység” fogalmát Lévi-Strauss olyan fontosnak tartja, hogy nézete szerint ennek alkalmazásával érheti el a strukturalizmus a tulajdonképpeni célját, nevezetesen azt, hogy az ember legkülönbözőbb, történelmileg változó, fejlődő manifesztációtól eltekintve adjon univerzális magyarázó elvet a társadalomról: „Ha... a szellem tudattalan aktivitása abban áll, hogy formát kényszerítsen a tartalomra, és ha e formák alapvetően ugyanazok az antik, a modern, a primitív, a civilizált, tehát minden szellem számára, amit a szimbolikus funkció — ahogyan a nyelvben kifejezésre jut — kutatása megmutat, akkor ahhoz, hogy érvenyes magyarázó elvet kapjunk más intézmények és más szokások számára is, szükséges és elégséges megtalálni a tudattalan struktúrát, mely minden intézmény és minden szokás alapjául szolgál.”²³

Az idézetből egy meghatározott történetfilozófiai álláspont olvasható ki, amely explicit formában a *Pensée Sauvage* c. könyvében jelenik meg, ahol is egy romantikus antikapitalizmust, rousseau-i reminiszcenciákat rejtő történelmi periodizáció alapját is képezi. (Ezek szerint a nyugati történelem két nagy társadalmi struktúra, a *pensée sauvage* — a primitív gondolkodás — és a *pensée domestique* — a civilizált gondolkodás — korszakára osztható, melyeket két nagy forradalom, a neolitikus forradalom és a modern tudományok születése jellemez. A kettő között a társadalom tulajdonképpen stagnált, vagyis a szociális struktúra alapjában véve változatlan maradt. De a két nagy korszak között sincs *elvi* különbség, hisz az emberi értelem egységes, a *pensée sauvage* és a *pensée domestique* egyaránt logikus és pozitív tudáshoz vezetnek. Nincs kritériumunk, hogy valamelyik javára döntsünk, legfeljebb morális síkon fedezhető fel lényeges minőségi különbség, az is a *pensée sauvage* javára, mert a modern társadalmak a kapcsolatok elszemélytelenedése, mechanikus jellege folytán „inautentikusak”).

Ezzel összefüggésben vetődik fel a rendszer állapota és a változás közötti viszony kérdése, a strukturalizmusnak a történelemmel szemben elfoglalt álláspontja. Lévi-Strauss egyik indoka a strukturalista szemléletnek az etnológiába való bevezetésére az volt, hogy egyrészt a természeti népek életének tanulmányozására nem állnak rendelkezésünkre írásban rögzített, kronologikus rendbe sorolható tények, s így e területen nem alkalmazható a történelemtudományban megszokott szemlélet, másrészt hogy a társadalom alapjának és felépítményének megkülönböztetéséről szóló marxi tanítást elfogadva a felépítmény elméletéhez szándékozott hozzájárulni: „Ehhez a felépítményről szóló, Marx által felvázolt elmélethez szeretnénk hozzájárulni, meghagyva a történelemnek... az alapról szóló tanítás kifejlesztésének gondját, ... amely elvileg nem lehet a miénk, mert az etnológia mindenekelőtt pszichológia.”²⁴

Látható, az etnológia és történelemtudomány tárgya közt nem pusztán a tények megközelítéséhez rendelkezésre álló adatok meglétének vagy hiányának praktikus szempontja, hanem elvibb kritériumok alapján tesz különbséget (mely kritériumok nem egészen homogének). Hogy az etnológia a felépítményről szóló tanítás, s mint ilyen, pszichológia — vagy, ahogy Jalley-Crampe hozzáteszi: „a tudattalan pszichológiája”²⁵ —, az Lévi-Strauss terminológiáján belül világos, hisz feladata: feltárni a gondolkodás működésének rejtett sajátosságait

²³ Cl. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale*. Plon, Paris 1958. 28. o.

²⁴ Cl. Lévi-Strauss: *Structures élémentaires de la parenté*. P.U.F., Paris 173—74. o.

²⁵ Jalley—Crampe: *id. cikk* 54. o.

azok mögött a tudatos reprezentációk mögött, melyeket az emberek a maguk kultúrájáról alkotnak. De kétséges, hogy ezen az alapon elválasztható-e a két tudomány (különösen, ha hozzátesszük, hogy a történész feladatául ugyanakkor a társadalmi tények *tudatos* manifesztációinak tanulmányozását jelöli meg²⁶), s hogy áthidalható-e a szakadék, mely az előbbieket szerint felépítményi elemeket vizsgáló etnológia strukturális szemlélete és a történelem diakroniája között fennáll.

E problémakörön belül vissza kell térni a „társadalmi struktúra” és a „társadalmi relációk” fogalmára. Lévi-Strauss rendszerében ugyanis a „társadalmi struktúra” nem az empirikusan adott valóságra, hanem a mögötte levő rejtett lényegre s az erről alkotott tudományos modellre vonatkozik, tehát „a konceptuális sémát” jelöli, „amellyel operálva egy anyag és a forma, egyik is, másik is megfosztva az önálló tartalomtól, mint struktúrák teljesednek ki, vagyis mint egyszerre empirikus és intelligibilis létek”²⁷ míg a „társadalmi relációk” az empirikusan megjelenő látszat szféráját, tehát legföljebb azt a nyersanyagot alkotják, melyből a modellalkotáshoz kiindulunk. E megkülönböztetés figyelembevételére fontos az egész irányzatra nézve, hisz egyesek majd a marxizmussal való egybevetés alapját is ebben látják (Godelier).

Az elmondottak elegendőnek tűnnek ahhoz, hogy összefoglaljuk, miben járult hozzá Lévi-Strauss a strukturalizmus elterjesztéséhez és magának a strukturalista ideológiának kialakulásához. Anélkül tehát, hogy nézeteinek egészével, történelemfilozófiai következtetéseivel vagy akár néhol megtévesztő terminológiájával kapcsolatban szükségesnek tartott bíráló megjegyzéseket itt megtennénk, azzal a szándékkal, hogy ezeket a strukturalizmus egészével kapcsolatban igyekszünk megfogalmazni, emlékeztetünk arra a három problémakörre, mely a továbbiak szempontjából mint kapcsolódási pont és hivatkozási alap fontos:

1. a fő kérdés a humán tudományok egyáltalán való megalapozása. Sor-suk attól függ, mennyire képesek elérni a természettudományok egzaktságának szintjét. A természettudományokkal egyáltalán csak a lingvisztika vethető egybe teljesen, mégpedig azért, mert

a) tárgya univerzális („A társadalmi jelenségek síkján semmi sem létezhetik (a nyelv) nélkül”)²⁸;

b) homogén módszerrel rendelkezik (amely bármely nyelvre alkalmazható);

c) vannak általánosan elismert alapelvei.

A humán tudományok megalapozását tehát a nyelvészetben kipróbált módszerekkel kell megvalósítani: „A humán tudományoknak modelleket kell alkotniok, s jobban kell értékelniök a strukturálisnak mondott módszerek termékenységét.”²⁹

2. A javasolt strukturális módszer főbb elemei: a strukturalizmus „kiemeli a társadalmi tényeket a tapasztalatból és laboratóriumba viszi őket. Itt megkísérli, hogy modell formájában ábrázolja őket, mindig a terminusok közötti relációkat, nem pedig a terminusokat téve meggondolás tárgyává. Ezután minden reláció-rendszert más reális vagy egyszerűen lehetséges rend-

²⁶ L. uo.

²⁷ Cl. Lévi-Strauss: *id. mű* uo.

²⁸ Cl. Lévi-Strauss: *Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. Aletheia* 1966. máj. 4. sz. 197. o.

²⁹ Uo. 202. o.

szerek különös esetének tekint, s globális magyarázatukat transzformációs szabályok szintjén keresi, megengedve az egyik rendszerről a másikra való áttérést, úgy, ahogyan a konkrét lingvisztikai vagy etnológiai megfigyelés megragadhatja őket. Ezáltal a humán tudományokat a fizikai és természettudományokhoz viszi közel. . .”³⁰

Szó van itt tehát a következőkről:

a) a modellalkotás szükséges segédeszköz ahhoz, hogy a társadalmi struktúra és a társadalmi relációk megkülönböztetésével az *empirikusan fel-fogott jelenségektől a rejtett struktúra felé haladjunk*;

b) nem a terminusok, hanem a közöttük levő relációk a kutatás tárgyai;

c) a kutatás bázisfogalma: a rendszer; célja pedig általános, transzformációknak alávethető törvények és korrelációk felállítása;

d) az etnológia által tanulmányozott rendszerek is „más reális vagy lehetséges rendszerek” különös esetei, tudattalan megvalósításai — ezért az etnológia eltekint a szubjektív faktortól, így ezzel egy „elméleti antihumanizmus” megalapozójává lesz.

3. A módszer s a belőle születő irányzat struktúra-fogalma tehát azt foglalja magában, hogy a vizsgált rendszerek egymás variációi, a rendszerek rendszere pedig egy kombinatorika eredményének tekinthető. Mindegyik variáció az összes többinek a variációja, s nem egy privilegizált megoldásé: „A struktúra lényegében a transzformációk szintaxisa, mely megengedi az egyik variációról a másikra való áttérést. . .”³¹ A struktúra részint a realitás eleme (tehát objektív, erre vonatkozik a francia „structurel” jelző), részint intellektuális eszköz (tehát szubjektív, s mint ilyen a szintaxis törvénye, melynek alapján készül a modell is; erre vonatkozik a francia „structural” jelző). Jean Pouillon szerint a struktúra klasszikus definícióján belül — „az a mód, ahogy egy egész részei egymás között elrendeződnek” — a hangsúly az objektív *elrendezésről a módra* helyeződött, ami önmagában pluralitást tételez fel (a különböző elrendeződések lehetőségét). A strukturalizmus mint irányzat ennek következményeit vonja le.³²

II. „Ébredés az antropologikus álomból”

A strukturalizmus ideológiaként való jelentkezése — amihez, integrálva magában messzebbre visszanyúló hagyományokat, közvetlenül Lévi-Strauss művei készítették elő a talajt — főképp az egzisztencializmus szubjektivitása ellen irányul, egyesek részéről azzal a céllal, hogy egy szcientista, objektivistikus jellegű elmélet képében meggyőzőbb alternatívát állítsanak a marxizmussal szemben, mások részéről pedig azzal, hogy a marxizmuson belül az emberre apelláló, „antropologikus”, „humanista” tendenciákat szorítsák vissza. Két évtizedes franciaországi uralma után az egzisztencializmus két szempontból is zsákutcába jutott. Egyrészt bebizonyosodott, hogy képtelen megalkotni azt a diszciplínát, amely a marxizmusból állítólag hiányzott, vagyis az emberről, az egyénről szóló tanítást, másrészt azért, mert nem teljesítette másik ígéretét sem: megbukott az a kísérlete, hogy megalapozza a humán tudományokat általában. Michel Foucault tudatosan az egzisztencializmussal polemizálva

³⁰ *Le Nouvel Observateur* 1967. jan. 25–31. 115. sz. 32. o.

³¹ J. Pouillon: *Présentation: un essai de définition. Les Temps Modernes* 1966. nov. 775. o.

³² *Ö. uo.* 779. o.

világítja meg a strukturalizmus programját, mely az ő felfogásában abból áll, hogy, először, levonva az egzisztencializmusnak az antropológia kidolgozása során tanúsított tehetetlenségéből a tanulságot, azt igyekeznek bebizonyítani: az ember nem lehet semmiféle filozófia és semmiféle tudományos reflexió tárgya; s, másodsor, az egzisztencializmusnak a humán tudományok megalapozásában mutatott csődjével szemben megkísérli felvázolni a humán tudományok igazi hatókörét, létük feltételeit, tudományos voltak kritériumait: „Átéltük a kortárs filozófia, a Sartre-, a Merleau–Ponty-féle filozófia nagy korszakát, melyben egy filozófiai textusnak, egy elméleti textusnak meg kellett volna mondania végre, mi az élet, mi a halál, mi a szexualitás, létezik-e isten vagy nem, mi a szabadság, mit kell tenni a politikai életben, hogyan kell másokkal szemben viselkedni stb. Az a benyomása az embernek, hogy ennek a fajta filozófiának nincs többé helye.” Foucault ezzel a különböző területeken és szinteken folyó tudományos-elméleti tevékenységet állítja szembe: „És végül az elméleti munka ilyenfajta pluralitásában teljesedik ki egy filozófia, amely még nem találta meg az egyetlen gondolkodóját és egységes nyelvezetét.”³³

Ezt a filozófust és ezt az egységes nyelvezetet természetesen a strukturalizmus ihletné . . . És, íme, a filozófiai problematika, sőt a filozófiai csaták kellős közepén vagyunk!

Az egzisztencializmus kudarca természetesen saját premisszáiban rejlett, hisz a „szubjektum”-ra való — történelmileg talán érthető és részint indokolt — mértéktelen és kizárólagos hivatkozással, a társadalmi kapcsolatok objektivitásának figyelmen kívül hagyásával nem lehet érdemlegesen mondani sem az emberről, sem a társadalomról, míg „az objektivált emberi kapcsolatok strukturális analízise, különösen a nyelvészetben, vitathatatlanul felfedte termékenységét, és megmutatta azt a képességét, hogy igazi tudományokat konstituáljon”³⁴

Az egzisztencializmus válsága persze nem pusztán azért következett be, amit a fentiekben láttunk, hanem elsősorban azért, mert a társadalmi valóság fejlődött olyan irányban, hogy nyilvánvalóvá vált e filozófia premisszáival és végkövetkeztetéseivel való összeegyeztethetlensége. A manipulált ipari társadalom a maga valóságában kevés alapot ad a szubjektivitás dicsőítésére, de az igényei is mások. Itt meg kell különböztetni a két oldalt: tudniillik az objektivisztikus strukturalista szemlélet egyrészt egyszerűen tükrözi azt a társadalmi változást, amely az egyéni hősiességet, áldozatvállalást követelő ellenállási korszak óta bekövetkezett, s az egyén helyét, tevékenységét a struktúrái által pontosan megszabó modern franciaországi kapitalista berendezkedéshez vezetett; másrészt viszont alkalmassá is vált arra, hogy a burzsoázia manipulációs célkitűzéseit ideológiailag alátámassza.

Ugyanakkor viszont ugyanannak a társadalmi valóságnak az objektiv dialektikája egyrészt a fennálló számára (pl. a tudományos-technikai forradalom kibontakozásával), másrészt az ellene felsorakozó osztályerők részéről egyre jobban megköveteli az alkotó szubjektivitás kibontakozását is, s így nem időszerütlenné vált, mint ahogy a strukturalizmus állítja, hanem éppen hogy egyre aktuálisabb az ember szerepét, perspektíváit nem egzisztencialista érte-

³³ Idézi: P. Daix: *Du structuralisme — Le divorce avec la philosophie. Les Lettres Françaises* 1968. márc. 26. 1226. sz. 6. o.

³⁴ R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. Id. hely 109. o.

lemben vizsgáló, hanem tudományosan megalapozott humanista gondolkodás, mely ellen a strukturalizmus teoretikusai hadakoznak. E hadakozásukban tulajdonképpen a termelőerők és a társadalom mai állapotával már összeegyeztethetetlen, anakronisztikus bázison állnak — az embernek a mechanikus gépesítés, az „extenzív iparosítás” korabeli helyzetét ideologizálják meg. Teljes joggal mondja Garaudy: „Önök már a múlt emberei. Az embernek egy olyan helyzete alapján teoretizálnak, mely a XIX. században s a XX. század elején uralkodott.”³⁵

A szubjektív oldal szerepét tagadó, de legalábbis tudományos elemzésre való alkalmatlanságát hirdető „elméleti antihumanizmus” Nietzscheől és Freudtól is kap bátorítást: „Talán Nietzsche kísérletében kell látnunk az első erőfeszítést az antropológia gyökerének kitépésére, aminek a modern gondolat kétségkívül szenteli magát . . . Nietzsche megtalálta azt a pontot, ahol az ember és isten egymáshoz tartoznak, s az utóbbinak halála az előbbi eltűnésével szinonim, és ahol az Übermensch ígérete az ember halálával fenyeget. Amiben Nietzsche, a jövőt egyszerre mint esélyt és feladatot hirdetve, kijelöli azt a küszöböt, ahonnan a modern filozófia újra kezdhet gondolkodni.”³⁶

A Freudra való hivatkozás elsősorban Lacan strukturalista pszichoanalízisében nyilvánvaló, de a „tudattalan” fogalmának Lévi—Straussnál megfigyelhető — a szubjektív oldal szerepe vizsgálatának feleslegessé tételére irányuló, a tudományos elemzésre alkalmas objektivitással szinonim — használata is releváns ebből a szempontból. A pszichoanalízis azért termékenyítheti meg a mai strukturalizmust, mert azt vallja, hogy az egyén pszichikai élete kisiklik a tudatos ellenőrzés alól, s így „a tradicionális értelemben vett racionális és morális ember, aki felelős gondolataiért és tetteiért, fikció, . . . az embert nem lehet a 'szubjektum', hanem csakis a 'struktúra' terminusaival definiálni”³⁷

A *szavak és a dolgok*, Michel Foucault 1966-ban megjelent, rendkívüli vitákat kavaro s kétségtelenül figyelmet és elmélyült tanulmányozást igénylő könyve, mely a „humán tudományok archeológiáját” kívánja adni, az összes eddig jelzett problémákat magában foglalja. Megjelenik itt a strukturalizmus mint *módszer*, mint *tudományelmélet*, mint *ismeretelmélet* és mint *ideológia*.

Foucault szándéka az, hogy az európai gondolkodás (=tudományos gondolkodás) reneszánsztól napjainkig tartó fejlődését rekonstruálja. Központi fogalma az *episztémé*, amely nem más, mint az az ismeretelméleti diszpozíció, az a keret, mely egy adott korban megszabja a történelmileg jelentkező új ismeretek rendszerezését. Az ismeretek tartalmával szemben a priori forma, rendezési séma tehát, mely struktúrát, koherens rendszert alkot, és egy adott kor problémáit, vitáit, ismereteit egyszerre teszi lehetővé: „Ha valaki arra vállalkozik, hogy magának a tudásnak archeológiáját elemezze, akkor nem a híres vitákat kell vezérfonalul választania, . . . (hanem) a gondolkodás általános rendszerét kell rekonstruálnia, melynek hálózata, a maga pozitívításában, lehetővé teszi a szimultán és látszólag ellentétes vélemények játékát. Ez a hálózat az, amely meghatározza egy vita vagy egy probléma lehetőségét,

³⁵ Uo. 112. o.

³⁶ M. Foucault: *Les mots et les choses — Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard, 1966. 353. o.

³⁷ R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 108. o.

ez az, ami a tudás történetiségének hordozója.”³⁸ Ez a „szükségszerű, egységes hálózat” az, ami „lehetővé tette azokat az individualitásokat, melyeket Hobbes-nak vagy Berkeley-nek, vagy Hume-nak, vagy Condillac-nak nevezünk”. (77. o.)

Az episztémé fogalmának megalkotásában a strukturálisan felfogott nyelv szolgál modellül: az episztémében az egyes terminusokat — legyenek egyéniek vagy tudományos elméletek, nézetek vagy elképzelések stb. — megfelelő korreláció-hálózatba foglaló rendszer, nem pedig a terminusok *mibenléte* a lényeges. Az episztémé szinkronikus rendet képvisel, és szinkronikusan vizsgálándó. Egy adott kort egyetlen és egységes episztémé jellemez, maga a tudás története pedig nem más, mint az episztémék egymás általi felváltása. Ez a felváltás mutáció révén következik be, és gyökeres diszkontinuitást jelent. Foucault felteszi a kérdést, minek tulajdonítható egy ilyen mutáció, de végső soron nem felel, s így ismét feltárul előttünk a strukturalizmusnak a történelemmel, a történelem diakroniájával való konfliktusa: „Honnan jön az episztémológiai diszpozícióknak ez a váratlan mozgása? . . . Milyen eseménynek vagy milyen törvényeknek engedelmességek ezek a mutációk . . . ?” (229. o.) — hangzanak a kérdések. S a felelet: „A tudás archeológiája számára ez a kontinuitások mappáján mutatkozó mély nyílás; ha pontosan kell elemezni, nem ’magyarázható’, s nem is foglalható össze egyetlen szóban. Ez egy radikális esemény, mely a tudás egész látható felszínén szétterjed, s amelynek lépésről lépésre követhetők a jelei, megrázkódtatásai, hatásai. Csak a saját története gyökeréig hatoló gondolat alapozhatja meg kétségtelenül, hogy mi volt őbenne ennek az eseménynek egyetlen igazsága.” (229–230. o.)

Foucault tehát az episztémé rendszerén belül marad, nem is igyekszik a struktúrán kívüli tényezőkhöz, pl. a társadalmi változásokhoz fordulni magyarázó elvért, de még azt is elutasítja, hogy az új ismeretek, az új felfedezések feszítik szét a régi episztémológiai struktúra kereteit: „hiba lenne ezt a mutációt az eddig ismeretlen objektumok felfedezésének tulajdonítani. Az, ami megváltozott, maga a tudás mint a megismerő szubjektum és a megismerés tárgya előzetes és osztatlan létezési módja.” (264. o.) A struktúra lesz önmaga magyarázó elve: az episztémé, mint egy adott kor „gondolkodásának” törvénye, függetlenül a társadalomtól, a történelemtől, vagyis a társadalomban tevékenykedő és megismerő szubjektumoktól, önmagában rejtő változásainak is „egyetlen igazságát”, s így véleményünk szerint a „korszellem” romantikus-irracionalista képzetének lesz a strukturalizmus elveihez idomított, racionalizált változata.

A tudás archeológiájának alapfogalma önmagában ezeket a jellemzőket s ezeket a problémákat hordja. Nehéz vele kapcsolatban arról a „strukturalista materializmus”-ról beszélni, amivel Pierre Daix jellemzi többek között Foucault állítólag pusztán antropocentrizmus-ellenes törekvéseit.³⁹

Mármost az episztémé ismeretelméletileg a fentebbiek alapján definiált fogalma hogyan válik a jelzett vállalkozás sarkkövévé?

A nyugati történelem a reneszánsz óta Foucault szerint nem más, mint három episztémé egymást követő uralma. Ezek a következők: a reneszánsz, a „klasszikus” XVII–XVIII. század és a XIX. század, „az ember

³⁸ M. Foucault: *id. mű* 89. o.

³⁹ P. Daix: *Du structuralisme II. — La mort de l'homme ou fin de l'anthropocentrisme. Les Lettres Françaises* 1968. ápr. 2. 1227. sz. 10. o.

korszaka". Ma egy új episztémé van kialakulóban, mely minden valószínűség szerint „az ember halálát” hozza abban az értelemben, hogy véget vet a XIX. századból származó antropologizmusnak és hisztoricizmusnak, s így a tudás új dimenzióit teremti meg.

Mindhárom episztémé tengelyében a nyelv áll, ti. a nyelvről való elképzelés szabja meg az egész struktúrát, azt a sémát, amelynek segítségével a világot magunknak megjelenítjük, s így a tudás többi területének rendszerbe foglalását is elvégezzük.

A reneszánszban a nyelv-teória leglényegesebb eleme, hogy a szavak és a dolgok, amelyeknek jelölésére a szavak szolgálnak, a valóság egyazon síkján helyezkednek el. Foucault hermeneutikának azon ismeretek és technikák együttesét nevezi, melyek megszólaltatják a jeleket, vagyis lehetővé teszik értelmük feltárását, szemiológián pedig azon ismeretek és technikák együttesét érti, melyek lehetővé teszik a jelek megkülönböztetését: annak definiálását, mi teszi őket egyáltalán jellé, s melyek kapcsolataik törvényei. Az így értelmezett hermeneutikát és szemiológiát a XVI. század a hasonlóság (similitude) formájában helyezte egymásra. A hasonlóság a reneszánsz episztémé központi rendező elve: a dolgok hasonlóságuk alapján kapcsolódnak össze, s így mindegyikük eleve valami másnak a jele, a dolgok jelként viselkednek, a jelek viszont dolgok. Ezért: „A szövegekhez való viszony ugyanolyan természetű, mint a dolgokhoz való viszony.” (48. o.) *Divinatio* és *eruditio* egy és ugyanazon hermeneutika formái: innen „a természet könyvében való olvasás” nagy reneszánsz metaforája. (50. o.)

A XVII. század elején kialakuló új episztémére az jellemző, hogy felbomlik a hasonlóság rendje, melyben „a jel abban a mértékben volt valaminek a jele, amilyen mértékben volt majdnem ugyanaz a dolog, mint amit jelölt” (78. o.), s helyébe a valószínűség, az analízis, a kombinatorika lép. A dolgok és jelek elválnak egymástól: központi rendező elvvé a reprezentáció, az ábrázolás válik. Ettől kezdve alakul ki a jel duális képze, a jelnek a signifiant és signifié (jelentő és jelentett) viszonyaként való értelmezése, mely nem kötődhet a hasonlóság, hanem csakis a reprezentáció elméletéhez. A klasszikus episztémé egy *mathészisz*, egy *taxinomia* és egy *genetikus analízis* artikulált rendszere. A *mathészisz*, mely az egyenlőséget tárgyalja, az igazságokról való tudás, a *taxinomia* pedig, mely az azonosságokat és a különbségeket tárgyalva az artikulációk és osztályok tudományaként lép fel, a létezőkről való tudás. A *genesis* a taxinomián belül helyezkedik el, melynek az idő síkjára vetített analogonjaként a rend konstitúcióját vizsgálja. A taxinomia a mathészisszel szemben ontológia, a genesis elméletével szemben pedig szemiológia, s a felsorolásban nem véletlenül foglal helyet középen, hisz a klasszikus kor tudásának mindhárom területén, a *nyelv*, a *természettörténet* és a „*gazdagság elemzése*” területén is a centrumban van.

Foucault a továbbiakban e három területet vizsgálja a nyelvből kiindulva, ugyanis véleménye szerint a nyelv funkcióinak, úgy ahogy őket a klasszikus kor megállapítja, a „gazdagság elemzése” és a természet-történet területein is megvannak a maguk analogonjai. Mert: „A gazdagság elemzése ugyanannak a konfigurációnak engedelmeskedik, mint a természet-történet és az általános grammatika.” (214. o.) „A természet-történet rendszerének és a pénz vagy a kereskedelem elméletének ugyanazok a feltételei, mint magának a nyelvnek.” (216. o.) A nyelv funkciói a következők: 1. *attribúció* (az ige mondatalkotó funkciója), 2. *artikuláció* (a névszóknak a valóságot tagoló funkciója), 3. *deszigná-*

ció (a nyelv eredetileg puszta megjelölés volt, tehát ennek az eredetnek a kutatásáról van szó, ami persze nem helyezi a nyelvet egy történelmi dimenzióba), s végül, 4. *deriváció* (az eredetileg puszta nevekből és megjelölésekből álló nyelv eltávolodott eredeti állapotától, tehát e pont a modifikációk feltárását jelenti, melyek semmi szabályt nem mutatnak, s mindig külső hatásra történnek). E négy funkció felírható egy négyszög négy csúcsaként, s a négy csúcsához hozzárendelhetők a nyelv, a természettörténet és a „gazdagság elemzésének” a megfelelő területei: 1. igék; a létezők látható megjelenései; a szükségletek tárgyai; 2. névszók; leírás; csere; 3. primitív nevek; a fajok megjelölése; pénzbeli fizetség; 4. trópusok (szóképek); a létezők közelsége; forgalom és kereskedelem. Az attribúció és artikuláció közti szakaszon helyezkedik el még a nyelv szempontjából az *ars combinatoria*, a természettörténet szempontjából a *létezők struktúrája*, a „gazdagság elemzése” szempontjából pedig a *dolgok értéke*, s végül, a desznáció és deriváció közti szakaszon az *enciklopédiákat, faji tulajdonságokat*, illetve az *árak árát* látjuk.

Ezt a mindenestre imponáló építményt Foucault nagy erudícióra valló tényanyaggal tölti ki, persze nem kerülheti el az adatok önkényes csoportosítását, s azokat a torzításokat, melyek közvetlenül együtt járnak a tények sémába gyömöszölésével. De e kérdések vizsgálata a szaktudósokra tartozik.⁴⁰

A klasszikus episztémé felbomlása és a XIX. századi episztemológiai struktúra közötti átmeneti időszakot 1775 és 1825 közé teszi. A lényeges változás az, hogy Lamarck óta a létezők reprezentációja már nem a látható tulajdonságok alapján történik, s így egyáltalán megszűnik a reprezentáció, a rend eszméjének egyeduralma. (Míg a XVIII. században a látható struktúrák összehasonlítása s homogén elemek egymásra vonatkoztatása volt az osztályozás alapja, ezután „Az osztályozás nem a látható önmagára vonatkoztatása lesz, egyik elemére hárítva a többi reprezentálását, hanem a láthatónak a láthatatlanra való visszavezetése.” (242. o.) Ez a tudás mindhárom területének átalakulásához vezet, ugyanis megjelennek azok a fogalmak, melyek a gazdasági tevékenység, a természettörténet és a nyelv felszíne alatti, mélyebb struktúrákat jelölik, s a politikai gazdaságtan, a biológia és a filológia kialakulását eredményezik. *Munka, élet, nyelv* — ezek a fogalmak jelölik az új episztémé három nagy területét, s Ricardo, Cuvier, Bopp művei jelzik e fordulatot. Lényegesen megváltozik a „nyelvi négyszög”: 1. az attribúció a *nyelv belső elemzésévé*; 2. az artikuláció a *belső variációk* tanulmányozásává; 3. a desznáció a *tövek elméletévé*; 4. a deriváció pedig a *nyelvrokonság elméletévé* válik. E négy nyelvi funkciónak a politikai gazdaságtan és a természettörténet (biológia) területén meglevő analogonjai is átalakulnak. Az attribúció és artikuláció vonalán helyezkedik el az új filozófiai mező, melynek fő kérdése az ontológia és logika viszonya, s reflexiók formája a formalizáció, míg a deriváció és desznáció vonalán megnyílik a történelem dimenziója, mely az új filozófiai reflexió másik nagy formáját, az interpretációt hívja életre, hogy így megszűlessen a deduktív és empirikus tudományok, a formális és transzcendentális alapja közötti viszony problémája. „Interpretálni és formalizálni — ez korunkban az analízis két formája.” (312. o.) Innen többek között a XIX. század kettős menete: egyrészt a gondolkodás formalizálása, másrészt a tudatalatti felfedezése — Russell és Freud felé. Az élet, a nyelv és a politikai gazdaság-

⁴⁰ Foucault könyvének szakmai jellegű kritikájával kapcsolatban l. *Entretien sur Foucault. La Pensée* 1968. febr. 137. sz. 3—38. o.

tan tudományainak új pozitívításai megfelelnek egy transzcendentális filozófia bevezetésének, ami az episztémé szerkezeti változásában a legnagyobb jelentőségű, mert helyet ad az antropológiának. Hisz „lehetetlen transzcendentális értelmet adni az empirikus tartalmaknak anélkül, hogy ne helyeznénk őket egy konstituáló szubjektivitás oldalára, és ne adnánk helyet . . . egy antropológiának”. (261. o.)

Így jut el Foucault oda, hogy miután példát is mutatott a strukturalizmus alkalmazására, s a tudás különböző területeinek összefüggéseit, átalakulásuk izomorf voltát is feltárta, legradikálisabb következtetéseit vonja le. Mielőtt ezekre rátérnénk, szükséges néhány megjegyzés az eddig ismertetett gondolatmenetre vonatkozólag.

Mindenekelőtt nem lehet tagadni, hogy annak kutatása, mi tesz lehetővé egy bizonyos episztémológiai struktúrát, teljesen jogos. Maga az a gondolat, hogy egy meghatározott korban az ismeretek különböző területei összefüggnek, s a különböző tudományokban kifejezésre jutó alapelvek legalábbis megközelítőleg azonosak, szintén jogos. Hisz magának a filozófiának volt mindig egyik funkciója, hogy ezeket az alapelveket szolgáltatssa s megteremtse a tudás egységét. De annak, hogy milyen alapelvek alapján szerveződik meg ez az egység, amely az absztrakció bizonyos szintjén valóban tekinthető koherens struktúrának, megvannak az egyébként szétválaszthatatlan társadalmi és ismeretelméleti feltételei.

A *társadalmi feltételekről* szó sem esik. Foucault ebből a szempontból hátrányban van azokkal a strukturalistákkal (pl. *Godelier*-vel) szemben, akik magát a társadalom egészét tekintik kiinduló alapnak, s ezen belül vetik fel a struktúrát alkotó különböző szférák összefüggésének kérdését, s így legalább azt elkerülik, hogy az egyes szférákat, pl. az ideológiákat, önmagukból magyarázzák. Hogy Foucault mennyire idegenkedik a társadalmi struktúra változásaira mint magyarázó elvre való hivatkozástól, legyenek elegendők a következő példák. Teljesen helytálló, hogy a XVIII. század végén (az ő megjelölése szerint 1775 és 1825 között) mélyreható átalakulás következett be az ismeretek rendszerében, de ebben a félévszázadban lezajlott két világtörténelmi kihatású társadalmi, illetve politikai folyamat, ami az episztémére sem maradhatott hatás nélkül: az ipari forradalom és a francia forradalom. Foucault egyikről sem szól. Így természetes, hogy az episztémében szintén bekövetkezett „mutációt” „alapelvében olyan rejtélyes diszkontinuitás”-nak kell meghatározni, mint „a Paracelsus köreit a carteziánus rendtől elválasztót”. (229. o.) Nem hisszük, hogy vulgarizálás lenne, ha akár a technikai fejlődésnek, akár a társadalmi struktúra olyan viharos változásának, mint a francia forradalom, az ismeretek fejlődésére s akár szerkezeti átalakulására gyakorolt hatását elismerjük. Foucault-tól legalább az előbbire való hivatkozást elvárnánk, hisz könyvének címében ott szerepelnek a *dolgok*. A dolgokról azonban igen kevés szó esik, s a technikai eszközök közül a XVII. századdal kapcsolatban egyedül a mikroszkópot említi.

A tudomány fejlődésének belső logikájából adódó bizonyos *ismeretelméleti feltételeket* viszont érint. Abból, ahogy a nyelvet központba állítja, kiolvasható az a gondolat, hogy egy meghatározott kor ismereteinek egységét s egyes szaktudományos területek rendszerezését a kor vezető tudományából kiindulva teremtik meg, illetve hajtják végre. Kérdés viszont, hogy a klasszikus episztémé — egyébként sok jó leírást tartalmazó — magyarázatához szükség van-e a „nyelvi négyszög” rigorózus elméletéhez, s nem kellene-e annál a hagyomá-

nyos, bár kevésbé látványos elméletnél maradni, mely a kor vezető s így a többi tudományra is eldöntő hatást gyakorló tudományának a mechanikát ismeri el. Ami annál is inkább plauzibilis, mert összeköthető a kor polgári fejlődéséből származó reális társadalmi igényeket (hajózás, manufaktúra-ipar stb.) feltáró magyarázatokkal.

Főleg a klasszikus episztémé tárgyalásával kapcsolatban további kifo-gások is felvethetők. Elismerjük, hogy a XVII – XVIII. század episztemológiai szempontból egységet képez, de igazat adhatunk-e Foucault-nak abban, hogy ez szinkronikus egység, vagyis tárgyalásánál a belső változások sora, mondjuk a Descartes-tól Rousseau-ig haladó fejlődési vonal, figyelmen kívül hagyható? Feltűnő továbbá, hogy amennyire kerüli a „hagyományos magyarázatokat”, igyekezve mindenáron új konstrukciókat alkotni, annyira kerüli „a hagyományos nagy neveket” is: Hegelről – akinek tevékenysége teljesen beleillik az 1775 és 1825 közé helyezett episztemológiai mutációba, amely utat nyitott nemcsak a hisztoricizmusnak, az antropológiának, hanem a dialektikának is – kevés szó esik, akárcsak Marxról. A Marxról és a marxizmusról (amelyet az antropo-logikus korszak tipikus megjelenésének tart) tett kevés megjegyzésére a későbbiek során térünk ki.

Említettük, hogy miután a XIX. század elején született korszakot a „tör-ténelem”, „az ember korszakának” definiálta, Foucault eljut legradikálisabb következtetéséig. Mindenekelőtt megállapítja, „A XVIII. század vége előtt nem létezett az ember, . . . nem volt az emberről mint olyanról episztemológiai tudat.” Ebben a megállapításban nem zavarja, hogy Montesquieu, Voltaire, Diderot, Helvetius bőséges ellenérvet kínálhat, hiszen „maga az emberi természet fogalma és az a mód, ahogyan funkcionált, kizárta, hogy létezzék az emberről egy klasszikus tudomány”. (319. o.) De miközben a természettörténetből *biológia*, a „gazdagság elemzéséből” *politikai gazdaságtan*, s a nyelvről való klasszikus reflexióból *filológia* lett, megjelent a *munka*, az *élet* és a *nyelv* által jellemzett ember a maga kétértelmű pozíciójában: mint a tudás tárgya és alanya, s mint „empirico-transzcendentális doublet”. Léte (=tudás tárgyaként való léte) e megkettőződésében rejlik, s a kanti kérdésfeltevésre vezethető vissza. E megkettőződés párhuzamos a pozitivistikus és eszkatalogikus gondolkodás (amelynek egyik formája a marxizmus), valamint a köztük hidat kereső fenomenológiai típusú reflexiók vitájával és egymásra utaltságával („Comte és Marx archeológiailag elválaszthatatlanok: . . . az ember egyszerre jelenik meg, mint egy visszavezetett és mint egy ígért igazság.” – 331. o.). De további kettőségek is adódnak: ilyen a véges egyéni tapasztalat és a történelem végtelen távlata: vagy a Cogito és a „nem gondolt” közötti oppozíció („Ahogy az ember megjelent, nem rajzolhatta meg magát mint konfigurációt az episztémében anélkül, hogy ugyanakkor önmagában és önmagán kívül ne fedett volna fel . . . egy éjszakai részt, . . . egy 'nem gondolt'-at”. 337. o.) Ez utóbbi kettőség Hegelnél a Für Sich és An Sich szembeállításában jelenik meg. A „nem gondolt”-nak Hegelnél megfelel az An Sich, Marxnál az elidege-nedett ember, Schopenhauer-nál az Unbewusstes, Husserlnél az implicit vagy inaktuális. Mármost az egész modern gondolkodást az a törekvés hatja át, hogy áthidalja ezeket az oppozíciókat: hogy gondolja a nem gondoltat (a Für Sich formájában gondolja az An Sich tartalmait), hogy megszüntesse az elidegenedést („összhebékítve az embert saját lényegével” – 338. o.) stb. Ha az eddig felsorolt kettőségekhez – 1. *véges-végtelen*; 2. *empirikus-transzcendentális*; 3. *Cogito-nem gondolt* – hozzácsatoljuk az *ember származásának* tanát, megkap-

jük a modern „antropológiai négyszöget”, mely a klasszikus kor „nyelvi négyszögének” felel meg, ugyanis ennek felbomlásából született. „Ezek után érthető – mondja Foucault –, hogy összeegyeztethetetlen a klasszikus nyelv (discours) léte . . . és az ember léte, ahogy az a modern gondolkodásban van adva; olyasmi, mint az ember létformájának analitikája, csak akkor vált lehetővé, amikor felbomlott az ábrázoló nyelv elemzése.” 349. o.)

Ezzel a megállapítással már Foucault mondanivalójának közvetlenül ideológiai tartalmára tértünk át. Mielőtt azonban ezt elemeznénk, ismét meg kell állnunk. A fentebbi fejtegetésekben megint csak keverednek a ragyogóan elemzett részösszefüggések és a mesterkélt konstrukció. Csak megszorítással igaz az, hogy „a XVIII. század vége előtt nem létezett az ember” – az ellenkezőjének bizonyítására Garaudy joggal hivatkozik már Augustinusra is.⁴¹ De ha teszünk egy igen jelentős megszorítást, igazat kell adnunk Foucaultnak. *Abban az értelemben*, ahogy a XIX. században, a polgári társadalmi viszonyok megszilárdulása és a klasszikus német filozófia, majd a marxizmus korszakában megjelent, korábban valóban nem létezett az ember. Csakhogy ez nem pusztán episztemológiaiailag van így, hanem *társadalomontológiailag* is. Az, hogy az ember megjelent mint a reflexió tárgya, mint az episztémé alkotó-eleme, az ember helyzetében bekövetkezett reális változást tükrözi. Ez az értelme a marxi elemzésnek, mely megmutatja: az emberi szubjektum az individualitás értelmében világtörténelmi fejlődés eredménye: „Az ember csak a történelmi folyamat által válik elkülönültté. Eredetileg mint *faji lény, törzsi lény, társas állat* jelenik meg . . . Ennek az elkülönülésnek egyik fő eszköze maga a csere.”⁴² Nos, e folyamat az elidegenedés jelenségével összefonódva a kapitalizmusban fejeződik be teljesen. Gyakorlatban a francia forradalom, elméletben a klasszikus német filozófia vonja le belőle a konzekvenciákat. Tehát eredendően nem az episztémé rejtélyes változása, hanem a történelmi realitás ad teret az emberről való filozófiai reflexiónak (amihez persze a klasszikus episztémé kereteinek is át kell alakulniok). Abban igaza van Foucaultnak, hogy a francia felvilágosodás még nem tekinthető ilyen filozófiának, s ebben az értelemben akkor „még nem létezett az ember”, hisz a korszak mechanikus determinizmusa az embert a maga tudatával egyoldalúan a fizikaira vezette vissza, s pusztán a természet részének, a természeti törvényeknek alávetettnek fogta fel, mert nem tárta fel létének társadalmi-történelmi (transzcendentális) dimenzióit, s az ebből adódó filozófiai, ismeretelméleti, etikai következtetéseket. A társadalmi feltételek figyelmen kívül hagyásának a marxizmus értékelésére vonatkozólag Foucault rendszerében az a következménye, hogy az elidegenedés marxi elméletében az episztémé keretein belül lehetséges megoldások egyik variánsát látja csupán. Miután az elidegenedés marxi fogalmát tartalmától megfosztva a megismerés síkjára helyezi, s „az emberi lényeg elvesztésének” metafizikus képzetével hozza összefüggésbe, könnyű azon polgári antropológikus és eszkatológikus elméletekkel rokonítania a marxizmust, melyek ellen mint egy új episztémé számára alkalmatlanok ellen fellép.

Foucault művének ideológiai tartalma a modern episztémé „antropológikus előítéleteinek”, „antropológikus szendergésének” leleplezése, s egy új, antropológia nélküli, tehát ember nélküli, „tisztán tudományos” episztémé meghirdetése. Miután megállapítja, hogy a XVIII. században – amikor

⁴¹ R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 119. o.

⁴² Marx: *A tőkés termelés előtti tulajdonformák*. Szikra. 1953. 31. o.

a nyelv állt a központban — nem létezett az ember, ezt olvashatjuk: „de lehetséges az is, hogy egyszer s mindenkorra *ki van zárva az a jog, hogy egyszerre gondoljunk el a nyelv létét és az ember létét*” (kiemelés — K. J.). A nyelv és az ember között választani kell: „Talán ebben gyökrekezik korunk legfontosabb filozófiai választása” — mondja. Még nem dőlt el, milyen úton haladunk tovább, de: „Az egyetlen dolog, amit jelenleg biztosan tudunk, az az, hogy a nyugati kultúrában az ember léte és a nyelv léte sohasem lehetett meg együtt, . . . *összeegyeztethetlenségük gondolkodásunk egyik alapvető vonása volt.*” (350. o., Kiemelés — K. J.)

A nyelv létén — az előbbiekből világos — a világot An Sich szemlélő, „az ember lététől” eltekintő egzakt-tudományos gondolkodást; az ember létén pedig „az életproblémákat” középpontba helyező, antropologikus, világnézeti gondolkodást érti. S bár nem egészen abban az értelemben, ahogy gondolja, a két oldal összeegyeztethetlenségével alapvető igazságot mond ki. Tudniillik amit mond, *maradéktalanul igaz a polgári gondolkodásra. A polgári gondolkodáson belül fennáll a két alternatíva közötti választás kényszere, érvényes a kizáró vagy-vagy. „Tudományfilozófia” és „világnézeti” filozófia nem férnek meg egymás mellett egy rendszeren belül.* A mai pozitívizmus elutasítja a „világnézeti”, a „metafizikai” kérdéseket mint értelmetleneket (ez onnan adódik, hogy a polgári társadalomnak szüksége van a tudományok fejlesztésére, de a *tudományosságból szükségszerűen adódó világnézeti következtetésekre nem*); s az irracionalista életfilozófiák, köztük az egzisztencializmus, elutasítják a tudományosságot, maguk is elvitatva „azt a lehetőséget, hogy a filozófia kérdései, az életproblémák” bármiféle módon megközelíthetők lennének”.⁴³ (Ami onnan adódik, hogy a modern polgári társadalomnak azért szüksége van világnézetre, *de az általa megkívánt világnézet összeegyeztethetetlen a tudományokkal.*) A két pólus időben, persze, nem korszakolható úgy, ahogy Foucault teszi, hiszen a polgári filozófia e két alapvető típusa egymás mellett él: „A neopozitívizmus és az életfilozófiák, a ma életfilozófiája, az egzisztencializmus is szervesen kiegészíti egymást.”⁴⁴

Amikor igazat adunk Foucault-nak abban, hogy „a nyelv és az ember léte” a polgári filozófiai gondolkodáson belül összeegyeztethetetlen, rá kell mutatnunk arra, hogy a *marxizmus*, amelyben Foucault az „eszkatalogikus”, az „antropologikus” eszmekör egyik változatát látja csupán, együtt tartalmazza a kettőt, sőt az a megkülönböztető jegye, hogy „együtt gondolja el” a „nyelv létét” és az „ember létét”. Ez azt jelenti, hogy *egységet alkot benne tudományosság és világnézet, objektív világszemlélet és humanizmus.* De a marxizmusnak ezt az egységét nemcsak Foucault teszi kétségessé, hanem egyes marxista gondolkodók, például Althusser is, aki a „nyelv” és „az ember” létének összeegyeztethetlenségét a tudomány és ideológia szembeállításának formájában vallja. Érdemes erre néhány szóval utalni, hisz itt világossá válik, hogy a strukturálisizmus alapelveinek érvényesítése a marxizmuson belül milyen következményekkel jár. Ahhoz, hogy az emberről való tudományos reflexió jogosságát és lehetőségét tagadhassa, *Althussernek* és iskolájának (ld: a *Lire le Capital* két kötetét) mindenekelőtt a marxi életmű egységét kell megkérdőjeleznie. Ezek szerint a marxi életműben két „diskurzus” különböztethető meg: egy humanista, antropologikus, *vagyis ideologikus*, nem-

⁴³ Vajda Mihály: *Zárójelbe tett tudomány.* Akadémiai Kiadó, 1968. 12. o.

⁴⁴ Uo.

tudományos, pszeudo-filozófiai (*Gazdasági-filozófiai kéziratok*) és egy tudományos (*A tőke*). Az előbbi a „lényeg”, „szubjektum”, „értelem”, „történelem”, „finalitás” terminusokban, az utóbbi pedig az absztrakt fogalmak, az „objektum”, „forma”, „struktúra” stb. terminusaiban fejeződik ki. A marxista filozófia eredetének csak ez az utóbbi tekinthető. Míg az elmúlt évek nemzetközi elidegenedés-vitájának egyik eredménye épp a marxi életmű egységének, folyamatosságának leszögezése volt, addig az althusseri iskola, mint látjuk — egy olyan határvonalat húzva, mely fentebbi elemzésünk szerint a polgári filozófiák két típusát választja el egymástól —, változatlanul fenntartja, hogy az ifjú és az érett Marx tanítása között *elvi szakadék* húzódik. Nem lehet vitatni, hogy a marxizmus alapműve a *Tőke* s forrása az érett Marx, de — mint sokan kimutatták — ez nem jelenti azt, hogy a fiatalkori művek merőben más dimenzióban helyezkednek el (hogy a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* humanizmusában — mint Rancier, az egyik Althusser-tanítvány írja — a kanti idealizmus történelmi és társadalmi síkon való általánosítását kell látnunk; hisz az érett marxizmusnak az lesz a specifikuma többek között, hogy a materializmus és dialektika következetes kidolgozásával a kezdetben valóban elvont, idealisztikus humanizmust helyezi tudományos alapra). „A marxizmus antihumanizmus és antihisztoricizmus”⁴⁵ — ebben foglalható össze az althusseri iskola álláspontja, ami ellentétes Foucault-val a marxizmus megítélését illetően, de egyezik a tudományosság kritériumait és a modern filozófiával szemben támasztott bizonyos igényeket illetően. Figyelemre méltó, hogy Jean Conilh, az *Esprit* idézett különszámában Althusser érdeméül tudja be annak megmutatását, hogy „ha a marxizmus teljes szigorúságú tudományos elmélet, nem ad helyt olyan ontológia és humanizmus kibontakozásának, ... mely egy ideologikus perspektívában születik”.⁴⁶ Conilh felteszi ugyan a kérdést, „nem a marxista diskurzus specifikuma-e, hogy fenntartja ezt a kettős igényt”,⁴⁷ de, Althusserrel idézve, azonnal hozzáteszi: ha így olvassák Marxt — és sokan olvassák így —, ez mindenképpen a marxizmus tudományosságának kárára történik.

A mondottak persze nem azt jelentik, hogy Althusser elméleti tevékenységének — magának az ideológia fogalmának tisztázása körül is — nincs nagyon sok olyan oldala, mely felhasználható a marxizmus továbbfejlesztése terén, de most természetesen csak ezt a problémát jelezhettük, mely közvetlenül a strukturalizmus ideológiájával kapcsolatos, s ennek további megvilágítását tette lehetővé.

Visszatérve Foucault-ra meg kell állapítanunk, polémiája nem nélkülöz bizonyos agresszivitást sem. Kant három kritikai kérdése óta, melyhez — mint mondja — negyedikként logikusan csatlakozik a „Mi az ember?”, a filozófia a dogmatizmus álma helyett az antropológia álmát alussza. Hogy a gondolkodást felébresszük és igazi lehetőségei kiteljesítésére szólítsuk, „alapjáig le kell rombolni az antropológiai négyzetet”, „egy megtisztított ontológiát kell találni”, és „forgalmon kívül kell helyezni a pszichologizmus és hisztoricizmus mellett az antropológiai előítéletek minden formáját”. „Mindazoknak — mondja Foucault —, akik még az emberről akarnak beszélni, az ember uralmáról vagy felszabadításáról (kiemelés — K. J.), mindazoknak,

⁴⁵ *Lire le Capital II*. Maspéro, Paris. 73. o.

⁴⁶ J. Conilh: *Lecture de Marx. Esprit* id. szám. 886. o.

⁴⁷ *Uo.*

akik még arról tesznek fel kérdést, mi az ember a maga lényegében, mindazoknak, akik ebből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz, mindazoknak, akik minden ismeretet magának az embernek igazságaira vezetnek vissza, mindazoknak, akik nem akarnak formalizálni antropologizálás nélkül, akik nem akarnak mitologizálni demisztifikálás nélkül, akik nem akarnak gondolkodni anélkül, hogy ne gondolnák: az ember az, aki gondolkodik; az . . . elhibázott reflexió minden ilyen formájára csak egy filozófiai kacajjal válaszolhatunk." (353—54. o.)

Az idézett gondolatsor elemzésével összefoglalhatjuk, mit vélünk leszűrni eddigi fejtegetéseinkből, ti. megtaláljuk benne azt, ami helyes törekvésként, s azt, ami túlzásként és mesterkéltné konstrukcióként, vagy esetleg nyílt reakciós vonásként értékelhető a strukturalista ideológia Foucault-féle változatában.

1. Mindazokkal, akik „az emberből akarnak kiindulni, hogy eljussanak az igazsághoz”, tehát az egzisztencialista antropológiával szemben; és mindazokkal, „akik minden igazságot az ember igazságára vezetnek vissza”, tehát a szubjektív idealista filozófia és ismeretelmélet minden válfajával szemben, jogos „a filozófiai nevetés”. Ennyiben a strukturalista program helyeselhető.

Annyiban is helyeselhető, hogy javasolja a humán tudományok azon kétértelműségének megszüntetését, mely abból adódik, hogy a megfigyelés alanya és tárgya azonos. A szaktudományok (nyelvészet, szociológia, politikai gazdaságtan, pszichológia stb.) tehát jogos absztrakciót hajtanak végre, amikor eltekintenek az embertől (ami azt jelenti, hogy tárgyakat objektumnak, nem pedig szubjektumnak fogják fel). A gondolkodás törvényeinek vizsgálatakor a logika így tekinthet el attól, hogy „az ember az, aki gondolkodik”, ahogy Lévi—Strauss is nem azt akarja megmutatni, „hogyan gondolják el az emberek a mítoszokat, hanem azt, hogyan gondolódnak el a mítoszok az emberekben, akár akarataik ellenére is”.⁴⁸

2. Az egyes szaktudományoknak azonban különböző a helyzetük: *különböző mértékben vonatkozathatnak el az embertől*. Az *etnológia*, amely a természeti népek életét kutatja, ebből a szempontból pl. előnyös helyzetben van. Ez az absztrakció itt azért jogos, mert az általa tanulmányozott közösségek *természeta*da, tehát nem történelmileg alakult, „csinált” közösségek. Az ember itt még „faji lény, törzsi lény, társas állat”, tehát nem individualitás. „Szubjektív tényezőkről” a szó szoros értelmében alig lehet beszélni, az objektív struktúrák szerepe ezért elsöprő.

3. A szaktudományok jogos absztrakciója azonban megszünteti a társadalom konkrét totalitását, s ezt a *filozófiai reflexiónak kell helyreállítania*. *E reflexió már egyáltalán nem tekinthet el az embertől*. Ez az, amit a strukturalizmus — Foucault, és hozzá hasonlóan Lévi—Strauss is, amikor általános jellegű megállapításokat tesz — már, teljesen hibásan, nem vesz figyelembe.

A *marxizmus* ezzel szemben a társadalmi valóság egésze értelmezésében központi szerepet tulajdonít a *praxis* fogalmának, mely kifejezi, hogy a társadalmi valóság a *szubjektív és objektív oldal, az objektiváció és „elsajátítás” folyamatának egysége*. E síkon helyezkednek el az *elidegenedés* és az *emberi szabadság* „metafizikai” problémái. A forradalmi gyakorlat elméletéből adódik továbbá annak elismerése, hogy az ember *valóság-teremtő* lény, s ebből szinkronia és diakronia, *struktúra és történelem konfliktusának feloldása*.

⁴⁸ Idézi: Miklós Pál: *id. cikk* 15. o.

4. A strukturalizmus, amikor az ember kirekesztését a filozófiai reflexió szintjére is kiterjeszti, *elvileg* nem tud magyarázatot adni az egyik struktúráról a másik struktúrára való átmenetre, a történelemre. Így Foucault sem tudja magyarázni az episztemológiai mutációkat (s Godelier „strukturális dia-kroniá”-ja is elhibázott).

5. Ugyanakkor a társadalom holt, absztrakt, egymástól elvileg különböző szférákra esik szét, így a strukturalizmus a *dialektikával és a materializmussal is ellentétbe keveredik. Foucault episztéméje független minden más struktúrától, mert önmaga magyarázó elvévé válik. Ez nem más, mint a társadalmi tudat objektív idealisztikus hiposztázálása. A teremtő-, a mozgatóerő az objektíválódott struktúra, nem pedig az emberi tevékenység (termelő tevékenység, ideológiai tevékenység stb.) oldalán van. Egyet lehet érteni Garaudy kritikájával: „... ha teljesen jogos is, hogy feltételeiktől és történelmüktől ideiglenesen eltekintve magukban vizsgálják a történelmi rendszereket, az intézményrendszereket, az alkotásokat vagy hiedelmeket, nem jogos, hogy az ember tanulmányozását redukálják az ember műveinek tanulmányozására. Hacsak nem az embert látjuk a maga objektívációjában.”⁴⁹*

6. Alá kell húzni a fentebbi Foucault-idézetnek azt a momentumát, mely nem pusztán elméletileg téves, hanem akarva-akaratlanul reakciós álláspontra utal: „filozófiai nevetéssel” felel „az ember uralmát és felszabadítását” sürgetőknek is. *A munkásmozgalom és a marxizmus gyakorlati és elméleti célkitűzésének tagadása ez, amely célkitűzés nem más, mint az ember felszabadításának, az ember természet fölötti és önmaga társadalmi erői fölötti uralmának programja.*

7. Tehát újra, nyomatékosan leszögezhetjük, hogy a strukturalizmus *filozófiai áramlat*

a) *objektíve is*, mert kapcsolatos

— a *humanizmus* kérdésével,

— a *szubjektív-objektív*, illetve *szubjektívizmus* — *objektívizmus* problémájával (ahol is az antihumanizmusból adódó szélsőséges *objektívizmus* jellemzi),

— a *dialektika* és *metafizika* közötti, valamint

— a *materializmus* és *idealizmus* közötti vitával (l. Foucault-nál a társadalmi lét elsődlegességének, meghatározó voltának figyelmen kívül hagyását);

b) filozófiai áramlat *a maga szubjektív szándéka* alapján is (hisz Foucault így nyilatkozik: „A strukturalizmus nem egy új módszer, hanem a modern tudás felébredt és nyugtalan lelkiismerete.”⁵⁰).

Alapvető következtetéseinket levontuk. Kiegészítésképpen reflektálunk Maurice Godelier Marx-tanulmányaira,⁵¹ melyek „A tőke újraolvasása” programjának hullámába sorolhatók.

Godelier azt a kérdést teszi fel, meg lehet-e egy struktúra *kialakulását és fejlődését* magyarázni a strukturalista módszer segítségével, vagyis meg lehet-e

⁴⁹ R. Garaudy: *Structuralisme et „Mort de l'Homme”*. 115. o.

⁵⁰ M. Foucault: id. mű 221. o.

⁵¹ *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction*. *Aletheia* id. szám. 228—236. o.

Système, structure et contradiction dans Le Capital. *Les Temps Modernes* 246. sz. 828—864. o.

alkotni „a dialektika strukturális tudományát”.⁵² Ezt véleménye szerint a strukturalizmusnak a marxizmussal való ötvözése lehetővé teszi, ez viszont azért lehetséges, mert Marx a társadalmat a „struktúra” terminusa segítségével írta le (infrastructures-superstructures),⁵³ s két olyan elv is megtalálható nála, amellyel „meghirdeti a modern strukturalista áramlatot”.⁵⁴

1. Marx számára — állítja —, akárcsak Lévi—Strauss számára, a struktúrák nem azonosak a látható „társadalmi relációkkal”, hanem a realitás szintjét képezik, mely láthatatlan, de jelen van a látható relációk mögött. A struktúra és megjelenési módja között ellentmondás van, de a struktúra nem jelenhet meg másként, mint ahogy megjelenik. Innen van, hogy a társadalom tudományos modellje a látható felszín (szociális relációk) mögötti rejtett logikai alap ábrázolása lesz (*a rejtett struktúra metodológiai prioritása a megjelenő relációkkal szemben*).

2. A tőke egész szerkezete — véli továbbá Godelier — egyezik azzal a strukturalista elvvel, hogy a struktúra belső funkcionálásának elemzésének meg kell előznie s meg kell világítania genezisének és kifejlődésének tanulmányozását. Marx a tőke-munka viszonyban feltárja a kapitalista gazdasági szisztéma invariáns elemét. A szinkronikus invariáns, amelyet elemei meghatározott módosulásai ellenére a rendszer kötelezően újratermel, ezek szerint Marxnál is prioritással rendelkeznek a diakronikus fejlődéssel szemben. (A Tőkében az eredeti tőkefelhalmozás bemutatására csak a strukturális elemzés után kerül sor.)

Mármost hogyan magyarázható a fejlődés, a változás ténye? — teszi fel Godelier is a kérdést. Mindenekelőtt — mondja — figyelembe kell venni, hogy Marx egy adott rendszer keletkezését, kifejlődését, szétbomlását strukturális terminusokban írja le. Ez éppen a strukturális diakronia tudománya, melynek középpontjában az *ellentmondás* fogalma áll.

Azt, hogy Godelier hogyan értelmezi a marxi ellentmondás-fogalmat, s ezt az értelmezést miképp használja fel a termelési mód strukturalista interpretációjának alátámasztására, *Strukturális módszer és dialektikus módszer* c. már említett kitűnő cikkében részletesen ismerteti és megfelelő módon bírálja Lucien Sève. E kérdésre ezért felesleges kitérnünk. Ehelyütt csak arra utalunk, hogy Godelier a termelési módot *két egymásra visszavezethetetlen struktúra* (a termelőerők és termelési viszonyok struktúrája) kombinációjának fogja fel. Ezzel éri el (a marxi ellentmondás-fogalom eltorzítása mellett), hogy a fejlődés magyarázatában összhangban maradjon a strukturalizmus olyan elveivel, mint *a szinkronia és a diakronia szembeállítása, a szinkronia prioritása és a struktúra invarianciája*.

Felfogásából következik — és témánk szempontjából ez a legérdekesebb —, hogy Godelier a termelési mód fogalmát az emberre való legcsekélyebb hivatkozás nélkül elemzi, ami megfelel éppen a strukturalizmus követelte „elméleti antihumanizmusnak”. Szimptomatikus, hogy ehhez neki is a *tudomány és ideológia* Althussernél már látott szembeállításából s abból a premiszszából kell kiindulnia, hogy az ifjú és az érett Marx között áthidalhatatlan szakadék van: „A tőkében a kapitalista rendszer ellentmondásainak elemzésével a politikai gazdaságtan radikálisan szakít mindenfajta ideológiával, és

⁵² *Aletheia* id. szám, 228. o.

⁵³ Alap és felépítmény franciául: infrastructure, ill. superstructure.

⁵⁴ *Les Temps Modernes* 246. sz. 832. o.

Marxnak semmi köze az ifjú Marxhoz.” (Kiemelés — K. J.) „Marx elemzése tehát a szocializmus felsőbbrendűségének mindenfajta humanista igazolását visszautasítja.”⁵⁵

Godelier egész elképzelése (tehát „a dialektika strukturális tudománya”) a termelőerők és termelési viszonyok egymásra való *visszavezethetlenségén*, a két struktúra teljes-tökéletes szembeállításán áll vagy bukik. Szembetűnő ennek az elképzelésnek a *sztálini sémával* való rokonsága, mely a termelési módot szintén a termelőerők és termelési viszonyok mechanikus összegeként ábrázolja. És éppen ez a szembeállítás nem állja meg a helyét! Marxnál — mint Tókei Ferenc a maga „Marx-olvasási programja” eredményeként, nézetünk szerint helyesen, megmutatta — „a termelési mód konkrét totalitását, amelynek tartalma a termelőerők fejlődése, formája pedig a termelési és társadalmi viszonyok.” A termelési mód totalitásának „az egyének, mindenkori közösségeik és a termelési eszközök” a tartalom és forma szintjén is mozzanatai.⁵⁶

A mondottak fényében eldönthető, hogy a Godelier említette két pontban (1. a rejtett struktúra metodológiai prioritása a megjelenő struktúrákkal szemben, 2. a szinkronikus invariáns elsőbbsége a diakronikus fejlődéssel szemben) fennáll-e a marxizmus és strukturalizmus párhuzamossága, vagy ha fennállni látszik, ugyanazt jelenti-e.

A következőket kell leszögeznünk:

1. Marx tudományos módszerének valóban döntő eleme a lényeg, jelenlét és látszat megkülönböztetése, s az, hogy erre megbízható kritériuma van. Ilyen értelemben — ha meghatározzuk, mit értünk rajta — ténylegesen az a célja, hogy feltárja a látható relációk mögötti s az alapjukat képező rejtett struktúrákat. A strukturalizmus azonban — sem Lévi-Strauss, sem Foucault, sem Godelier esetében — nem ugyanazt érti a két oldal megkülönböztetésén! Ez kitűnik a következőkből: Godelier ezt írja: „Egy új termelési mód megjelenésének szükségszerűsége többé nem az emberi lényeg misztériumaiban rejtőző finalításra utal, . . . mert a kapitalista termelési viszonyok és a termelőerők adott szintjének történelmileg meghatározott ellentmondásában nem lehet az ember 'igazi' lényegének az ellen a dehumanizált egzisztencia elleni lázadását . . . látni, amelyet a burzsoázia kényszerített a proletariátusra.”⁵⁷ Ugyanebben a cikkében olvashatjuk: „a mindennapi életben a munkásnak a kapitalista általi kizsákmányolására nincs semmi közvetlen tapasztalat”. (830. o.) Ezek a kijelentések abból az elméleti antihumanizmusból fakadnak, mely Foucault-t arra készíti, hogy nevéssen azokon, akik „az ember uralmát és felszabadítását sürgetik”, vagy Lévi-Strauss annak kijelentésére bírja, hogy „. . . a humán tudományok végső célja nem az, hogy konstituálják az embert, hanem az, hogy szétrombolják”.⁵⁸ A strukturalizmus, mely nemcsak a szaktudományok, hanem a filozófiai reflexió szintjén is eltekint az emberi tényezőtől, *strukturán a dolgok közötti kapcsolatokat érti*, ezeknek tulajdonítva konstitutív szerepet; míg az élő emberi kapcsolatokat „társadalmi relációk” néven az ideológikus tudat, a közvetlen látszat szférájába helyezi. *Marxnál ennek a fordítottját látjuk*: az áru féltis-jellegének elemzésekor épp azt mutatja meg, hogy ami az empirikus tudat számára — tehát a látszat szférájában — dolgok közötti kapcsolatként jelenik meg, az nem más, mint az *emberek*

⁵⁵ Uo. 851. o.

⁵⁶ Tókei Ferenc: *A társadalmi formák elméletéhez*. Kossuth, 1968. 69. o.

⁵⁷ *Les Temps Modernes* 246. sz. 851. o.

⁵⁸ *La pensée sauvage*. Plon, 1962. 326. o.

közötti viszonyok fantasztikus kifejeződése: „Csak maguknak az embereknek meghatározott társadalmi viszonya az, ami itt számukra dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti.”⁵⁹

2. Könnyebben belátható, hogy Marx a fejlődés diakroniájának tanulmányozását nem rendeli alá a strukturális invariáns feltárásának. Ezzel kapcsolatban csak a történelmi és logikai szempont megegyezéséről tett kijelentéseire kell emlíketetni. S bár a *Tőke* valóban a kapitalista rend „csontvázát” tárja fel, alapvető gondolatmenete — mint Sève mondja — „nem az, hogy megmutatja a kapitalista szisztéma funkcionálását, hanem az, hogy ez az ellentmondásos funkcionálás bizonyítja a kapitalizmus átmeneti, történelmi jellegét . . . Ebben van a történelmi szempont igazi prioritása, mely a dialektikus módszert jellemzi.”⁶⁰

*

Következtetéseinket — úgy véljük — Godelier Marx-interpretációjának elemzése alátámasztotta. Bebizonyosodott, hogy a termelési mód — e filozófiai szintű kategória — strukturalista felfogása elégtelen. Elégtelen elsősorban a felfogás alapjául szolgáló „elméleti antihumanizmus” miatt. Újból aláhúzzuk: a humán szaktudományoknak jogos álláspontjuk az „antihumanizmus” abban az értelemben, hogy elvonatkoztatnak az embertől, de a *társadalom egészének* megragadása nem történhet a szaktudományok álláspontja alapján. A szaktudományokban, tehát a valóság egy — az összefüggések rendszeréből kiragadott — területének ábrázolása esetében, sikerrel járhat a strukturalista *módszer* elemeinek alkalmazása is. De a társadalom egészének megragadásához, amikor is *helyre kell állítani a konkrét totalitást*, vagyis vissza kell helyezni eredeti jogaiba mindazt, amitől a szaktudományok szintjén absztraháltunk (történelem, ember), *a módszer semmilyen vonatkozásban sem alkalmazható*. Ez az a következtetés, amelyre Sève is jutott, mondván, hogy a strukturalizmus és dialektika kibékíthetetlenek egymással (az ellentmondás, valamint a szinkronia-diakronia, a történelmi-logikai viszonyának kérdésében stb.). Ami nem jelenti, hogy a strukturalista módszer a dialektikus módszer *mellett* (a valóság egy részterületének leírására) nem alkalmazható.⁶¹

A filozófia álláspontja *az egész*, témánk esetében a *társadalmi egész* megragadása. A fentiekből következik, hogy ezért a filozófia álláspontja: *a humanizmus és a materialista dialektika*. Mondjuk ezt annak alapján, amit Foucault is — bár ellenkező előjellel — elismer: „A humanizmus és a dialektikus gondolat játszomája össze van kötve.”⁶²

СТРУКТУРАЛИЗМ ПРОТИВ АНТРОПОЛОГИИ

Я. Келемен

Вводная часть статьи информирует о тех научных и общественных условиях, которые привели к созданию структурализма как идеологии. Автор вскрывает те черты лингвистического структурализма, которые способствовали тому, чтобы лингвистические методы были экстраполированы на другие отрасли наук. Уже в факте самой экстра-

⁵⁹ *A tőke* I. 75. o.

⁶⁰ L. Sève: *id. cikk* 83. o.

⁶¹ *Uo.* 87—88. o.

⁶² *Arts* 38. sz. 1966. jún. 15—21. 8. o.

поляции автор видит возможность превращения метода в идеологию — в случае наличия других условий. Этот процесс анализируется по ходу краткого ознакомления читателя с творчеством Леви—Штрауса.

После того, как в статье показывается, каким образом стало возможным, что этнология воспринимает предмет собственных исследований по образцу языка, автор подробно рассматривает эпистемологический структурализм Мишеля Фуко, представляющий собой не что иное, как крайнюю объективистическую философию, вырастающую из лингвистического и леви-штраусовского этнологического структурализма, выступающего в качестве реакции на экзистенциалистский субъективизм, вызванной общественным развитием Франции шестидесятых годов.

С особым вниманием в статье критикуется положение Фуко, согласно которому, невозможно одновременно мыслить бытие языка и бытие человека, а также — важнейший философский выбор нашей эпохи — выбор между языком и человеком. Автор показывает: под бытием языка Фуко понимает эзактно-научное мышление, созерцающее мир *an sich*, вне связи с бытием человека, под бытием же человека — антропологическое, мировоззренческое мышление, в центре которого стоят «проблемы жизни». В буржуазном мышлении действительно существует принуждение выбора между этими двумя альтернативами: «философия науки» и мировоззренческая философия не совмещаются друг с другом внутри одной системы. В противоположность этому марксизм, в котором Фуко видит лишь один из вариантов «антропологического» круга идей, характеризуется тем, что в нем одновременно мыслятся «бытие языка» и «бытие человека», что означает следующее: научность и мировоззрение составляют в нем единство.

В работе автор касается интерпретации Маркса, данной Альтюссером, затем критикует структуралистское понимание «способа производства» Годелье, который рассматривает его агрегатом чисто объективных структур, полностью игнорируя субъективный фактор.

STRUCTURALISM VERSUS ANTHROPOLOGY

J. Kelemen

In its introduction the paper examines the scientific and social conditions which led to the formation of structuralism as an ideology. It discloses those features of linguistic structuralism which encouraged extrapolation of linguistic methods to other branches of science. He sees already in the fact of extrapolation a possibility of the method to become — if other conditions are fulfilled — an ideology. This process is analyzed in the course of a short presentation of the activity of Lévi—Strauss.

After having shown how ethnology was enabled to conceive the object of its own research as a pattern of language, the paper discusses in detail the epistemologic structuralism of Michel Foucault which is nothing other than an intransigent objectivistic philosophy nourished on linguistic and ethnologic (this latter of the Lévi—Strauss kind) structuralism, appearing as a reaction to existentialist subjectivism and generated by the social development in France during the '60-ies.

The paper contains a noteworthy criticism of Foucault's thesis according to which it is impossible to imagine simultaneously the existence of language and that of man, and that the choice between language and man is the most important choice in contemporary philosophy. It shows that for Foucault language means an exact scientific thinking contemplating the world *in se*, in abstraction from man, while man means anthropologic, ideological thinking centered around „life problems". This constraint to choose between two alternatives exists, in fact, in the field of bourgeois thinking: „philosophy of science" and philosophy of ideology are incompatible with each other within the frame of one system. On the contrary, Marxism — which is considered by Foucault as a simple variety of anthropological way of thinking — is characterized just by its conceiving simultaneously the existence of both „language" and „man" which means that scientific conception and ideology form a unit in it.

The paper touches upon the interpretation of Marx by Althusser, thereafter criticizes the structuralist conception of Godelier in the matter of the „way of production" which considers it, by complete omission of the subjective factor, as merely a set of objective structures.

Kommunikáció-kutatás és a strukturalizmusok¹

SZECSKÓ TAMÁS

1. Bevezetés

A kommunikációt *társadalmi*—*történelmi* jelenségnek tételezzük: emberi, társadalmi viszonyok kifejeződésének.² Ennek az axiomatikusnak tűnő megállapításnak (amely azonban távolról sem axióma: levezethető a társadalom általános mozgástörvényeiből) mind a marxista igényű kommunikáció-kutatás, mind pedig a polgári kommunikáció-kutató iskolák bírálata szempontjából messzemenő következményei vannak. Dolgozatunk további gondolatmenetéhez közülük itt csupán egyet hangsúlyozunk: abból, hogy a kommunikáció valóságos viszonyok kifejeződése, következik, hogy a továbbiakban oly gyakran használt „struktúra”, „szerkezet”, „szerkezetiség” fogalmak *elsődlegesen* mindig objektív társadalmi struktúrákra, társadalmi viszonyok szerkezetére vonatkoznak. Ezek fölött az objektív szerkezetek fölött azután húzódik egy sajátos *másodlagos* struktúra-rendszer; a társadalmi kommunikáció szerkezete; a két struktúra-szint elképzelhetetlen egymás nélkül, hiszen minden társadalmi viszony csak a kommunikálódás, a kifejeződés mozzanatával jut teljes értékű léthez, de kettőjük kapcsolatában a *társadalmi viszonyok és szerkezeti elrendeződésük az alapvető, a meghatározó*.

Modellünk logikájából az is következik (itt megint bizonyítás nélküli megállapítással kell beérnünk, bár, amint a továbbiakból kitűnik, a jelen dolgozat nem is teszi szükségessé bizonyítását), hogy a kommunikáció — és vizsgálati alapegysége, a „kommunikációs szituáció.”³ — társadalmi-történelmi meghatározottságának feltárásához a kommunikációt a *társadalmi valóság három aspektusából* kívánatos vizsgálni: a szerkezetiség, a történelmiség és az akció szemszögéből.⁴ A szűkebben vett metodológiai lehetőségek mellett ez a hármas bontás egy *rendszerezési sémát* is kezünkre játszik. A kommunikáció-kutatás eddigi — főképp polgári — iskolái ugyanis tevékenységük-

¹ Részlet a szerző *Köznapi kommunikáció: hipotézisek a kommunikáció-kutatás mélynyének kijelöléséhez* című kandidátusi értekezéséből.

² Az értekezés itt közlésre nem kerülő első része a társadalmi kommunikáció deduktív és absztrakt modelljének felvázolásából áll. E modell építése során a szerző bebizonyítja, hogy információ-átvitel és kommunikáció között minőségi különbség van: az utóbbi fogalom ugyanis magában foglalja a kommunikációban résztvevők mindegyikének „viszonyulás”-át. Emiatt a modell logikája sem a gép-ember információ-cserét, sem pedig az állatok információ-átvitelét nem fogadhatja el kommunikációnak.

³ Elemei: a kommunikáció explicit tartalma (szöveg), implicit tartalma (mögöttes szöveg, alszöveg, meta-szöveg), a közvetlen tárgyi környezet, valamint a kommunikálódó társadalmi viszony.

⁴ A modell e három dimenziójának megkülönböztetésében a szerző abból indult ki, hogy a marxi történelem-szemlélet is ezeket tételezi implicit módon. A dimenziók formalizálásához pedig a szemiotika, az általános jel-elmélet kategóriáit használta fel.

ben hol a szerkezetiség, hol a történelmiség, hol pedig az akció aspektusára összpontosították figyelmüket. Ha tehát a polgári kommun káció-kutatás bírálatára és eredményeik marxista társadalomtudományos mércét is megütő elemeinek kiemelésére törekszünk, kézenfekvő, hogy a különböző iskolákat erre a három „tengelyre” rakjuk fel.

Dolgozatunkban a *strukturálista iskolák* kommunikáció-elméletével foglalkozunk, vagyis a kutatásnak azokkal az irányzataival, amelyek részben a kommunikációs aktusok és szituációk belső szerkezetét, részben a kommunikáció szerkezetének és a társadalmi szerkezetnek egymáshoz való viszonyát vizsgálják.

1.1 A szerkezet általános fogalma

A továbbiakban — mindaddig, amíg cikkünk utolsó harmadában nem fejtjük ki részletesebben és nem konkretizáljuk — a szerkezetnek a társadalom- és természettudományokban használt legáltalánosabb fogalma a viszonyítási alapunk.

A hazai marxista szociológiai irodalomban tételesen Molnár Erik elemezte először a strukturális elemek és szerkezeti összefüggések problémáját,⁵ majd a hatvanas évek közepétől a társadalmi struktúrára vonatkozó empirikus kutatások érintik többször is a szerkezet általános kategóriáját. Hegedűs András például az általában vett struktúráról úgy ír, mint „valamely rendszeren belül különböző részek közötti meghatározott viszonyról”,⁶ ahol a „viszony”-t olyan kapcsolati formáknak értelmezi, amelyek „a funkcionálisan elkülönülő tevékenységek cseréjét s így az egész rendszer működését — beleértve fenntartását és megváltoztatását is — lehetővé teszik”.⁷

Az elvontságnak ezen a fokán még több jelentős nem-marxista strukturálista is hasonlóképpen értelmezi a szerkezet fogalmát. Piaget szerint a szerkezetnek három sajátossága van: a totalitás, a transzformációk és az önszabályozás,⁸ de hasonló Claude Lévi-Strauss álláspontja is.⁹

Kritikai elemzésünkhöz egyelőre elfogadhatjuk tehát a szerkezetnek ezt a mindkét oldalról egybehangzó fogalmát: egy rendszeren belüli elemek közötti viszonyok, amelyek a rendszer adott állapotát fenntartják és/vagy új állapotba hozzák.

A kommunikáció-kutatásnak három, egymástól meglehetősen karaktierisztikusan elkülöníthető iskolájára térünk ki: a Talcott Parsons strukturális funkcionalizmusának, a Claude Lévi-Strauss antropológiai strukturálistizmusának elméleti talajára települő kommunikáció-kutatásra, valamint arra a technológiai determinizmusra, amely Marshall McLuhan kutatásaira jellemző.

Ezen iskolák tevékenységének rövid kritikai bemutatása után megkíséreljük a strukturálistizmus gondolatrendszeréből kiválasztani azokat az elméleti szájakat, amelyek a kialakulóban levő marxista kommunikáció-kutatásnak is segítségére lehetnek, majd felvázoljuk a társadalom kommunikációs szerkezetére vonatkozó saját nézeteinket, végül pedig — az eddigiekre támaszkodva — körülhatároljuk a társadalmi kommunikáció funkcióit.

⁵ Molnár E.: *Dialektikus materializmus és társadalomtudomány*. Bp. 1962. 154—162. o.

⁶ Hegedűs A.: *A szocialista társadalom struktúrájáról*. Bp. 1966. 44. o.

⁷ Uo. 44. o.

⁸ Piaget, J.: *Le structuralisme*. Paris 1968, 6. o.

⁹ Lévi-Strauss, C.: *Structural Anthropology*. Garden City, N. Y. 1967. 271—272. o.

2. Strukturális iskola a kommunikáció-kutatásban

A három strukturalista iskola különbözik egymástól ambíciójában. Talcott Parsons strukturális funkcionizmusa általános társadalom-elmélet rangjára tör, valamilyen — épp filozófiai lényegétől kilúgozott — társadalomfilozófiát kíván az elmélet nélküli empirikus kutatások alá építeni. Lévi-Strauss etnológusnak — vagy, angolszász kifejezéssel: társadalmi antropológusnak — tartja magát, és világos határvonalat jelöl ki saját tárgya és egyrészt a szociológia és a történelem, másrészt a néprajz között. McLuhan pedig kimondottan kommunikáció-kutató, illetve — az ő szóhasználatával — médium-kutató.

A három strukturalizmus szintkülönbsége azonban nem zavar bennünket a továbbiakban, hiszen mindhárom esetben csupán a *társadalmi kommunikációval kapcsolatos nézeteiket* elemezzük, s az elmélet teljességébe csupán olyan mélységig hatolunk, amely lehetővé teszi a kommunikációs problémák értelmezését.

2.1 Strukturális funkcionizmus

Az Egyesült Államok kommunikáció-kutatására szinte a teljes elmélet-nélküliség a jellemző. (Marshall McLuhan híre és követőinek tábora ugyanis fordított arányban állnak egymással.) Ahol mégis felfedezhető az elméletnek valamilyen halvány árnyéka, ez majdnem kizárólag a strukturális funkcionizmus vetülete. Ez nem csupán a strukturális funkcionizmus egyeduralmából ered, hanem abból a tényből is — amint erre Z. Bauman a strukturalizmusokkal foglalkozó cikkében rámutat¹⁰ —, hogy a parsonsi strukturalizmus, lényegéből eredően, *eleve manipulatív* jellegű. Természetes tehát, hogy találkozik az eleve manipulatív jellegű alkalmazott tudománnyal: az amerikai kommunikáció-kutatással.

Mielőtt azonban hozzálátnánk e kapcsolat elemzéséhez, tekintsük át a strukturális funkcionizmus témánk szempontjából lényeges gondolatkerét, a társadalmi rendszer és a társadalmi funkciók összefüggését.

2.1.1 T. Parsons: „társadalmi rendszere”

Minden társadalmi rendszernek négy fő funkciója van: a társadalom alapmintáinak (pattern) fenntartása, a környezethez való alkalmazkodás, a rendszer lényegi céljainak megvalósítása, valamint a rendszer elemeinek — alrendszerek, alfunkciók — egységes egésszé való integrálása. Többé-kevésbé mindegyik alrendszernek közre kell működnie ezekben a funkciókban, mindazonáltal mindegyik funkció mellé rendelhető egy olyan alrendszer, amelynek tevékenységére az adott funkció tekinthető a legjellemzőbbnek. Így a minta-megőrző funkció a háztartások alrendszerére tipikus, az adaptáció a gazdasági alrendszerre, a cél-megvalósítás a politikai, az integráció pedig a kulturális alrendszerekre.

Vajon a társadalmi kommunikáció melyik alrendszerbe sorolható, vagy melyik elem funkciója? Ez a kérdés a strukturális funkcionizmus kommunikációra vonatkozó nézeteinek első számú buktatója. A kérdésre ugyanis két alternatív válasz adható: vagy abból indulunk ki, hogy a kommunikáció — különösen intézményesített formáival: tömegkommunikáció stb. — integrációs funkciót tölt be, s így a kulturális alrendszerbe sorolható, vagy

¹⁰ Bauman, Z.: *Modern Times, Modern Marxism. Social Research* 1967 3. sz.

pedig a funkciók cseréjének hordozójaként az egyes alrendszereken belül és ezek közötti összekötő kapocsként tételezzük. Ebben az esetben viszont a családtól egészen a nemzet-államig minden rendű és rangú társadalmi rendszer mellé rendelhetjük.

A parsonsi strukturalizmusra települő kommunikáció-kutatásban valóban megtalálni mindkét lehetséges értelmezést. Ám míg a kommunikációnak a kulturális alrendszerbe való sorolása a kommunikáció valóságos *funkciójának szükségszerű leszűkítésével jár*,¹¹ az ellenkező vélet, amely szerint a kommunikáció „a társadalom testének csontváza,”¹² bizonyos fokig visszatérés Cooley és G. H. Mead kommunikáció-fogalmához, tehát a *strukturálatlan* totalitáshoz. A strukturális funkcionalizmus kommunikációs dilemmája tehát az, hogy a kommunikáció értelmezésekor *vagy a funkciót, vagy a struktúrát kénytelen tagadni.*

E dilemmának azután egyetlen lehetséges megoldása van: a struktúra és a funkció egybeolvasztása, a két fogalom szinonimaként való használata.¹³ Almond és Powell például a következő kommunikációs „struktúrákat” különböztetik meg:¹⁴ a) informális, szemtől szembeni kapcsolatok; b) hagyományos társadalmi szerkezetek, mint például a család; c) politikai „output” szerkezetek; d) politikai „input” szerkezetek;¹⁵ e) tömegkommunikáció. Már a felsorolásból is világos, hogy az első két elemet valóban szerkezeti egységnek lehet felfogni, viszont a harmadik és negyedik kifejezetten funkcionális egység, az ötödik pedig lehet akár szerkezeti, akár funkcionális elem.

Persze, abban az esetben, ha a társadalmi szerkezet végső soron nem más, mint „sok egyén sok választásának halmozott és egyensúlyra hozott eredője”,¹⁶ s így a társadalmi szerkezet valóságos elemei, az osztályok, rétegek, csoportok homályban maradnak, valóban nehéz a tényleges struktúrákat és funkciókat felfedni, illetve őket nem elegyíteni. E pszichologizmusból azonban a parsonsi rendszerben sajátos történelmietlenség is következik,¹⁷ s ez a kommunikáció-kutatásban is érezteti hatását.

¹¹ A francia Olivier Burgerlin igen világosan mutatja meg az ilyen jellegű leszűkítésből eredő metodológiai problémákat *Structural Analysis and Mass Communications* című tanulmányában. (*Studies in Broadcasting*. Tokyo 1968. 147–148. o.).

¹² Pye, L. W. (ed.): *Communications and Political Development*. Princeton 1963. 4. o.

¹³ Erre a parsonsi gondolatrendszer szinte kínálja a lehetőséget azzal, hogy a társadalmi szerkezetet funkciók szerkezetének tételezi. Vö.: Hegedűs A.: *id. mű* 44–45. o.

¹⁴ Almond, G. A. — Powell, G. B.: *Comparative Politics: A Developmental Approach*. Boston 1966. 167. o.

¹⁵ A szerzők ezzel a közgazdaságtudományoktól kölcsönzött fogalommal azt kívánják éreztetni, hogy az „output” szerkezetek (pl. a törvényhozás) politikai információt „adnak ki” a — parsonsi értelemben vett — politikai rendszerből, az „input” szerkezetek (pl. a szakszervezetek) pedig ilyen információt „táplálnak be” a rendszerbe. Már ez a prózai nyelvre való fordítás is érezteti, hogy a megkülönböztetés mennyire nem szerkezeti, hanem funkcionális jellegű!

¹⁶ Parsons, T. — Shils, A. E. (ed.): *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Mass. 1951. 25. o.

¹⁷ Úgy tűnik, Parsons akkor válik leginkább történelmietlenné, amikor épp a történelmet kívánja magyarázni. Legutóbbi könyvében, amely a hosszú távú történelmi fejlődés elemzésére törekszik, így summázza megállapításait: „A jelen elemzésben igen határozottan a leghosszabb idő-perspektíva és a legszélesebb összehasonlítási alap szintjére koncentráltunk. Így ebben a tanulmányban a változás legfontosabb folyamatainak és mintáinak magyarázatában a hangsúlyt a legmagasabb kibernetikai szintre helyeztük. Ez a szint *inkább kulturális, mint társadalmi* és — a kulturális kategórián

Egy történelem-nélküli rendszerben — amint ezt az amerikai Deutsch, aki a strukturális funkcionalizmus „kibernetizálására” törekszik, nyíltan is bevallja —, „amikor az egyensúlyi állapot egyszer már felborult, a rendszer jövőjéről szinte semmit sem lehet mondani”.¹⁸ A kommunikáció-kutatásnak következőképp *az egyensúlyi helyzetet fenntartó* kommunikációra, más szóval a kommunikáció adott állapotokat konzerváló s manipulatív funkcióira kell irányítania a figyelmét. Az amerikai kommunikáció-kutatás ötven éve gyakorlatilag ezt teszi.

A történelem-nélküliség másik következménye, hogy a kommunikációs folyamat természetszerűleg mint áruforgalom jelenik meg, a kommunikációs aktus mint árucseré, *a kommunikáció pedig mint áru*. Parsons maga is gyakran az áruforgalom analógiáival szemlélteti a funkciók cseréjét, a kommunikáció-kutatók szótárában sűrűn előfordul a „gondolatok piaca” (market-place of ideas) kifejezés — amivel a kommunikáció színterére, közvetlen tárgyi környezetére utalnak —,¹⁹ s vannak kutatók, akik ezt az azonosítást nyíltan kifejezésre is juttatják. De Fleur például a tömegkommunikáció mint — parsonsi értelemben vett — társadalmi rendszer elemzésekor így ír: „A közönség és az elosztó (ti. a közlésre kerülő anyag elosztója: a laptulajdonos, a rádió, a TV társaság stb. — *Sz. T.*) közötti kapcsolat első pillanatra jórészt egyoldalúnak tűnik. Az elosztó szórakoztató tartalmat szolgáltat (és gyakran hirdetéseket), a közönség viszont — a szó szorosabb értelmében — ezt kevéssel viszonzza. Ám valójában a közönség a figyelmét adja cserébe. Az elosztó tulajdonképpen épp ezt várja tőle, hiszen *a figyelmet, ezt az 'árucikket', már közvetlenül el tudja adni* a pénzes támogatóknak, a sponsoroknak.”²⁰ (Kiemelés — *Sz. T.*)

A társadalmi kommunikáció értelmezésével kapcsolatos ellentmondások felvillantása után nem mehetünk el említés nélkül amellett sem, hogy a strukturális funkcionalizmus elméletére épülő kommunikáció-kutatás, elméleti hibái ellenére is, sokkal inkább *társadalmi érdeklődésű*, mint az amerikai kommunikáció-kutatás két másik nagyobb iskolája, a Carl Hovland kísérleteit továbbfejlesztő, úgynevezett Yale-kollektíva és a Kurt Lewin kutatásait folytató, csoport-dinamikával foglalkozó szociológusok, pszichológusok. Ebből eredően az olyan kommunikáció-elméleti munkákban, mint például a már idézett Melvin de Fleur könyve — amely a maga nemében a legkiemelkedőbb —, a kommunikációs rendszerek mindig a társadalom kontextusába ágyazódnak, s ezzel néhány újszerű felismeréshez segítenek.

Az ilyen alapállásból történő kommunikáció-kutatás másik előnyös tulajdonsága, hogy viszonylag alaposan kutatja a különböző kommunikációs formák *intézményessé válásának* problémáját, amelyet a többi iskola szintén elhanyagol. Nem véletlen, hogy figyelemreméltóbb eredményeiket épp a leg-

belül — inkább vallási, mint szekuláris. *A társadalmi kategórián belül az értékek és normák — különösen a jogi normák — fontosabb szerepet játszanak, mint a politikai és gazdasági érdekek.* (Parsons, T.: *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, N. J. 1966. 113–114. o. Kiemelés — *Sz. T.*)

¹⁸ Deutsch, K. W.: *The Nerves of Government*. New York 1966. 89. o.

¹⁹ Magában a — sajnos, magyarul is meghonosodott — „tömegkommunikáció” kifejezésben is tükröződik ez a szemléletmód. A fogalom „tömeg” eleme ugyanis — a közhiedelemmel ellentétben — nemcsak arra utal, hogy a rádió, televízió stb. egyszerre, egyidőben az emberek „tömegeihez” szól, hanem arra a tőkés termelésből eredő specifikumára is, hogy a (kulturális, szórakoztató, politikai) „árucikkek”, a műsorok, éppúgy, mint az iparcikkek, „tömegtermelésben” készülnek.

²⁰ De Fleur, M. L.: *Theories of Mass Communications*. New York 1966. 153. o.

inkább intézményesedett kommunikációs rendszer, a tömegkommunikáció kutatásában tudják felmutatni.²¹

A marxista kommunikáció-kutatás számára leginkább hasznosítható gondolatok azonban azoktól a tudósoktól erednek, akik — mint például Lazarsfeld vagy Merton — csupán lazán kapcsolódnak a strukturális funkcionális gondolatrendszeréhez, s *metodológiai* éleslátásukkal, ha nem is képesek mindenütt kiküszöbölni, de legalább csökkentik a parsonsi rendszer kuszaságát és ellentmondásosságát. Merton funkció-értelmezése például segítséget nyújt majd a továbbiakban a társadalmi kommunikáció szerkezetére és funkcióira vonatkozó gondolataink kifejtésében.

2.1.2 A funkció Mertonnál

Merton szerint „a *funkciók* azok a megfigyelt következmények, amelyek lehetővé teszik egy adott rendszer adaptációját vagy új helyzethez való alkalmazkodását, a *diszfunkciók* pedig azok a megfigyelt következmények, amelyek csökkentik a rendszer adaptációját vagy új helyzethez való alkalmazkodását. Megvan ezeken kívül a *nem-funkcionális* következmények empirikus lehetősége is: ezek egyszerűen semmitmondóak az adott rendszer szempontjából.”²² Merton megkülönböztet ezen kívül *manifeszt* és *latens* funkciókat: az előbbieket a rendszer tagjai szempontjából szándékosak és felismertek, míg a második csoportba tartozók nem szándékosak és nem felismertek. A kétfajta osztályozás természetesen keresztezhető, s így olyan következmény-típusokhoz jutunk, mint például latens funkció, manifeszt diszfunkció stb.

2.2 Antropológiai strukturalizmus

A strukturalista funkcionális — amint láttuk — keveri, összemossa a szerkezet és a funkció fogalmát. Claude Lévi-Straussal ezzel nem lehet vádolni: ő egyáltalán nem foglalkozik a funkcióval. Tudományosan, legalább is az etnológia szempontjából, feleslegesnek tartja ezt a kategóriát. „Azt mondani, hogy a társadalom funkcionál — közhely; azt állítani viszont, hogy a társadalomban minden funkcionál: abszurditás.”²³ — írja, egyrészt Malinowski műveivel, másrészt a strukturális funkcionáliszmussal vitatkozva. Lévi-Strauss modellje a „*tiszta*” strukturalizmus, amely Piaget szerint „sem funkcionális, sem genetikus, sem historikus, hanem az empirikus társadalomtudományok eddigi legmegkapóbban deduktív modellje”.²⁴

2.2.1 Lévi-Straussról röviden

Lévi-Strauss szerint a társadalom konkrét viszonyai mögött húzódik egy *tudattalan szerkezet*, amely objektív ugyan, de az emberi intellektus közvetlenül nem érheti el, csupán *absztrakt* modellek deduktív felépítésével. Ez a tudattalan szerkezet külső normák rendszereként tételeződik, és döntően befolyásolja a társadalmi jelenségek felismert, tudatos szerkezetét, valamint azokat a körülményeket is, amelyek között a tudattalan szerkezet felismertté válik vagy válhat. Ez a társadalmi szerkezetiség mindkét síkon egymásmellettiéssel jellemezhető, tehát *szinkron jellegű*. Létezik ugyan a társadalmi eseményeknek egy egymás-

²¹ Ehhez természetesen az is hozzájárul, hogy a tömegkommunikáció a legkövetlenebbül manipulatív kommunikációs forma,

²² Merton, R. K.: *Social Theory and Social Structure*. Glencoe, Ill. 1959. 51. o.

²³ Lévi-Strauss, C.: *id. mű* 13. o.

²⁴ Piaget, J.: *id. mű* 90. o.

utániséggel jellemezhető diakron szerkezete is — a történelem —, ez azonban nincs hatással az emberi megismerésre: a szinkron szerkezet számára rendszeren kívüli tényező. A történelem amiatt csupán valamilyen „leltár” szerepet játszik, amelynek segítségével könnyebbé válik a szinkron szerkezetek lényegébe hatolni.²⁵

Témánk szempontjából elsődleges fontosságúvá Lévi-Straussnak a társadalom kommunikációs rendszerére vonatkozó nézete. Véleménye szerint a társadalomban három szinten folyik kommunikáció: egyrészt *nők* kommunikálnak, másrészt *árúk és szolgáltatások*, harmadrészt pedig *üzenetek*. Emiatt az etnológia rokonsági kutatásai, a közgazdaságtan és a lingvisztika tulajdonképpen ugyanazzal a szerkezeti valósággal foglalkozik, csak különböző szinteken.

Lévi-Strauss e gondolatának igen nagy értéke, hogy a „társadalmi anyagcsere” folyamatát *egységben és szerkezetileg különböző szinteken* vizsgálja. Figyelemreméltó a „nők kommunikációja”-nak gondolata is, hiszen azt a polgári kommunikáció-kutatás által mindvégig elhanyagolt felismerést is magában foglalja, hogy például a különböző osztályok, rétegek és csoportok tagjai közötti — a társadalmi mobilitástól és a társadalom „nyílt”, illetve „zárt” jellegétől függő — összeházasodás épp a társadalom nagyobb egységei között teremt meg új kommunikációs lehetőségeket.

E három szintű kommunikációs modell leginkább vitatható értékű következménye, hogy a gazdaság — illetve pontosabban: a csere — viszonyai, az árúk „kommunikációja” a másik két formával *azonos súlyt* kap. A három szint között ugyanis Lévi-Strauss szerint nincs hierarchikus viszony: mindhárom ugyanannak az objektív társadalmi szerkezetnek különböző aspektusait fejezi ki. Igaz, hogy Lévi-Strauss etnológus, így megállapításait elsősorban az úgynevezett „primitív” társadalmakra vonatkoztatja (amelyekben a különböző szintű és kiterjedésű szerkezeteket döntően befolyásoló társadalmi-gazdasági alapstruktúra még nem alakulhatott ki), de épp történelmietlenségéből következően időnként nem tud ellenállni a csábításnak és — a strukturalista funkcionalistákkal ellentétben, akik a tőkés társadalom emberét vetítik vissza a múltba — a múlt emberét, az „örök vadembert” a jelenbe varázsolja.

A gazdasági viszonyok alapvető jellegének elhanyagolásából következően szinte szükségszerűnek tekinthető, hogy Lévi-Straussnál tulajdonképpen az egész társadalmi szerkezet egyetlen, mindent átfogó kommunikációs szerkezetté válik: *utasítások szerkezetévé*. „A társadalmi antropológiának, a közgazdaságtannak és a nyelvészetnek mindinkább egy mezőnybe — a kommunikáció mezőnyébe — való tömörítése azzal az előnnyel jár, hogy felhívja a figyelmet: ezek a stúdiumok kizárólag a *szabályokat* tanulmányozzák, és keveset törődnek a résztvevők (egyének vagy csoportok) természetével, akiknek játéka ezeknek a szabályoknak az alapján rendeződik mintába. Ahogy von Neumann kifejezte, 'a játék egyszerűen az öt leíró szabályok totalitása'. ”²⁶ Majd másutt, még félreérthetlenebbül: „Az antropológia a társadalom szövetét különböző típusú utasítások hálózatának tekinti. A rokonsági rendszer az egyének bizonyos szabályok betartására való utasításának egyik módja; a társadalmi szervezet egy másik ilyen mód, amely az egyéneket és csoportokat

²⁵ Vö.: Lévi-Strauss, C.: *La pensée sauvage*. Paris 1962. 347—348. o.

²⁶ Lévi-Strauss, C.: *Structural...* 291. o.

utasítja; a társadalmi — gazdasági, politikai — stratifikációk egy harmadik ilyen típust alkotnak; és mindezeket a szabályokat magukat is szabályszerű rendbe lehet szedni azzal, hogy megmutatjuk, milyen kapcsolatok léteznek közöttük, hogyan hatnak egymásra mind egymásmellettségükben, mind pedig egymásutániségükben.”²⁷

A sajátos terminológia, a „szabályok”, „utasítások” kategóriák használata — a von Neumann-idézetéről nem is beszélve — világosan utal arra, amit különben Lévi-Strauss többhelyütt nyíltan is kifejt: gondolati rendszerének kialakulásában nemcsak a Gestalt-elmélet és Benedictnek a „kulturális minták”-ra vonatkozó nézetei befolyásolták, hanem az információ-elmélet, a kibernetika és az általános rendszer-elmélet legújabb kutatásai is. Strukturális elmélete a számítógépek bináris nyelvéhez hasonló *dichotom ellentét-párookra* épül, és társadalmi szerkezete a kibernetikai értelemben vett „zárt-rendszerek” tiszta típusa. Így, természetes, hogy változás, fejlődés csakis kívülről jöhet a rendszerbe, és „hogya külső tényező nem befolyásolja ezt a mechanizmust, az idők végezetéig működhet, és a társadalmi szerkezet statikus marad”.²⁸

2.2.2 A múlt mint memória

A múlt, a történelem egy ilyen rendszerben csupán az elektronikus gépek memória-egységéhez hasonló funkciót tölt be, az emberi társadalomból kilúgozódik az emberi praxis. Henri Lefebvre a francia strukturalistákat bíráló egyik tanulmányában arról ír, hogy történelem-szemléletük kibernetikai jellegű. Márpedig „az információ-elméletben és a kibernetikában a múlt a memóriára redukálódik: felhasznált kombinációk tárolására. Ez szimultán és történelem nélküli múlt. A jövő és a lehetséges pedig a még fel nem használt — de véges számú — kombinációkból áll. Az információ-elméleti és kibernetikai jövő történelem nélküli jövő: kimeríthető a kombinációk és permutációk fogalmával.”²⁹

Felmerül ezek után a kérdés: potenciálisan miért lehet *megtermékenyítő* az antropológiai strukturalizmus a marxista társadalomtudományos kutatásokon belül kibontakozó kommunikáció-kutatásra.

Mindenekelőtt azért, mert a Lévi-Strauss-i strukturalizmus a szerkezetiség empirikus kutatásához az eddigi *legszigorúbb és legteljesebb metodológiai elveket* dolgozta ki; magába építette a modern természettudományok és a matematika korszerű struktúra-fogalmát, másrészt pedig a szerkezeti totalitás és a szerkezeti elemek közötti dialektika árnyalt feltárásával kivetette magából a durkheimi és köhleri totalitás metafizikus szemléletét. A megfigyelésről és kísérletezésről írt jegyzeteiben Lévi-Strauss igen határozottan rögzíti a szerkezeti kutatás kánonját: „A megfigyelésben a legfontosabb — mondhatnánk úgy is: egyetlen — szabály, hogy minden tényt gondosan kell figyelemmel kísérni és leírni, anélkül, hogy bármilyen előzetes elméleti meggondolás döntene arról, hogy az egyik tény fontosabb, mint a másik. Ez a szabály viszont azt is magában foglalja, hogy a tényeket egyrészt saját magukkal való viszonyukban kell tanulmányozni (milyen konkrét folyamatban jöttek létre?), másrészt pedig az egészhez való viszonyukban (mindig arra törekedve, hogy

²⁷ Uo. 305—306. o.

²⁸ Uo. 303. o.

²⁹ Lefebvre, H.: *Réflexions sur le structuralisme et l'histoire. Cahiers Internationaux de Sociologie* Vol. XXV. 1963. 5. o.

bármely szektor bármely módosulását ahhoz az összképhez viszonyítsuk, amelyben először előfordult).³⁰

Másodszor: az antropológiai strukturalizmus módszere sokat segíthet a *mindennapi élet* illékony, gazdag, de a társadalomkutatók által hosszú ideig méltatlanul mellőzött formáinak szociológiai elemzésében. A divat, a viccek, a köznapok csiszolatlan, gyorsan változó kommunikációs formái, vagy, például, a Lévi-Strauss által is vizsgált főzési, étkezési szokások ugyanis a tudományos kutatás számára szinte megközelíthetetlen „kerész-életű” jelenségek maradnak mindaddig, míg meg nem kíséreljük feltárni a mögöttük és alattuk húzódó szélesebb szerkezeteket — legyen ez közvetlenül a társadalmi szerkezet vagy, mondjuk, a társadalmi tudat szerkezete, a család mikrostruktúrája stb.

Franciaországban például a strukturalizmusnak a kommunikáció-kutatásra gyakorolt kedvező hatása már ma is megfigyelhető. Georges Friedmann kommunikáció-kutató intézete szinte kizárólag strukturalista elemzéseket folytat, az amerikai kutatásoktól merőben eltérő metodológiával és igen figyelemreméltó eredményekkel,³¹ de Pierre Bourdieu és munkatársai is befolyása alatt vannak a mindennapi élet kommunikációs jelenségeire vonatkozó kutatásaikban. Az eddigi jelekből úgy tűnik, hogy míg a kommunikáció-kutatás angolszász irányzatának struktúrákra vonatkozó vizsgálatai — Lazarsfeld, Merton, Laswell stb. munkássága — elsősorban a társadalmi kommunikáció makro-szerkezetének elemzésével és az ehhez kapcsolódó „survey”-módszerrel nyújthatnak segítséget a kialakulóban levő marxista kommunikáció-kutatásnak, az antropológiai strukturalizmus a *mikro-szerkezetek* feltárásában és a *tartalom-elemzés* módszerének korszerűsítésében segíthet.

2.2.3 Strukturalista tartalom-elemzés

Igaz ugyan, hogy a tartalom-elemzés mint a kommunikáció-kutatás egyik igen fontos módszere az angolszász szociológiában, szociálpszichológiában alakult ki, de az utóbbi években — épp az antropológiai strukturalizmus hatására — jelentős minőségi változáson ment keresztül, legalábbis a francia kutatók körében. E módosulás a tartalom-elemzés három kardinális problémáját érinti: míg a hagyományos módszer szerint a tartalom elemeit, alapegységeit kizárólag mennyiségi ismérvek szerint csoportosították, addig a strukturalista módszer *minőségi elemzésre* törekszik az elemek szerkezetének megállapításával, ellentét-párok mellé való rendezésével; a hagyományos módszer főképp az elemekre koncentrált, az újabb módszer viszont *az elemeket a stílussal együtt* vizsgálja. A tartalomnak ez a kontextusában való analízise tükröződik abban is — és ez a harmadik változás —, hogy míg hagyományosan szinte kizárólag szöveg-elemzést végeztek, a strukturalista tartalom-elemzés *a mögöttes szöveg analízisére* is törekszik, szintén összefüggésben a szöveggel. Ebből a szemléletmódból azután szükségszerűen következik az is, hogy „a közönség és a tömegkommunikáció hatásának vizsgálatát, de a kommunikátorok csoportja szerepének elemzését sem lehet korrektilt elvégezni, ha ezt a kutatást nem előzi meg megbízható tartalom-elemzési munka”.³²

³⁰ Lévi-Strauss, C.: *Structural...* 272. o.

³¹ Nem véletlen, hogy a Ferdinand de Saussure kutatásaiból kiinduló szemiotika, miután egy vargabetűt tett Amerikában, Charles Morris általános jel-elméletében, az utóbbi időben visszatért Európába — főleg a Friedmann-intézetbe. A szemiotika szerkezeti felfogásmódja ugyanis jóval közelebb áll az antropológiai strukturalizmushoz, mint a parsonsi elmélethez.

³² Burgerlin, O.: *id. mű* 163. o.

2.3 Technológiai determinizmus

Míg Talcott Parsons és Claude Lévi-Strauss rendszere tudományos metodológiával dolgozó, elméletalkotásra törő és általában a tudományos kutatás formai feltételeit kielégítő gondolkör, a kommunikáció-kutatás harmadik strukturalizmusáról, Marshall McLuhan „elméleté”-ről ezt nem lehet elmondani.

Még csak nem is kritikai szándék vezet bennünket, amikor McLuhannal kapcsolatban idézőjelesen használjuk az elmélet fogalmát: ő maga is tiltakozik ellene, hogy gondolatait elméletnek nevezzék, eszme-futtatásait „mélyfúrások”-nak hívja, a felfedezés fogalmát elavultnak, múlt századbelinek tartja, helyette egyik pillanatról a másikra változtatható, úgynevezett „felfüggesztett megállapítások”-ról beszél, s a hivatásos szakértő látásmódjával szemben az amatőr megismerési módszert tartja korszerűnek; az amatőr ugyanis megengedheti magának, hogy tévedjen.

Hogy mégis foglalkozunk ezzel a nyíltan tudománytalan gondolatrendszerrel, annak több oka van. Egyrészt az, hogy a társadalmi kommunikáció technológiai determinista szemléletmódja csak McLuhannál, a kommunikáció-kutatás Salvador Dalijánál utasítja el a tudományosság alapnormáit. Elődje, H. A. Innis kanadai gazdaságtörténész, aki az önmagát agyonreklámozó McLuhannál sokkal eredetibb volt tudományosan, még a régivágású történész kínos precizitásával dolgozott. A felfogásmód tehát nem *eleve* tudományellenes. Másodszor azért nem mehetünk el szótlánul McLuhan gondolatai mellett, mert *hatásuk* napjaink kommunikáció-kutatásában, ha ellentmondásosan is, de igen nagy: egyetemen tanítják nézeteit, könyvei százezres példányszám-ban jelennek meg, tételeinek megvitatására nemzetközi szimpoziumokat hívnak össze, amelyeken jeles tudósok — köztük marxisták is — résztvesznek. Harmadszor pedig azért érdekes számunkra, mert ő tulajdonképpen *a kommunikáció-kutatás első ideológusa*. Nézetrendszere meghökkentő analógiákra, csillogó általánosításokra és társasági csevegésben könnyen idézhető aförizmákra épül, s mivel ezek segítségével olyan történelem-szemléletet keréki ki, amely minden nagyobb szellemi erőfeszítés nélkül elsajátítható — de egyben a jelenkori „ipari társadalmak” problémáira megoldást ígér, — számíthatni lehet rá, hogy gondolatainak hatása viszonylag gyorsan leszivárog a köz-tudatba.

A másik kérdés, hogy McLuhan technológiai determinizmusát miért nevezzük strukturalizmusnak. Egyik oka: az emberre ható tárgyi környezetet mindenütt mint *szinkron összefüggések és hatások struktúráját* tételezi. G. E. Stearn-nek adott interjújában így fogalmazza meg ezt a szemléletmódot: „A médium strukturális megközelítése azt jelenti, hogy működésének teljességét tanulmányozzuk, a környezetet, amelyet teremt: azt a miliót, amelyet a telefon, a rádió, a mozi vagy a gépkocsi hozott létre. Keveset tudnánk meg az autóról, ha csupán olyan gépjárművet látnánk benne, amely az embereket mind gyorsabban szállítja egyre messzebbre. Anélkül, hogy megértenénk a városfejlődés változásait, a szuburbiák létrejöttét, a szolgáltató iparágak tevékenységének módosulását, igen-igen keveset tanulhatnánk az autó esetéből.”³³ Kurt Lewin mezőny-elméletének utórezgései már e gondolatban is felismerhetők, de sokkal észrevehetőbb ez McLuhan főművében, *A médiumok megértése* c. könyvében: „Vajon nem nyilvánvaló, hogy abban a pillanatban

³³ Stearn, G. E.: *Conversation with McLuhan. The Encounter* 1967. jún. 53. o.

amikor az egymásra következés átadja helyét az egymásmellettségnek, rögtön a struktúrák és konfigurációk világában vagyunk? Nem ez történt vajon a fizikában, de a festészetben, költészetben meg a kommunikációban szintűgy? A figyelem eddig specializált szeletei totális mezőnyben találkoznak, s így ma már egészen természetesen mondhatjuk, hogy 'a médium az üzenet'.³⁴ Igaz ugyan, hogy McLuhan a jelenkort „történelmileg” kívánja magyarázni, de történelme mindvégig *szinkron szerkezetek egymásra következő sora marad* — és ez a másik oka, hogy strukturalistának tartjuk.

McLuhan történelem-szemlélete — de általában egész rendszere — lényegének megértéséhez kívánatos elődje, Innis koncepcióját tüzetesebben szemügyre venni.

2.3.1 H. A. Innis történelem-magyarázata

A kanadai Innis professzor gazdaságtörténeti munkássága során arra a meggyőződésre jutott, hogy a) a történészek általában elhanyagolják a kommunikációs eszközöknek a történelemben játszott szerepét; b) ebben része van annak, hogy szemléletmódjukat saját korok kommunikációs médiumai formálják; c) a történelmi arányok torzulnak a történetírásban, mert azok a korszakok, amelyek tipikus „uralkodó” médiuma tartós volt (agyagtábla, pergament stb.), a bőségesebb dokumentáció lehetősége miatt nagyobb súlyt kapnak, mint az olyan korszakok, amelyek gyorsabban pusztuló médiumot használtak.

Innis ezekből az előzetes megállapításokból kiindulva egy különös kommunikáció- — illetve inkább médium- — centrikus történelemszemléletet alakít ki. Azt állítja, hogy a *tartós* kommunikációs médiumok az *idő* dimenzióját hangsúlyozzák; a korszakok, amelyekben ezek a médiumok a kommunikáció tipikus hordozói, az építészet és a szobrászat felvirágzásával járnak, kedveznek a *decentralizációnak* és a *hierarchikus* típusú intézményeknek. A *gyorsabban pusztuló* médiumok ezzel szemben a *tér* aspektusát emelik ki: korszakaikban virágzik a kereskedelem, szélesen terjednek az adminisztrációs formák és *centralizált*, de *kevésbé hierarchikus* szervezetek kifejlődését segítik elő.³⁵

Ez a sommázat formájában kissé gyermeketegnek tűnő, de részleteiben figyelemre méltó — csak éppen „fejükre állított”³⁶ összefüggéseket felszínre hozó — elemzés a későbbiekben azután McLuhan kiinduló bázisául szolgált. Ő csupán azt veti mestere szemére, hogy maga is a „technológiai vakság” áldozata lett, s nem vette észre, hogy ma már ismét új kort írnak a médiumok: az elektronikus korszakot.³⁷ És McLuhannak — gondolatmenete kevésbé tudományos jellegén kívül — épp az a másik eltérése Innistől: ő a *jelenkor* történetét írja, legfeljebb — összehasonlítás végett — a XIX. századig visszapillantva. A harmadik különbség pedig a „médium” fogalmában van, amely Innisnél még csupán kommunikációs eszköz, a kommunikáció — mégpedig a nyílt, explicit kommunikáció! — hordozója volt, McLuhannál már az embernek szinte az *egész tárgyi környezete*.

³⁴ McLuhan, M.: *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York 1964. 28. o.

³⁵ Innis, H. A.: *Empire and Communications*. London 1950.

³⁶ Érdemes ebből a szempontból Innis könyvét egybevetni a marxista G. Childe *Man Makes Himself* című művével: Childe-nél ugyanis már „fejéről a talpára állítva” találkozunk a kommunikáció őstörténetének jelenségeivel.

³⁷ McLuhan, M.: *Bevezetés Innis, H. A. The Bias of Communication* c. művéhez. Toronto 1964.

2.3.2 McLuhan „médiüm”-fogalma

„Minden médiüm valamely — fizikai vagy pszichikai — emberi képesség kiterjesztése”³⁸ — így hangzik McLuhannak a legrövidebbre és viszonylag világosra sikerült meghatározása, de másutt az is kiderül, hogy nemcsak az emberi „képességek”, hanem általában az ember kiterjesztését fogja fel médiümnak: az emberi tevékenység minden tárgyasult eredményét. Így médiüm az írás, a könyv, de a lakóház is az. Médiüm a televíziós készülék, de a gépsor is az, amelyen készítették. Életünket, nézeteinket ezek a bennünket körülölelő médiüмокok formálják, kondicionálják, sőt determinálják . . . , de ezek között is legnagyobb súllyal a kommunikációs médiüмокok. (És ez ismét bizonyos fokú visszatérés Innis gondolatmenetéhez!) Míg az írásbeliség kora „szemkultúrát” alakított ki lineáritással — hiszen az írás sorokra szedi a gondolatokat —, kauzalitással — a „post hoc, ergo propter hoc” buktatóival — és individualizációval — az olvasás ugyanis magányos tevékenység —, az elektronikus médiüмокok visszatértenek az ősi „fülkultúra”-hoz, amelynek tere akusztikai jellegű, amely a kauzalitással szemben a szerkezetiséget hangsúlyozza, és ismét megmeríti az egyént a közöségben.

Nem érdemes mélyebben elmerülnünk a McLuhan-i gondolatmenetben (illetve, módszere miatt, műveiben nincs is „mélyebb” szint, csupán ugyanennek a gondolatnak más-más vetületű bemutatása!): itt még Innis eszméinél is világosabban látszik a technológiai determinizmus egyoldalú szemléletmódja. McLuhan felismeri, hogy a környezet hatással van a szubjektumra. Addig is eljut, hogy ez a környezet maga is az ember terméke. Az viszont teljesen hiányzik gondolatmenetéből, hogy egyrészt a környezet nem csupán „fizikai-tárgyi”, hanem egyben „társadalmi-tárgyi” környezet is, másrészt pedig, hogy az ember nemcsak azért változik, mert az általa létrehozott környezet visszahat rá, hanem magában a létrehozás aktusában, a *praxisban* is változásokat megy át — és ez tulajdonképpen a fejlődés lényegesebb eleme a kettő közül.

Az is kiderül az előbbiekből, hogy a technológiai determinizmus — az előző két iskolával ellentétben — szinte semmivel sem járul hozzá a társadalmi kommunikáció szerkezeti fogalmainak kidolgozásához. Idézett két képviselője viszont annyiban feltétlenül segíti a kommunikáció-kutatást, hogy minden eddigi kutatónál határozottabban irányítják a figyelmet magukra a *kommunikációs eszközökre* és ezeknek nem csupán nyilvánvaló, elsődleges, hanem rejtettebb és másodlagos hatásukra is. (McLuhan szerint például nem is a közölt tartalom a lényeges, hanem maga „a médiüm az üzenet”!)

Kétségtelen ugyanis, hogy egy adott kommunikációs eszköz bizonyos meghatározott kommunikációs formák fejlődését segíti elő: elsősorban persze azért, mert maga a társadalom is változik, és ez hozza létre az új médiümot, de másodsorban a médiüm tárgyi formájából adódóan is. „Lehetséges-e . . . az Iliász a nyomdapréssel vagy éppen a nyomógéppel? Nem hallgat-e el a rege, a monda és a múzsa szükségképpen a sajtóprés zajában . . . ?”³⁹ — kérdezi Marx, és ilyen kérdések nemcsak művészeti formákra és stílusokra vagy a köznapi kommunikációra vonatkozhatnak, hanem például az államszervezet vagy adminisztráció konkrét formáira is. Olyan megállapításokban igaza lehet Innisnek, hogy például Dárius birodalmának satrapiákra osztása — és ezeknek az alegységeknek a nagysága — szoros összefüggésben volt az 1500 mérföld

³⁸ McLuhan, M.—Fiore, Q.: *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*. New York 1967. 26. o.

³⁹ Marx K.: *Bevezetés „A politikai gazdaságtan bírálatához” MEM 13. köt. Bp. 1965. 176. o.*

hosszúságú birodalmi út kiépítésével és az úton lóháton „kézbesített” üzenetek sebességével.⁴⁰ Ruesch kimutatja, hogy az Egyesült Államokban az úgynevezett „poni-expressz” távolsági hírközlő forma határozta meg az egyes megyék (county) nagyságát,⁴¹ arról nem is beszélve, hogy nyelvünkben maga a „megye” szó is ilyen összefüggést tükröz. (Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „vármegye” szóból a „vár” utal az adott társadalmi formációból következő determinizmusokra, a „megye” pedig a médiuméra!)

Abban is igazat adhatunk McLuhannak, hogy a jelenkorban — főképp az élőszó közegével dolgozó tömegkommunikációs eszközök hatására — bizonyos „szóbeliség”-hez való visszatérés figyelhető meg. Ehhez a gondolathoz, amelyet másutt már részletesebben kifejtettünk,⁴² itt csak annyit teszünk hozzá — Innis gondolatára reagálva —, hogy ez valószínűleg hatással lesz a történettudományra is, elsősorban segédtudományain keresztül. Kenneth Boulding szerint a történészek munkáját nehezíti, hogy „megfigyelhető a döntési folyamatok eltolódása az írott kommunikációtól a szóbeli irányában. Emiatt a folyamat több fontos stádiumának feljegyzése hiányzik, jöllehet maga a végső döntés írott formát ölt”.⁴³ Épp ezeknek a hiányzó lépcsőfokoknak a dokumentálására jönnek létre egymás után a világ minden táján az úgynevezett „szóbeli történelem” kutatóintézetei és archívumai, ahol politikai, tudományos, társadalmi személyiségek visszaemlékezéseit gyűjtik magnetofon-szalagra, egy-egy, a jövő történészeit feltételezhetően érdeklő eseményre, folyamatra vonatkozóan.

A kommunikációs eszközök történelmi fejlődését tehát feltétlenül érdemes tanulmányozni a társadalom totális fejlődésébe ágyazva. Csak azt is kívánatos észrevenni, hogy ez a fejlődés *nem valamilyen absztrakt linearitás szerint* megy végbe, mint ahogyan a technológiai determinizmus iskolája ezt feltételezi (tehát, hogy a könyvet felváltja a tömegsajtó, ezt a rádió meg a film, ezt a televízió stb.). A valóságban inkább egy fa kiterelvényesedéséhez hasonlítható: egyre több ága nő, de a régiek is élnek tovább.

3. A társadalmi kommunikáció szerkezeti és funkcionális elemzése

A társadalmi szerkezet fogalmának részletezésére itt nem térünk ki: elfogadjuk azt a modellt, amelyet az utóbbi években a marxista szociológiai kutatás felvázolt és részleteiben is finomított — gondolunk itt főként az MTA Szociológiai Kutatócsoportjának és a Központi Statisztikai Hivatal kutatásaira a társadalmi szerkezettel, az átrétegződéssel és a mobilitással kapcsolatban. Mivel azonban ezek a kutatások egyrészt a társadalom egészére, másrészt a makro-szerkezet problémáira vonatkoztak, szükségesnek tartunk néhány megjegyzést, kiegészítést, hogy azután ezek fényében léphessünk tovább a kommunikáció szerkezetének problémái felé.

a) Minden társadalmi egységben, amelyen belül *munkamegosztás* — vagy, szélesebb értelemben: tevékenysége megosztása — van az alkotó elemek között, *szerkezetiségről* is beszélhetünk. A társadalom egészét tekintve ez világos:

⁴⁰ Innis, H. A.: *Empire*... 58. o.

⁴¹ Ruesch, J.: *Technology and Social Communication*. In Thayer, L. (ed): *Communication: Theory and Research*. Springfield, Ill. 1967. 454. o.

⁴² Szecskó T.: „Posztliterátus” társadalom? *Kortárs* 1967. 8. sz.

⁴³ Boulding, K. E.: *The Learning Process in the Dynamics of Total Societies*. In Klausner, S. Z. (ed.): *The Study of Total Societies*. Garden City, N. Y. 1967. 100. o.

a szerkezetiséget hordozó egységek a tevékenységeket egymás között megosztó osztályok, rétegek. De így van ez a társadalmi szervezetekben, a kiscsoportok legtöbbszörénél, például a családban is, amelynek szerkezeti elemei az egymástól elkülönülő tevékenységeket végző családtagok.

b) Minden strukturált társadalmi egységben belül az alegységek, elemek *funkciójáról* is beszélhetünk. Fordítva: ahol funkció van, ott szerkezetiségnek is kell lennie. Marx a pénz elemzésénél arról ír, hogy az áru értékének pénzben való realizálásához az szükséges, hogy „az áru használati érték legyen a pénzhirtokos számára, hogy tehát a ráfordított munka *társadalmilag hasznos* formában legyen ráfordítva, vagyis a társadalmi *munkamegosztás tagjának* bizonyuljon”⁴⁴ (Kiemelés — Sz. T.) A társadalmi hasznosság „funkciója” itt abból következik, hogy az áru a munkamegosztás szerkezete egyik elemének bizonyul. Más helyen nem társadalmi méretben, hanem egy kisebb rendszer, a család viszonylatában rendeli egymás mellé a szerkezetiség és a funkció kategóriáit: „A különböző munkák, amelyek ezeket a termékeket (ti. a parasztcsalád saját szükségleteit szolgáló termékeket — Sz. T.) előállítják: a földművelés, az állattenyésztés, a fonás, a szövés, a szabómunka stb., természeti formájukban társadalmi *funkciók*, mert a család *funkciói*, amelynek éppúgy megvan a *saját, természetadta munkamegosztása*, mint az árutermelésnek.”⁴⁵ (Kiemelés — Sz. T.)

A szerkezet és a funkció feltételezik egymást — és ebből az is következik, hogy sem a rendszer totalitásának, sem pedig rendszeren kívüli egységnek nem lehet funkciója. Az „emberiség történelmi funkciója” ezért csupán képletes kifejezés,⁴⁶ és nem beszélhetünk Robinson társadalmi funkciójáról sem, hiszen szigetlakónk épp azzal Robinson, hogy nem eleme egyetlen társadalmi rendszernek sem.

c) A szerkezet és funkció dialektikájából következően a funkció mertoni értelmezése és osztályozása a marxista társadalomkutatásban csak akkor hasznosítható, ha kategóriáit *dinamizáljuk*.

Egyrészt látnunk kell, hogy a funkció, diszfunkció és nem-funkció megkülönböztetés szigorúan *egy adott* rendszeren belül érvényes. Mivel azonban a gyakorlatban a rendszerek túlnyomó többsége egyben egy nagyobb rendszer al-rendszere, gyakran előfordul, hogy az a viszony, amely az adott rendszerben funkció, a magasabb rendszerben diszfunkció vagy nem-funkció és viszont.

Másrészt azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a funkciók mertoni értelmezése olyan rendszerekre érvényes, amelyek két lényegi sajátossága az adaptáció és az evolúció. A revolúció gondolata idegen ettől a rendszer- és szerkezet-értelmezéstől, márpedig ha a rendszerben *minőségi változások* lehetőségét is feltételezzük, előfordulhat, hogy az a kapcsolat, amely a változás előtti szerkezetben diszfunkció volt, az e szerkezet romjain felépülő új szerkezetben funkcióvá válik és viszont.

Mindezekből a megjegyzésekből egyfelől az következik, hogy a továbbiakban a „társadalmi kommunikáció” fogalmát a *funkcionális kapcsolatok* osztályába soroljuk, másfelől pedig a „társadalmi kommunikáció rendszeré”-t,

⁴⁴ Marx K.: *A tőke* I. köt. Bp. 1967. 121. o.

⁴⁵ *Uo.* 91. o.

⁴⁶ Hacsak „emberiség” alatt nem a világ jelenlegi népességét értjük és ezt mint a „kumulatív emberiség”, tehát a történelem során eddig élt és ezután megszülető emberek összessége rész-rendszerének tekintjük. Ez viszont rendszer-elméletileg erősen vitatható feltételezés lenne!

a kommunikáció különböző intézményeit és a „kommunikációs szituáció”-t szerkezeti elemnek értelmezzük. A társadalmi kommunikációs rendszernek — amely maga a társadalmi rendszer alrendszere — alrendszere a többi között a kommunikáció minden intézménye, s ezeknek ismét csak alrendszereik — a többi között — a kommunikációs szituációk.

De az is következik az eddigiekből, hogy a társadalmi kommunikáció szerkezetiségét több szinten érdemes elemezni. Ahogyan Marx megkülönbözteti a munkamegosztás általános, különös és egyes szintjeit,⁴⁷ úgy húzhatjuk meg a társadalom kommunikációs rendszerén belül is a szerkezetiség e három szintjét. Az általános szerkezet: a társadalom kommunikációs rendszerének szerkezete; a különös: a kommunikáció intézményeinek szerkezete; az egyes pedig a kommunikációs szituáció szerkezete, valamint két alrendszere, a szöveg és a mögöttes szöveg szerkezete.⁴⁸ Az általános és különös szerkezetiséget tartjuk a kommunikáció makro-strukturális elemzése területének, míg az egyes szerkezetiséget a mikro-strukturális analízis mezőnyének.

3.1 A társadalmi kommunikáció makro-strukturája

Társadalmi kommunikációs modellünkben a kommunikáció értelmezése miatt eleve *izomorfia* van a társadalmi szerkezet és a társadalom kommunikációs szerkezete között: ha ugyanis a kommunikáció a társadalmi viszonyok expresszív aspektusa, a társadalmi szerkezetet hordozó egységek — osztályok, rétegek —, valamint a közöttük levő funkcionális kapcsolatok természetesen egybeváogó vagy legalábbis izomorf struktúrát alkotnak az általuk meghatározott, hiszen őket kifejező, a társadalmi újratermelésben leglényegesebbnek bizonyuló kommunikációs kapcsolatok szerkezetével.

A kommunikáció-kutatásnak ezért ezen az össztársadalmi szinten nem e magától értetődő — illetve a deduktív modell logikájából következő — szerkezetet izomorfíát kell kutatnia, hanem — véleményünk szerint — kettős feladatot kell elvégeznie: egyrészt azt kell vizsgálnia, hogy a társadalmi szerkezet által meghatározott kommunikációs szerkezet milyen tényleges *formákat* ölt, másrészt pedig azt, hogy a társadalmi mechanizmusok milyen kommunikációs formákat *intézményesítenek*, s hogy ezeknek az intézményeknek milyen az egymáshoz való és a társadalmi szerkezetbe illeszkedő *strukturális kapcsolódásuk*, végül, hogy ezeknek az intézményeknek a *belső szerkezetét* mennyiben befolyásolja a társadalom aktuális szerkezete.

3.1.1 Kommunikációs formák

Annak vizsgálata sorolható ebbe az osztályba, hogy a társadalom nagyobb egységei — az osztályok, rétegek, csoportok — között milyen sűrűségű, milyen intenzitású, mennyire kétoldalú vagy egyoldalú a kommunikációs kapcsolat, ez

⁴⁷ Marx K.: id. mű 387. o.

⁴⁸ Az általános kommunikációs szerkezet tanulmányozásában így a történettudománynak, az etnológiának és a politikai tudományoknak (beleértve a politikai szociológiát is) kívánatos részt venniük. A kutatás tipikus módszere itt a dokumentatív és a „survey”-vizsgálat. A különös szerkezet elemzése jórészt a szociológiára és a szociálpszichológiára vár, „survey”-el és laboratóriumi kísérletekkel mint tipikus módszerekkel, az egyes szerkezet vizsgálatába pedig az előbbi két tudományon kívül az individuálpszichológiának és a lingvisztikának is szükségesnek tűnik bekapcsolódnia, s itt a tipikus módszer a mélyinterjú és a tartalom-elemzés.

milyen formákban realizálódik, a hatalom és az alávetettség viszonya hogyan kommunikálódik, a társadalmi stratifikáció szempontjából „alsó” vagy „periferikus” rétegek milyen kommunikációs kapcsolatban állnak a „fent” vagy a „centrumban” levő rétegekkel stb.

3.1.2 Intézmények

A társadalmi kommunikáció szerkezeti sokrétűségét, véleményünk szerint, a kutatás csak akkor közelítheti meg, ha nem elégszik meg az eddigi hagyományos „tömegkommunikáció—személyes kommunikáció” és „intézményesített—nem intézményesített kommunikáció” bontásokkal. Modellünkben épp ezért egy úgynevezett „heterogén kommunikáció” kategóriát vezetünk be a tömegkommunikáció és a személyes kommunikáció közé,⁴⁹ másrészt az „intézményes—nem intézményes” ellentétpáron kívül megkülönböztetünk formális és nem formális, továbbá technikai és nem technikai kommunikációt.

E megközelítések alapján az alábbi szerkezeti sémát vázolhatjuk fel (szemléltetésképp minden kategóriában feltüntetve a köznapi kommunikációnak az adott kategóriára jellemző egy-egy formáját):

	A Tömeg	B Heterogén kommunikáció	O Személyes
a) Intézményes			
a.a) formális			
a.a.a) technikai	hivatalos rendelet	termelési értekezlet	felmondó levél
a.a.b) nem-technikai	rádió- és TV-műsor	politikai tömeggyűlés	személyes agitáció
a.b) nem-formális	faliújságcikk	divat	közéleti vice
b) Nem-intézményes	—	spontán tüntetés	társasági csevegés

A kommunikáció-kutatás a séma belső szerkezetének vizsgálatával, továbbá a társadalmi szerkezettel, illetve a társadalmi kommunikáció általános szerkezetével való egybevetésével — véleményünk szerint — újszerű és más társadalomtudományok számára is értékes összefüggéseket tárhat fel. A társadalom politikai szférájának rendellenességére utal például, ha a „C/a.a.b” osztály politikai kommunikációi átcsúsznak az „A/a.a.a” osztályba, vagy ha az „A/a.a.b” formák helyett a társadalom zöme „C/a.b” vagy „C/b” formákból meríti politikai információit stb.

3.1.3 Belső szerkezet

Az intézmények belső szerkezetére vonatkozó vizsgálatokat, úgy véljük, nem szükséges külön kifejtenuünk. Ezen a területen, — amint már említettük — a strukturális funkcionalizmusnak viszonylag szolid eredményei vannak. Egyetérthetünk W. Schrammal, aki szerint „a kommunikációs tevékenység *intenzitása*

⁴⁹ „Heterogén kommunikáción” a két szélső forma, a tömegkommunikáció és a személyes kommunikáció közötti átmeneti, keverékformát értjük, amelynek meghatározó jegyei egyrészt tömegkommunikációs, másrészt személyes kommunikációs jellegűek. Ilyen forma például a tömeggyűlés: a hallgatóság méreteit és a kommunikáció egyoldalúságát tekintve tömegkommunikációnak lehetne tartani, viszont „hinc et nunc” jellege, továbbá a közönség reakciójának azonnalisága ennek ellenkezőjére, személyes kommunikációra utal. (A tömegkommunikáció és személyes kommunikáció formái kritériumairól bővebben lásd: Szecskő T.: *A rádiózás szociológiai és pszichológiai problémái*. Bp. 1966. 7. o.)

— a tömegkommunikáció és közönségének kialakulása, a hagyományos társadalmak individuális kommunikációs szerepeinek átalakulása, a kommunikációs csatornák kitágulása és megsokszorozódása — a társadalom gazdasági fejlődését tükrözi. A kommunikációs eszközök *tulajdona*, a kommunikáció céltudatos *használata* és az előlött gyakorolt *ellenőrzés* a társadalom politikai fejlettségének és filozófiájának tükröképe. A kommunikáció *tartalma* pedig tükrözi az adott társadalom értékrendszerét.⁵⁰ Az intézmények belső szerkezetének vizsgálata tulajdonképpen arra keres választ, hogy ezek a „tükröképek” mennyiben hűségesek vagy mennyiben torzítanak.

A kommunikációs intézmények belső struktúrájának vizsgálatával tulajdonképpen átmeneti úton vagyunk a kommunikáció mikro-struktúrájának elemzéséhez.

3.2 A kommunikációs mikro-struktúra vizsgálata

Mikro-strukturális vizsgálatoknak tartjuk a kommunikáció-kutatás olyan elemzéseit, amelyek a) a makro-struktúráknak a kommunikációs mikro-struktúrákra vonatkozó hatásaival; b) társadalmi mikro-struktúráknak — szervezeteknek, csoportoknak — az adott rendszeren belül folyó kommunikáció szerkezetére gyakorolt hatásaival; és c) a kommunikáció alapegysége, a kommunikáció belső szerkezetiségével foglalkoznak.

A társadalomtudományok eddigi kommunikáció-kutató tevékenysége a mikro-struktúrák vizsgálatában jóval több megbízható eredményt halmozott fel, mint a makro-struktúrákéban, emiatt itt csupán röviden villantjuk fel a kutatások hármaskörét, inkább csak példák felsorakoztatásával illusztrálva, mit értünk tartalmán.

3.2.1 „Makro-mikro” elemzések

Raymond Williams empirikus tényeken igazolja, hogyan jelentkezik a gazdasági-társadalmi szerkezet a brit napilapok vezércikkeiben, sőt a lapok anyagának tördelési-szerkezeti formájában is.⁵¹ Sullerot ugyanezt a francia napsajtó „kisszines”-einek szerkezetére mutatja meg,⁵² Richardson pedig a közismert Babar-sorozatra.⁵³

Boorstin máró gúnyral és egyben tudományos alaposággal elemzi, hogy a másodlagos élményekből táplálkozó amerikai átlagember beszéde hogyan silányul a társadalmi körülmények hatása alatt,⁵⁴ Lefebvre pedig a francia „fogyasztói társadalom”-ban egyre torzuló kommunikációról ír.⁵⁵

Benedict az egyik pueblo-indián törzsről írja, hogy sajátos hatalmi szerkezete miatt a központi szervhez, a főpapok tanácsához szelekciós kommunikációs csatornák futnak: csak a kedvező híreket engedik át,⁵⁶ Wright Mills pedig történeti munkákra hivatkozva kiemeli, hogy az ókori Kínában az uralkodó változása az írásjelekben is tükröződött.⁵⁷

⁵⁰ Schramm, W.: *Communication Development and the Development Process*. In Pye, L. W. (ed.): *id. mű* 34. o.

⁵¹ Williams, R.: *Britain in the Sixties: Communications*. Baltimore, 1962. 58—61. o.

⁵² Sullerot, E.: *Une étude de presse a propos d'un fait divers. Les Temps Modernes* 1965. máj.

⁵³ Richardson, P.: *Teach Your Baby to Rule. New Society* 1966. márc. 10. 25. o.

⁵⁴ Boorstin: *The Image: A Guide to Pseudo-Events in America*. New York 1964. 253. o.

⁵⁵ Lefebvre, H.: *Le langage et le société*. Paris 1966. 164—166. o.

⁵⁶ Benedict, R.: *Patterns of Culture*. Boston 1959. 67. o.

⁵⁷ Mills, C. W.: *Power, Politics and People*. New York 1967. 486. o.

Társadalmi rendszertől elvonatkoztatva, pusztán a társadalmi munkamegosztás differenciálódásából levezetve mutat ki Fischer változásokat a nyelv szintaxisában és szemantikájában,⁵⁸ s ezzel a jelenséggel Lukács György is foglalkozik *Esztétikájában*.⁵⁹

3.2.2 „Mikro-mikro” elemzések

A kiscsoport-kutatások megbízhatóan igazolják, hogy meghatározott szerkezetű kiscsoportokban meghatározott feladatok egy bizonyos belső kommunikációs szerkezetet alakítanak ki,⁶⁰ és megfordítva: meghatározott kommunikációs szerkezet egy csoporton belül befolyásolja a csoport teljesítményét.⁶¹ Ez már igen közel áll a kibernetika felfogásmódjához, hiszen a „kibernetika szerint a gép vagy az organizmus szerkezete annak a teljesítménynek az indexe, amelyet várni lehet tőle”.⁶²

Más jellegűek azok a kutatások, amelyek arra vonatkoznak, hogy a tömegkommunikációs eszköz mint társadalmi csoport szerkezete hogyan befolyásolja a kinyomtatott vagy sugárzott anyag belső strukturáját,⁶³ vagy hogy a képzeletbeli hallgatóság,⁶⁴ illetve közönség⁶⁵ mennyiben van hatással a közlésre kerülő anyag szerkezetére.

3.2.3 A kommunikációs szituáció szerkezetisége

Tekintve, hogy a kommunikációs szituáció értelmezésében sem a szituacionalista interakcionálizmussal, sem pedig a kibernetikai szemléletmóddal nem értünk egyet, s így — dolgozatunk itt közlésre nem kerülő részében — kidolgoztuk saját szituáció-fogalmunkat, a mi értelmünkben vett „kommunikációs szituáció”-ra vonatkozó szerkezeti kutatásokról nem beszélhetünk. Tágabban értelmezve viszont ilyen jellegűek az úgynevezett „Palo Alto-i iskola” kutatásai, amelyek a szituáción belül a szöveg és a mögöttes szöveg kapcsolatát kívánják feltárni,⁶⁶ valamint a technológiai determinizmus médium-kutatásai (az adott kommunikációs eszköz ugyanis minden esetben befolyásolja a szituáció egyik elemét, a környezetet).

3.3 A köznapi kommunikáció funkcióinak vizsgálata

Modell-építési tevékenységünknek ezen a közbülső szintjén⁶⁷ dilemmában vagyunk a kommunikáció funkcióinak fogalmát illetően. Megmutattuk ugyanis, hogy a funkció mindig szorosan kapcsolódik a szerkezetéhez: csakis

⁵⁸ Fischer, J. L. *Syntax and Social Structure: Truk and Ponape*. In: Bright, W. (ed.): *Sociolinguistics*. The Hague 1966. 178. o.

⁵⁹ Lukács Gy.: *Az esztétikum sajátossága* I. köt. Bp. 1965. 80. o.

⁶⁰ Bavelas, A.: *Communication Patterns in Task-Oriented Groups*. *The Journal of the Acoustical Society of America* Vol. 22., 1950. nov. 725—730. o.

⁶¹ Guetzkow, H.—Simon, H. A.: *The Impact of Certain Communication Nets upon Organization and Performance in Task-Oriented Groups*. *Management Science* 1955. I. sz. 233—250. o.

⁶² Wiener, N.: *The Human Use of Human Beings*. New York 1967. 79. o.

⁶³ White, D. M.: *The „Gatekeeper”: A Case Study in the Selection of News*. In Dexter, (ed.): *People, Society and Mass Communications*. New York 1964. 160—172. o.

⁶⁴ Gans, H. J.: *Broadcaster and Audience Values in the Mass Media*. *Papers of the Sixth World Congress of Sociology*. Evian 1966. 4. o.

⁶⁵ Zimmermann, C.—Bauer, A. R.: *The Effect of an Audience upon what is Remembered*. *Public Opinion Quarterly* 1956. XX. 238—248. o.

⁶⁶ Vö.: Buda B.: *A kommunikáció és az emberi kapcsolatok pszichológiája*. Valóság 1966. 6. sz.

⁶⁷ Az első szinten — amint már említettük — a társadalmi kommunikáció absztrakt, deduktív modelljét építettük fel a társadalom általános mozgástörvényeiből. A második szinten, amelynek jelen cikkünk egyik részét képezi, az első szinten kidolgozott kategóriák tartalmát gazdagítjuk (jelen esetben a modell szerkezeti „dimenzióját”),

által a két életre. Emiatt a polgári kommunikáció-kutatásban körvonalazódott kommunikáció-funkciók ezen a szinten nem lehetnek segítségünkre — még úgy sem, hogy vitába szállunk velük —, mert vagy a polgári társadalom konkrét társadalmi szerkezetéből⁶⁸ és az ezt tükröző strukturalista funkcionalista társadalomképből⁶⁹ vezetik le a kommunikáció funkcióit, vagy pedig igen általános kibernetikai és rendszerelméleti megfontolásokból.⁷⁰ Az első esetben túl *specifikus* funkció-értelmezésről van szó; ehhez hasonlóhoz mi további kutatásaink során, a magyar társadalom konkrét kommunikációs modelljének kialakításánál kívánunk eljutni; a második esetben pedig a funkciónak olyan *elvont* értelmezéséről, amelyhez mi már absztrakt modellünk felvázolásánál elértünk.⁷¹

Mégis, úgy tűnik, az absztrakciónak ezen a fokán is legalább egy lépéssel előbbre léphetünk a társadalmi kommunikáció funkcióinak értelmezésében.

Mielőtt azonban ezt megtennénk, ismét emlékeztetünk arra — ami különben kommunikációs modellünk e cikk keretein belül nem részletezett logikájából explicite, a cikk gondolatmenetéből pedig implicite következik —, hogy *a társadalmi kommunikáció strukturáló elve nem magából a kommunikációból származtatható*, hanem a társadalom elemeinek struktúrájából, közvetetbben a társadalmi szerkezetből, végső soron pedig a társadalom *alapstruktúrájából*. Más szóval: a társadalmi osztályok és rétegek közötti kommunikáció struktúráképző ismérveit nem magában e kommunikációnak a folyamatában, aktusában és formájában kell keresni, hanem az osztályok, rétegek közötti munkamegosztásban — vagy, szélesebben: a tevékenységek megosztásában, — a közöttük kialakuló tulajdonviszonyokban, hatalmi viszonyokban stb. Vagy: egy kis csoporton belüli kommunikáció nem saját belső lényegéből eredően strukturálódik hálózat, csillag vagy lánc formájúvá, hanem azért, mert a csoport egy bizonyos feladat megoldására állt össze, ennek következtében a csoport tagjai között létrejön valami kezdetleges munkamegosztás, így maga a csoport strukturálódik — és ennek következménye azután a csoporton belüli kommunikáció meghatározott szerkezete is.⁷² (Természetesen azt sem szabad

de még mindig konkrét társadalom-elemzés nélkül, hogy azután a harmadik szinten kidolgozhatjuk a jelen magyar társadalom konkrét kommunikációs modelljét. Képletesen azt is mondhatnánk, hogy az első lépcsőben a csontvázat állítottuk össze, a másodikban felraktuk rá az inakat és idegeket, és végül a harmadik lépcsőben kerül fel a testre a hús is.

⁶⁸ Lazarsfeld, P. F.—Merton, R. K.: *Mass Communication, Popular Taste and Organized Social Action*. In Schramm, W. (ed.): *Mass Communication*. Urbana 1960. 498—502. o.

⁶⁹ Laswell, H.: *The Structure and Function of Communication in Society*. In Bryson, L. (ed.): *The Communication of Ideas*. New York 1948. 37—51. o.

⁷⁰ Schramm, W.: *The Nature of Human Communication*. (Soksz.) Stanford 1966. 16. o.

⁷¹ Ez a társadalmi-történelmi homeosztázis kettős kommunikációs funkciója: a humanizációs és az allokációs funkció. Ezzel csupán annyit állítottunk, hogy a társadalmi újratermelési folyamat információs mozgásainak olyan irányultságuk van (allokáció), amely lehetővé teszi az emberi lényeg kibontakozását (humanizáció).

⁷² Jó példája ennek a természeti vagy egyéb katasztrófák idején kitörő pánik: addig a viszonylag rövid ideig, amíg a sokk-hatás amorf állapotban tartja a katasztrófával sújtott embercsoportot, szinte semmi kommunikáció nincs az egyének között. Attól a pillanattól kezdve viszont, amikor a teendőket — menekülés, mentés stb. — realizálni kezdik, kezdetleges munkamegosztás alakul ki, vezetők, irányítók válnak ki a többiek közül, az amorf csoport strukturált csoporttá változik, és ennek megfelelően alakul az ugyanakkor meginduló kommunikáció szerkezete is. (Vö.: Stoetzel, J.: *La psychologie sociale*. Paris 1963. 235—240. o.)

figyelman kívül hagyni, hogy a társadalmi struktúrák épp a kommunikációs struktúrákon keresztül jutnak kifejezésre, hiszen — feltételezésünk szerint — a kommunikáció a társadalmi viszonyok kifejeződési mozzanata.)

A funkciók megközelítéséhez tehát a társadalom valóságos struktúráiból kell kiindulnunk. Ezen az absztrakciós szinten viszont a struktúrák között még csak nagyságrendjüket, időbeliségüket és mozgékonyosságukat tekintve tudunk különbséget tenni. Ennek alapján különböztethetünk meg — mint ahogy eddigi gondolatmenetünkben is tettük — *makro-* és *mikro*struktúrákat, *szinkron-* és *diakron* struktúrákat, valamint *statikus* és *dinamikus* struktúrákat. Ezek nem egymást kizáró kategóriák, hanem „kínai doboz”-ként egymásba illeszthetők: a háromszor kettes felosztás nyolc struktúra-típust határoz meg, és mindegyik mellé rendelhető egy-egy kommunikációs funkció.

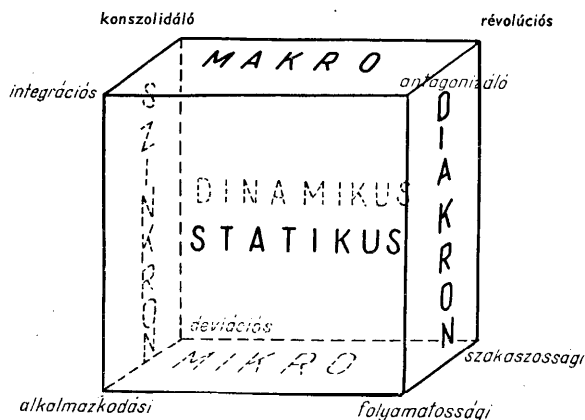
- 3.3.1 Makro-szinkron-statikus struktúra-típus: *integrációs* funkció. A társadalom elemeinek egymásra utaltságát juttatja kifejezésre; közös értékek és normák kialakítása, a társadalomnak egységes egésszé, működőképes rendszerré való tömörítése.
- 3.3.2 Makro-szinkron-dinamikus struktúra-típus: *antagonizáló* funkció. Az előbbivel ellentétes irányban ható funkció (ha egyáltalán foglalkozik vele, a strukturális funkcionalizmus ezért kezeli diszfunkcióként): a társadalom adott szerkezetében meglévő antagonizmusok kifejezése, sőt élezése, épp ezzel a kifejezéssel.
- 3.3.3 Makro-diakron-statikus struktúra-típus: *konzolidáló* funkció. Az integrációs funkció párja, csak míg az állapot-jellegű, ez folyamat-jellegű. Amott például értékek és normák megosztásáról van szó, itt új értékek és normák kidolgozásáról, elfogadtatásáról, hogy az egyensúlyi helyzetéből kibillent társadalmi rendszer új egyensúlyi állapotot találjon. Kibernetikai analógiával: negatív visszacsatolás jellegű funkció.
- 3.3.4 Makro-diakron-dinamikus struktúra-típus: *revolúciós* funkció. Az előbbi ellentétpárja, pozitív visszacsatolás. Meglévő, a társadalom elemei által elfogadott tudati elemeket rombol, és olyan újakat dolgoz ki, amelyek hozzájárulnak a meglévő szerkezet szétfeszüléséhez és romjain az új szerkezet létrejöttéhez.

Tekintve, hogy a fenti funkciók a történelmiséget hordozó egyénhez és rajta keresztül a mikro-struktúrákhoz éppúgy hozzátartoznak, mint a történelmiséget kifejező makro-struktúrákhoz, mindegyik funkció párját megtaláljuk mikro-szinten is — természetesen némi formaváltozással.

- 3.3.5 Mikro-szinkron-statikus struktúra-típus: *alkalmazkodási* funkció. Kifejezésre juttatja az egyénnek társadalmi csoportjához, rétegéhez, osztályához való tartozását, megteremti a közösségi tudatot, formálja a „miénk-tudatot”, határeseiteiben fenntartás nélküli konformizmust eredményez.
- 3.3.6 Mikro-szinkron-dinamikus struktúra-típus: *deviációs* funkció. Az előbbivel ellentétes, a disszonáns hang a csoport, a kis közösség harmóniájában a csoporton belüli feszültségek és ellentmondások kifejeződése.
- 3.3.7 Mikro-diakron-statikus struktúra-típus: *folyamatossági* funkció. A neveléssel, szocializálással, oktatással, tradícióval viszonylagos állandóság, stabilitás elemeit építi be a család, az intézmények, a kiscsoportok szerkezetébe.
- 3.3.8 Mikro-diakron-dinamikus struktúra-típus: *szakaszossági* funkció. A generáció-váltások, az „őrségváltások” kifejezője, az osztály-, családi vagy egyéni múlttal való szakítás és szembefordulás elősegítője, a történelmi változások csíráinak kibomlasztója az ember-közel szerkezetekben és az individuumban.

A szemléletesség kedvéért a fenti, térbeli sémán is ábrázolt kommunikációs funkciókhoz végül még három megjegyzésünk van:

a) A függőleges élek mentén elhelyezett funkció-párok egészen elvontan — mondjuk kibernetikailag vagy az általános rendszerelmélet szempontjából — azonos funkciók. Egyetlen specifikus rendszer van csupán, amelyben különböznek: a társadalmi rendszer. Itt ugyanis a makro-szerkezetek — középpontjukban az egyénnel — nem csupán alrendszerei a makro-szerkezeteknek, nemcsak passzív alkatelemei, hanem aktív létrehozói is.⁷³



b) A vízszintesen felfutó élek mentén elhelyezett funkciópárok szintén szoros dialektikus kölcsönhatásban vannak egymással: nincsen „tisztá” integrációs funkció, mert más viszonylatban ugyanakkor antagonizáló hatást vált ki — és viszont. Ugyanez természetesen érvényes a másik három funkció-párra is.

c) A sémára pillantva — és felidézve cikkünk eddigi gondolatmenetét — az is nyilvánvaló, hogy az elméleti igényű strukturalizmusok közül Talcott Parsons iskolája a „kocka” hátsó oldalát hanyagolja el a kommunikáció funkcióinak értelmezésénél, Lévi-Strauss gondolatmenete pedig a jobb oldallapot. A strukturális funkcionális egyensúly orientációja ugyanis eltekint a dinamikus szerkezetektől, az antropológiai strukturalizmus pedig az időbeli, diakron szerkezetek szerepét csökkenti passzív „történelmi inventárrá”.

*

A társadalmi kommunikáció szerkezetiségének — és következésképp: funkcióinak — e vázlatos és elvont tárgyalása végén még egyszer szükségesnek tartjuk hangsúlyozni: a szerkezetiség a kommunikációnak — mint minden aktusnak és társadalmi folyamatnak — csupán egyik aspektusa. A kommunikáció aktusainak, folyamatainak és szituációinak teljes megértéséhez nem nélkülözhető két másik aspektusa, a történetiség és az akció vizsgálata sem. Ezekre azonban e cikk keretei között már nem térhetünk ki.

⁷³ E társadalmi dialektikából következően a funkció-párosok egymásközötti megfelelése nem is olyan egyszerű és ellentmondásmentes, mint amilyennek első pillanatra tűnik: a munkáosztályon vagy egyes tudatos munkáscsoportokon belüli „alkalmazkodási” funkció például a kapitalista társadalom makro-szerkezeti szintjén egyáltalán nem az „integrációs”, hanem az épp „antagonizáló” funkciónak felel meg.

ИССЛЕДОВАНИЕ КОММУНИКАЦИИ И РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМЫ СТРУКТУРАЛИЗМА

Т. Сечкё

Статья, представляющая собой часть работы автора «*Повседневная коммуникация: гипотезы относительно обозначения поля исследования коммуникации*», имеет своей целью способствовать критике трех структуралистских школ: структурального функционализма Талкотта Парсонса, антропологического структурализма Клода Леви-Штраусса и теории коммуникации технологического детерминизма Инниса и Маклуэна.

Понимание коммуникации в структуральном функционализме автор подвергает критике в трех пунктах, с одной стороны, в той ее тенденции, которая проявляется в смещении понятий структуры и функции, с другой стороны, в ее ориентации на абсолютное равновесие, и наконец, в связи с неисторичностью воззрения. В понимании коммуникации антропологическим структурализмом автор критически анализирует два круга мыслей: с одной стороны, тройственную коммуникацию товаров-женщин-сообщений, с другой, проблемы, вытекающие из леви-штрауссовского понятия диахронной структуры. При анализе мыслей Инниса и МакЛуэна автор концентрирует свое внимание на понятии «среда», подчеркивая, что это «общественно-предметная», а не только «физическая-предметная» среда, как колагают это два указанные авторы.

В заключительной части работы автор подробно излагает свои взгляды на структуру общественной коммуникации, а также на структуральный анализ коммуникации, говоря затем о восьми функциях коммуникации: интеграционной, антагонизирующей, консолидирующей, революционной функциях в макро-структурах, а также функциях приспособления, девиационной, постепенности и прерывности на уровне микро-структур.

COMMUNICATION RESEARCH AND STRUCTURALISMS

T. Szecskó

The paper, a part of the greater essay of the author entitled "Everyday communication: hypotheses for the tracing of the field of communication research" sets out to contribute to the criticism of three structuralist schools: the structural functionalism of Talcott Parsons, the anthropological structuralism of Claude Lévi-Strauss, and the technological determinism-communication theory of Innis —McLuhan.

The paper criticizes the interpretation of communication by the structural functionalism on three heads: first for its tendency to blur the notions of structure and function, secondly because of its orientation towards absolute equilibrium, and finally because of its unhistorical attitude. As to the interpretation of communication by the anthropological structuralism, two ranges of ideas are analyzed critically by the paper: the triple communication goods-women-messages on the one hand, and the problems arising out of the notion of Lévi-Strauss about the diachronous structure on the other. On account of the analysis of the thoughts of Innis and McLuhan the study concentrates on the concept of „environment", stressing its being a „social-objective" environment, too, not only a „physical-objective" one, as it is supposed by the two above-mentioned authors.

In the concluding part of the paper the author gives a detailed account of his views on the structural analysis of communication, further discusses eight functions of communication: functions of integration, antagonization, consolidation, revolution in macro-structures, those of adaptation, deviation, continuity and periodicity in micro-structures.

Az idő geometriai modellálása a relativitáselméletben

E. M. CSUDINOV

A reális világ időviszonyainak leírására a fizika a geometria nyelvét használja. Az időbeli folyamatok geometriai modellálásának lehetősége általában elég régen ismeretes, a geometriai módszer azonban a relativitáselméletben érte el fénypontponját.

A relativitáselmélet sikerei elismertté tették az idő geometrizálását célzó módszert, alkalmazása során azonban — feltehetően a korlátozottságára utaló — számos nehézség adódott. Ide tartozik a tér és idő „kölesönös egymásba alakulásának” effektusa és a „zárt-idő” konstrukciója. Az említett nehézségekkel kapcsolatban felvetődik a kérdés, vajon milyen mélyen és teljesen tükröződik a reális idő természete a geometriai ábrázolásban.

A reális idő és geometriai modellje

Ha genetikus szempontból közeledünk az idő fogalmához, megállapíthatjuk, hogy ezt a folyamatok hosszának és az olyan események különbségének leírására dolgozták ki, melyek közül az egyik korábban (illetve később) következett be, mint a másik. A gyakorlati tevékenység számára az idő mérése igen jelentős. A mérés folyamatában a reális idő valamennyi tulajdonsága közül a kvantitatív kerül előtérbe, a mérésnek ez az objektuma. Ez a sajátosság a tartam vagy időterjedelem.

A koordináták descartes-i módszerének a fizikában való alkalmazása lehetővé tette a geometria eszközeinek felhasználását a tartam leírására. A fizikai mennyiségek időbeli változása jellegének kutatása során a feladatok eléggé széles körének megoldásában sikeresnek mutatkozott egy olyan koordináta-rendszer alkalmazása, melynek egyik tengelye időtengelyként szerepel — ez nem más, mint a reális időbeli folyamat geometriai modellje.

Az idő geometriai ábrázolásának modell jellegét említve hangsúlyozni kell az eredetihez való viszonyának sajátosságát. Hiba lenne feltételezni, hogy az idő geometriai vonalaival, melyeket a fizika matematikai apparátusában használnak, „reális” fizikai vonalak azonosíthatók. Ebben a vonatkozásban az idő lényegesen különbözik a tértől, melynek matematikai formája sok esetben közvetlen tükrözése a reális világ térformáinak.

A vonal, mely az idő geometriai modelljéül szolgál, függetlenül e funkciójától, térbeli objektum olyan értelemben, mint a pont, a sík stb. Ezért az idő geometrizációja lényegében nem más, mint az idő térfogalmakban való elképzelésének módszere.

Különösen világos kifejezést nyer az idő térszerű értelmezése a négydimenziós térkonstrukcióban, melyben az idő mint az egyik dimenzió lép fel.

Itt az idő maximálisan hasonul a térhez, s a tér számára meghatározott törvények érvényesek rá is.

A négydimenziós tér-idő konstrukció nem a relativitáselmélet találmánya. Igaz, hogy gyakran nem világos formában, de alkalmazták már a klasszikus fizikában is. Erre a körülményre Einstein és Infeld is felfigyel. „Az események világa — írják — négydimenziós kontinuumot képez. Ebben nincs semmi misztikus, s ez az állítás egyaránt igaz a klasszikus fizikára és a relativitáselméletre vonatkozóan.”¹

A relativitáselmélet számára azonban különösen nagy jelentőségű a négydimenziós tér-idő konstrukció. Ismeretes, hogy a speciális relativitáselmélet állapította meg a hosszúságok és időintervallumok viszonylagosságát, külön-külön tekintve őket. A szilárd mérőrúd hossza és az idő ritmusa eltérő értékű a nyugvó és az egyenes vonalú egyenletes mozgást végző vonatkoztatási rendszerben. Ugyanakkor a speciális relativitáselmélet új invariánst tárt fel, a tér-idő intervallumot, melynek négyzetét a következő módon szokás felírni:

$$ds^2 = c^2 dx^2 - dx^2 - dy^2 - dz^2.$$

Minkowski úgy interpretálta ezt a mennyiséget, mint egy sajátos tér pontjainak egymástól való távolságát. Ez az ún. négydimenziós pszeudoeukleidészi tér abban tér el a szokásos eukleidészi tértől, hogy néhány dimenziója képzetes jellegű.

A Minkowski-féle térkonstrukció lehetővé tette a relativitáselmélet alapvető tételei, egyebek között az abszolút és viszonylagos egységeről szóló állítás világosabb és szemléletesebb kifejezését. A tér-idő intervallum, mely nem más, mint a Minkowski-féle tér pontjainak egymástól való távolsága, invariáns, és ebben az értelemben abszolút. Ám az intervallum tér- és idő-vetületei viszonylagosak. Ilyen módon az abszolút nem zárja ki a viszonylagosakat, hanem ezen keresztül fejeződik ki. Az abszolútnak és a viszonylagosnak a relativitáselmélet által feltárt kapcsolata a Minkowski-féle térben „átlátszó” kifejezést nyer.

J. Whitrow a relativitáselméletnek az idő geometrizációjához való hozzájárulását jellemezve írja: „Einsteinnek a természet erőire vonatkozó elmélyült kutatásai fő célját világosan kifejezi a 'fizika geometrizálása' terminus; az idő teljesen feloldódik a négydimenziós tér geometriájában.”² Ha a speciális relativitáselméletet vesszük figyelembe, az idézett kifejezés némileg pontatlannak bizonyul. Mint már szó volt róla, a négydimenziós térkonstrukció összeegyeztethető a klasszikus fizikával is. Emellett a klasszikus tér-idő felfogásban az idő-elem egyáltalán nincs kitüntetve. A relativitáselmélet — ellentétben a klasszikus fizikával — nemcsak a tér és idő között fennálló mély kapcsolatot tárta fel, hanem emellett a térdimenziókkal szemben ki is emelte az idődimenziót. Ez a dimenzió, mint a relativisztikus tér-idő elem általunk idézett formulájából látható, valós, ugyanakkor a térdimenziók képzetesek. Vagy, ha a tér-idő elem kvadratikusan formájának előjelviszonyairól beszélünk, az időnek plusz, a térdimenzióknak mínusz előjel felel meg.

Jelentősen többel járult hozzá az idő geometrizációjához az általános relativitáselmélet. Míg a speciális relativitáselmélet esetében a geometriai

¹ Einstein—Infeld: *Ногуан лел а флзика нагуһалом*. Вр. Lux Kiadó, 1938. 199. о.

² Дж. Уитроу: *Естественная философия времени*. Прогресс, Москва 1964. 13. о.

forma csupán elegáns „köntös” a már kész fizikai elvek számára, addig az általános relativitáselméletben ez a forma a dolgok legbelső lényegét tükrözi. Az általános relativitáselmélet a gravitáció relativisztikus elmélete, mely a gravitációs mezőt mint a tér-idő geometriai megnyilvánulását szemléli. Az általános relativitáselmélet alapját a gravitációs egyenlet képezi, mely a tér-időnek a gravitációs mező formájában megtestesült geometriája és az anyag közötti kapcsolatot fejezi ki (az anyag-energia-impulzus tenzorral).

Természetesen az általános relativitáselmélet sem törli el azt a különbséget a tér és az idő között, melyet a speciális relativitáselmélet vezetett be. Az általános relativitáselmélet is ugyanazokhoz a kritériumokhoz igazodik, mint a speciális, megkülönböztetve a teret és az időt a gravitációs egyenlet megoldásaként kapott tér-idő elemek előjele szerint. Ám felvetődik a kérdés, hogy eléggé teljesen kifejezi-e ez a mozzanat az idő specialitását, azokat a jegyeket, melyek a tértől megkülönböztetik?

A tér és idő „kölsönös egymásba alakulása”

Az idő és a háromdimenziós tér koordinátái közötti különbségeknek a tér-idő elem kvadratikus alakjának megfelelő meghatározása az előjelek alapján érdekes eredményhez vezet, melyet néha a tér és idő „kölsönös egymásba alakulásának” neveznek. (Az idézőjel használatának okát a későbbiekben adjuk meg.) A dolog lényege a következő.

A szimmetrikus tömegeloszlással rendelkező anyagi test vagy testek rendszere (csillagok, galaktikák stb.) szférikus szimmetriával bíró stacionárius gravitációs teret hoz létre. Ebben a mezőben egy sajátos felület található, melyet a gravitációs rádiusz határoz meg; ez az ún. Schwarzschild-szféra.³

Amennyiben az anyagi tömegek rendszere gravitációs erők hatására összetömörül, úgy a tömegtől távoleső megfigyelő szempontjából a rendszer sugara végtelenül közeledik a gravitációs rádiuszhoz, de ezt soha el nem éri. Az anyagi tömegekhez kapcsolt vonatkoztatási rendszerben a Schwarzschild-szférába való tömörüléshez szükséges idő véges. A tömegek véges idő eltelte után átlélik a Schwarzschild-szférát, és tovább folytatják a tömörülést, elvileg a zérus sugárig ($r = 0$).

A vizsgált példa jól illusztrálja a véges és a végtelen közötti különbség viszonylagosságát az időre vonatkozóan. Bennünket azonban az adott esetben egészen más érdekel. A dolog lényege az, hogy az előjelviszonyok a Schwarzschild-szférán kívüli területek esetében mások, mint a belső területeken. Az az elem, mely a külső terület számára negatív előjelű, s ennek következtében egy a térdimenziók közül, a Schwarzschild-szférán belül pozitív előjelre tesz szert, s a külső terület számára választott standard előjelviszonyok szempontjából időkoordinátává válik.

Hogyan lehet interpretálni a szóban forgó körülményt? Ja. B. Zeldovics és I. D. Novikov annak a véleményüknek adtak hangot, hogy az adott esetben a tér és az idő helyet cserélnek, és ebben az értelemben „kölsönösen egymásba alakulnak”. Egyebek között a következőket írják: „A tömegeknek a kritikus méretek alá (a gravitációs rádiuszon belülré — *E. Cs.*) történő különösen erős

³ A gravitációs rádiuszt a következőképpen határozhatjuk meg:

$$r_g = 2G \frac{m}{c^2} \text{ ahol } G \text{ a gravitációs állandó, } m \text{ a tömeg és } c \text{ a fénysebesség.}$$

koncentrációjánál úgy tűnik, hogy az erős nehézkedési térben az x^1 (vagyis a háromdimenziós tér egyik koordinátája — *E. Cs.*) elveszti térkoordináta jellegét.”⁴ Más helyen ezt írják: „A T-területen, melyet az $r^2 = g_{22}$ határoz meg (vagyis a Schwarzschild-szférán belül — *E. Cs.*), már nincsenek térkoordináták; e terület időszerű jelleggel rendelkezik.”⁵

A térnek és az időnek szó szerint vett „kölcsonös egymásba alakulására” vonatkozó konklúzió a maga paradoxitásában aligha bír létjogosultsággal. Nem csupán arról van szó, hogy ez ellentmond a józan észnek. Ez a modern tudományban nem mérvadó. Az említett konklúzió — megítélésünk szerint — a tér és idő topológiája szempontjából indokolatlan. A geometriai modell egyenletében csupán az idő kvantitatív oldala, a tartam nyer kifejezést. Az idő kvalitatív oldalát mint valamiféle sorrendbeli viszonyt azonban itt nem vesszük világosan számításba. Ezért maga a tér és idő átalakulásáról szóló konklúzió az idő kvalitatív oldalának figyelembe vétele nélkül (és ennek megfelelően a tér kvalitatív természetének figyelembe vétele nélkül) egy olyan hipotézis, mely nem rendelkezik elegendő alappal.

Milyen módon oldható meg ez a paradoxon? Az ilyen meglepetéseket általában elkerülhetjük, ha hozzávetőleg a következő módon okoskodunk. Mint már megjegyeztük, a tömörülési folyamat a külső megfigyelő számára csak végtelen idő után éri el a Schwarzschild-szférát, vagyis sohasem éri el. Ezért a külső megfigyelő számára fel sem vetődik a tér és idő átalakulásáról fentebb megfogalmazott probléma. Még tovább mehetünk ezen az úton, ha a fizikai objektumok létezésének egy különleges kritériumát vezetjük be. Tekintsük úgy, hogy egy fizikai objektum akkor létezik számunkra, ha — elvben — kapcsolatba léphetünk vele és információt szerezhethetünk róla. Ellenkező esetben az objektum nem létezik számunkra, jóllehet „önmagában” azért létezhet. A létezés javasolt kritériuma szempontjából — melyet a relatív létezés kritériumának nevezhetünk — minden, ami a Schwarzschild-szférán belül történik, számunkra nem létezik.

A kérdés ilyen megoldása azonban valószínűleg keveseket győz meg, mivel meghatározott folyamat elvi lehetőségéről, illetve lehetetlenségéről van szó. El lehet képzelni a probléma más, pozitív jellegű megoldását is.

Az általános relativitáselmélet egyenleteinek megoldásai lehetnek a tér-idő elem kvadratikusságú formái, a legkülönbözőbb előjelviszonyokkal. Emellett az időnek nem kell feltétlenül pozitív előjelűnek lennie. Egyenlő sikerrel tekinthetjük az időt pozitív előjelűnek (+ — — —) vagy negatív előjelűnek (+ + + —). A fentebb mondottakat figyelembe véve feltételezhetjük, hogy a Schwarzschild-szféra alatti tér-idő metrikája számára a gravitációs egyenletnek valamilyen sajátos megoldása adódik, melynek előjelviszonyai különböznek a külső tér előjelviszonyaitól. De ez az előjel-eltérés a tér és az idő semmiféle kölcsonös egymásba alakulását nem jelenti.

Függetlenül attól, hogy mennyire hatékony a paradoxon megoldására javasolt módszer, az alapjai teljesen világosak. Az idő előjelének az előjelrendszeren belüli meghatározásában az a legfontosabb, hogy az meghatározza az időnek a topológiai sajátágaiban megnyilvánuló minőségi jellegét. A tér és idő „kölcsonös egymásba alakulásának” paradoxona valójában a relativisztikus idő topológiai meghatározatlanságának paradoxona.

⁴ Я. Б. Зельдович—И. Д. Новиков: *Релятивистская астрофизика*. Москва, 1964. 66—67. о.

⁵ *Uo.* 92. о.

A „zárt-idő” konstrukciója

Az idő geometriai koncepciójának másik próbaköve a relativisztikus kozmológiából adódó „zárt-idő” konstrukció; e kozmológia elméleti-fizikai alapjául az általános relativitáselmélet szolgál.

Ha az ismert relativisztikus kozmológiai modellek többségét tekintjük, azt találjuk, hogy bennük az idő a végeesség, illetve végtelenség (pontosabban a zártság, illetve nem-zártság) vonatkozásában másként viselkedik, mint a tér. Például ismert egy sor modell, melynek háromdimenziós tere véges (de határtalan). Ilyen például Einstein statisztikus modellje, az oszcillációs modell stb. E modellek négydimenziós világának időmetszete — az idővonalak, a háromdimenziós tér ortogonálisai — azonban nem zárt, és a végtelenbe nyúlik. Még de Sitter modellje is ilyen, melyben nemcsak a háromdimenziós teret, hanem a tér-időt is a végtelen idő jellemzi. Az ilyen modellek időmetszete nem más, mint egy egyoldalú hiperboloid, mely az idővonal irányában nyitott.

Az a körülmény, hogy a relativisztikus kozmológia hosszú időn át olyan modellekkel foglalkozott, melyekben az idő nem zárt, csaknem meggyőzte a kozmológusokat arról, hogy a zárt idő esete az általános relativitáselméletben általában kizárt. A tudomány fejlődése azonban váratlan meglepetést okozott. 1949-ben Gödel osztrák matematikus és logikus az Einstein-egyenlet megoldásául olyan kozmologikus modellt kapott, mely zárt időszerű vonallal bír. Ugyancsak felfedezte, hogy a de Sitter-modellnek létezik olyan változata, melyben a háromdimenziós tér végtelen, és az idő zárt.

A zárt idő formálisan azt jelenti, hogy valamely megfigyelő véges időintervallum után visszatér saját múltjához, és újból átéli. Természetesen az ilyen lehetőség gyakorlatilag — valószínűleg — nem realizálható, és a zárt-idő konstrukciót ebből a szempontból megítélni értelmetlen. A kérdés az, hogy e modell logikailag ellentmondásos-e.

Úgy tűnik, hogy a „zárt-idő” konstrukció paradoxsága a józan észnek ellentmondó jelenség reakciója, és ebben a vonatkozásban nem különbözik a zárt-tér konstrukció paradoxságától. Egyéb vonatkozásban azonban lényeges különbség van közöttük. A zárt tér, mely határtalan, végeessége ellenére csupán intuíciónknak mond ellent. Egyébként teljesen elfogadható térkonstrukció, mely eleget tesz egy meghatározott geometria, az ún. Riemann-geometria axiómáinak. Más dolog a zárt-idő konstrukció. Ez nemcsak hogy nem illeszthető a józan ész kereteibe, de ellentmond magának az idő természetének.

A zárt-idő konstrukció megítélésénél arra szokták a fő figyelmet fordítani, hogy ellentmond az oksági elvnek. J. Synge írja ebben a vonatkozásban: „Látjuk, hogy a próbatest újból és újból ugyanazon a pályán ismétli mozgását (saját történelmét)! Ez eltér az okságról szóló alapvető elképzeléseinktől, és arra a következtetésre jutunk, hogy a negatív K görbületű de Sitter-tér a mai fizika szempontjából túlzottan 'forradalmi jellegű' eszmékhez vezet.”⁶

A de Sitter-modellben kialakulttal analóg szituáció figyelhető meg egy másik relativisztikus kozmológiai modellben, a Gödel-modellben is. Whitrow, leírva ezt a modellt, mint lényeges fogyatékossgot említi az idővonal zárt jellegét, ami — véleménye szerint — ellentmond az oksági elvnek. Így ír: „Ha a test, mely a világmindenségben mozog, az einsteini relativitáselméletnek megfelelően saját idővel rendelkezik, mely eltér a világmindenségnek mint egész-

⁶ Дж. Синг: *Общая теория относительности*. ИИЛ, Москва 1963. 228. о.

nek az idejétől, akkor feltételezhetjük annak lehetőségét, hogy meghatározott körülmények között az ilyen test időben zárt pályát ír le. Ebben az esetben meg kell ismétlődnie ugyanannak az eseménynek. Az ilyen lehetőséget el kell utasítani. . . annak következtében, hogy az ilyen testen utazó megfigyelő elvben hatást gyakorolhat saját múltjára.”⁷

A zárt-idő konstrukció és az oksági elv ellentmondása nyilvánvaló. Am még többet is mondhatunk róla. Ez a konstrukció, mint idő-modell, az említettek mellett még belső logikai ellentmondásban is szenved. Ennek kimutatása céljából fordítsuk figyelmünket az idő alapvető sajátságaira. Minden bizonynyal el kell fogadnunk, hogy a sorrend és a tartam ilyen sajátságok. Az első az idő minőségi oldalát, a második a mennyiségi oldalát jellemzi.

Az időrendi viszonyok egy sor topológiai axióma segítségével írhatók le, melyek kötött fontos helyet foglalnak el a következők:

1. az a esemény nem létezhet korábban önmagánál;
2. két — a és b — esemény számára a következő három lehetőség közül csak az egyik teljesülhet: a egyidejű b -vel; a korábbi, mint b ; b korábbi, mint a ;
3. ha az a esemény korábbi, mint b és a b esemény korábbi, mint c , úgy az a is korábbi, mint c .

A felsorolt axiómák, ha nem is teljes leírásai az idő sajátságainak, kifejezik annak mint sorrendi viszonyoknak a lényegét. Nem nehéz észrevenni, hogy a zárt-idő mindezen axiómákat megsérti. Itt az a esemény megelőzi önmagát: két nem egyidejű — a és b — esemény kielégíti a következő viszonyt: a korábbi, mint b , és b korábbi, mint a . Zárt-idő használata esetén elveszti értelmét az az axióma is, mely az időbeli sorrend tranzitív jellegét meghatározza.

A zárt-idő konstrukcióban nemcsak időrend nincs, hanem időtartam sem. Annak ellenére, hogy a zárt idővonalnak nullától különböző hossza van, nulla időtartamot fejez ki. Egy a eseménnyel kezdődő és ugyanazzal befejeződő ciklus megvalósítása esetén zérus időintervallumot kapunk.

Az ellentmondás, melyhez jutottunk, a következőben áll. Eredetileg az időnek a geometria eszközeivel való leírásánál igyekeztünk figyelembe venni annak alapvető tulajdonságait, az időrendet és az időtartamot. Az idővonalnak, mint térbeli objektumnak a használata azonban — ami teljesen megfelel az általános relativitáselméletnek — olyan konstrukcióhoz vezetett, melyben az idő sajátságai és az őket megadó axiómák degenerálódtak.

A fentebb ismertetettel polemizáló másik nézőpontnak megfelelően a zárt-idő konstrukció logikailag nem ellentmondásos. Például Reichenbach, aki az idő oksági elméletére támaszkodik, úgy tekinti, hogy a zárt-idő konstrukció ekvivalens a zárt oksági láncsal, mely ideális esetben megvalósítható, és mentes bármiféle logikai hibától. „Ha elképzeljük a zárt oksági láncot — írja Reichenbach —, ebben nincs semmi ellentmondás.”⁸

Számunkra úgy tűnik, hogy a zárt oksági lánc, abban a formájában, ahogy Reichenbach leírja, elmos egy finomságot, melyet a relativitáselmélet vezetett be. A relativitáselmélet megkülönbözteti a dolgok ciklusait az események ciklusaitól. Ha egy oszcilláló-kozmikus modellt tekintünk, mely ideális esetben pontosan saját állapotát ismétli periodikusan, úgy itt csak a dolgok ciklusait figyelhetjük meg. Egy és ugyanazon állapotnak a különböző periódus-

⁷ Дж. Уитроу: *Естественная философия времени*. Прогресс, Москва 1964. 57. о.

⁸ Г. Рейхенбах: *Направление времени*. ИИЛ, Москва. 58. о.

sokban különböző események felelnek meg, melyek időkoordinátájukban különböznek. Az idő, mely ennek a modellnek megfelel, végtelen.

A zárt oksági lánc csak abban az esetben nem ellentmondásos és realizálható, ha komponensei állapotok és „dolgok”, nem pedig események. Az ilyen modell relativisztikus szempontból természetesen mindig végtelen idővel kapcsolatos.

Még világosabban figyelhető meg a Reichenbachkal kapcsolatban említett pontatlanság A. Grünbaum *A tér és idő filozófiai problémái* c. könyvében. Grünbaum felvet egy példát az idealizált „világmindenségre”, melyet egy síkban orbitális pályán mozgó pont segítségével mutat be. A pont visszatérése ugyanazon helyre — Grünbaum véleménye szerint — ugyanazon esemény ismétlődése.⁹

A Grünbaum által felvetett példa a relativitáselmélet nézőpontjából nem kielégítő. Ha Grünbaum világmindensége egy orbitális pályán mozgó pont, úgy a körvonal az adott esetben e „világmindenségnek” csak a terét képviseli. A relativitáselmélet szerint ennek a térnek olyan idő felel meg, melyet a térre merőleges vonal reprezentál. Ilyen módon végső fokon azt kapjuk, hogy a Grünbaum féle „világmindenség” tér-idő világa nem egy síkbeli körvonal, hanem egy kétdimenziós felület, mely egy henger végtelen felületébe megy át. Itt nincs semmiféle ismétlődése az eseményeknek, mivel a mozgó pont egy és ugyanazon helyének különböző időkoordináta értékek felelnek meg.

Igaz, Grünbaum azt állítja, hogy a feltételnek megfelelően az ő „világmindenségének” az egész tér-idő világa a síkban helyezkedik el. Ezért, mint írja, a „szuperidőre” való hivatkozás nem más, mint az említett feltétel kicserélése. Ha azonban Grünbaum elutasítja az idő bevezetését, úgy relativisztikus nézőpontból nála egyáltalán nincs idő. Ezért az időfogalom használata nála jogszerűtlenül válik.

A zárt-idő konstrukciót általában úgy lehet racionalizálni, ha ellentmondásait valóban kiküszöböljük. E célból be kell vezetni néhány tisztán matematikai hipotézist a sokszorosan összefüggő zárt vonalakra vonatkozóan. Ezt a gondolatot annak idején még Fridman felvetette. Fridman kimutatta, hogy a tér zártsága önmagában még nem azonos a végességével. *A világ mint tér és idő* c. könyvében írja: „Azt állítják, hogy elfogadva az állandó pozitív görbületű Világmindenséget, következtetni lehet végességére és mindenekelőtt arra, hogy az egyenesek a Világmindenségben 'véges hosszúságúak', hogy a Világmindenség térfogata ugyancsak véges stb. Ez az állítás vagy félreértésen, vagy kiegészítő hipotéziseken alapulhat. A világ metrikájából ez semmiképpen sem következik. . .”¹⁰ Ilyen hipotézis Fridman szerint az, hogy két pont, melyek egymástól 360° távolságban levő párhuzamosokon fekszenek, egybeesők. Ha ugyanis különbözőknek tekintjük őket, úgy a zárt vonalak, felületek, sőt maga a háromdimenziós tér is többretegűek, és a látszólagos zártság ellenére végtelenek.

A térrel analóg módon a zárt idővonalakat is többretegűeknek s ezért végteleneknek lehetne tekinteni. Ebben az esetben a zárt-tér konstrukció már semmiféle ellentmondást nem tartalmaz. .

Meg kell jegyezni, hogy a Fridman által felvetett javaslatot a fizikusok és kozmológusok többsége nem fogadta el. Ennek oka az, hogy a modell absztrakt matematikai jellegű, és nincs (legalábbis a mai fizika szempontjából) világos

⁹ A. Grünbaum: *Philosophical Problems of Space and Time*. New York 1963. 197. o.

¹⁰ A. Фридман: *Мир как пространство и время*. Москва 1965. 101. o.

fizikai értelme. Maga Fridman is, érezve az állandó pozitív görbületű tér többrétűségére vonatkozó hipotézis (fizikai értelemben vett) mesterkéltységét, természetesebbnek találja, hogy az ilyen tereket mint végeket értelmezzük. Figyelembe véve ezt a körülményt, újból arra a szituációra fordítjuk figyelmünket, mely a zárt idővonalak konstrukciója és az idő topológiájának összeegyeztet, lehetlenségével kapcsolatos.

Az idő geometriai koncepciójának fejlődése és tendenciái

Mindkét megvizsgált paradoxon (és láthatóan joggal nevezzük őket paradoxonoknak) valamilyen módon összefügg az idő geometrizációjának azzal a formájával, mely a relativitáselméletben valósul meg. Mindkettőnek közös alapja van: bennük fejeződik ki a relativitáselmélet alapján elért következtetések és a sorrendi viszonyként felfogott idő „természetes” topológiája közötti ellentét. A paradoxonok kiküszöbölésére logikailag legalábbis két út járható, melyek abban különböznek, hogy az egyik az idő természetes topológiájára, a másik pedig az idő relativisztikus geometriai koncepciójára épül.

Az egyik ilyen út lényege az idő fogalmának általánosítása a topológiájának megváltoztatása révén. Ennek az általánosításnak a célja egy olyan időtopológia kialakítása, mely mind a tér és idő „kölsönös egymásba alakulásával”, mind pedig a „zárt-idő” konstrukciójával összeegyeztethető.

Az időfogalom általánosításának útja előnyösnek mutatkozhat. A tudományos megismerésre jellemző az ilyen tendencia. Ez egyebek között abban nyilvánul meg, hogy valamely fogalom korlátozottságának megítélésénél sok esetben lehetségesnek és célszerűnek mutatkozik e fogalom általánosítása a jelentése terjedelmének növelése útján. Ezt a tendenciát nyomon lehet követni például a számfogalom, a térfogalom stb. fejlődésében.

A fogalom általánosításának folyamata azonban csak az általánosításra vonatkozó egy sor korlátozó feltétel esetén lehet racionális értelmű. Először: a fogalom általánosítása ilyen vagy olyan módon a fogalom bizonyos tartalmi jegyeinek kizárásával kapcsolatos. E tartalmi jegyek véges halmazt alkotnak. Ezért egy adott fogalom általánosítása tartalmi jegyek kizárása útján természetes korlátokkal bír. Másodszor: a fogalom tartalmát alkotó jegyek nem egyenértékűek. Egyesek közülük kiemelkedő jelentőségűek, kizárásuk megszünteti a fogalom értelmes tartalmát, még akkor is, ha a többi jegyek egy nem üres halmazát megőrizzzük.

Milyen határig lehet ilyen módon megvalósítani az időfogalom általánosítását anélkül, hogy elveszítené racionális jelentését? Ha az időről szóló fizikai elképzelések fejlődését tekintjük, azt találjuk, hogy az idő fogalma már alá volt vetve egy sor általánosításnak. Például az elméleti fizika kialakulásáig az időről a közvetlen tapasztalat hatására kialakult fizikai elképzelések csaknem mindig az egyirányú időről szóló elképzelésekkel voltak kapcsolatosak. Ezt a reális fizikai folyamatok irreverzibilitása és az ennek megfelelő időrend sugalmazta. Az elméleti fizika létrejötté lehetővé tette a fizikai törvényeknek az időjelek változásával szembeni invarianciája felvetését és az olyan időfogalom kidolgozását, mely magában foglalja mind az irreverzibilis, mind pedig reverzibilis időrend esetét.

Valami hasonló történt az idő egy másik sajátásával, a kontinuitással is. Ismeretes, hogy a klasszikus fizika és a relativitáselmélet szempontjából az idő folytonos természetű, ami egyébként az idővonalban nyeri el geometriai kife-

jezését, melyre érvényes az arkhimédészi axióma. A mező nem lokális elméletnek bevezetése a diszkrét idő modelljeként, mely ugyancsak egy időformaként fogható fel, lényegében az időfogalom új általánosítását jelenti.

Az időfogalom említett általánosítása az idő néhány sajátosságának elvetésében állt, megőrizve az időrendet, melyet a „korább-később” viszony jellemz. Helyénvaló a kérdés felvetése, hogy lehetséges-e az időfogalom további általánosítása ennek az időrendnek a fogalom tartalmából való kiküszöbölése útján.

Grünbaum a már említett könyvében azt állítja, hogy az ilyen általánosítás nemcsak lehetséges, hanem szükséges is. Ezt az általánosítást a „zárt-idő” konstrukció racionalizálását célzó meg gondolások diktálják, melyek — véleménye szerint — logikailag hibátlanok.

Az út, melyen Grünbaum az időfogalom általánosításához közeledik, a következő: Az időrend alapvető vonatkozásának a háromtagú „között” viszonyt tekintik, melyet a zárt-idő vonatkozásában a következő axióma fejez ki: az $A B C$ pontok közül csak az egyik található a másik kettő között. A zárt idővonal számára ez az axióma nem teljesül. Itt azonban lehetőség mutatkozik a pontok kölcsönös elhelyezkedési viszonyainak kidolgozására a párok megosztása módszerével, melyet a Riemann-geometriában alkalmaznak. Úgy tekintik például, hogy a körvonalon fekvő $A B C D$ négy pont esetén az AC pontok felosztják a BD pontokat. Némileg specifikálva a pontok megosztásának módszerét a „zárt-tér” konstrukciónak megfelelően, Grünbaum azt állítja, hogy ez a konstrukció megőrzi az időrendet a következő jelentéssel: „A világ minden eseménye időben a Világmindenség tetszőleges két másik esemény-párja között létezik, a 'között' viszony azon értelmében, melyet a zárt görbén fekvő párok megosztása esetére határozta meg.”¹¹ Grünbaum azzal szünteti meg a „zárt-idő” modell ellentmondásait, hogy nem vizsgálja az időt a maga egészében a „korábban-későbbben” viszony szempontjából, mellyel ezek az ellentmondások kapcsolatosak, hanem teljes figyelmet a „között” viszony specializálására fordítja.

Úgy tűnik, hogy az időfogalom Grünbaum által javasolt általánosítása nem kielégítő. Mint már megjegyeztük, az időfogalmat az olyan sajátosságok jellemzésére vezették be, mint az időrend és az időtartam. Emellett e két sajátosság kapcsolatos egymással, hiszen az időtartam feltételezi a korábbi és későbbi események különbözőségét (valamennyi esemény egyidejűsége esetén az időtartam fogalma degenerálódik, és az idő fogalma helyett a tér fogalmához jutunk). A „korábban-későbbben” időrendi viszony kizárása a kötelező sajátosságok közül maga után vonja az időtartam elvetését. Végeredményképpen olyan „időt” kapunk, melynek legfőbb specifikus jegyei hiányoznak.

Ami pedig a „között” fogalmát illeti, melyről Grünbaum beszél, ez nem egy specifikus idő, mivel a pontok közötti viszonyt elvben térszerű vonalakkal képes kifejezni. Ezt a funkciót lényegében a geometriában is betölti. A „között” fogalma időszerű értelmet csak a „korábbi-későbbi” fogalommal kapcsolatban nyer. Ebből a szempontból a „között” időviszonyként való megfogalmazását úgy lehet tekinteni, mint a tranzitív időrend egy momentumát.

Ilyenformán az idő fogalmának oly módon való általánosítása, hogy a sajátosságok közül kizárjuk a „korábbi-későbbi” időrendi viszonyokat, lényegében egyet jelent az időfogalom elutasításával. Úgy tűnik, hogy ez túlságosan

¹¹ A. Grünbaum: *id. mű.* 193—196. o.

nagy ár egy olyan szerfölött absztrakt konstrukcióért, mint a „zárt-idő” konstrukció. Valószínűleg helyesebb lesz megőrizni az időfogalmat az időtartam és időrend értelmében. Éppen ebben a minőségben használja minden modern tudomány, közte a relativitáselmélet is. Mivel az idő geometriai értelmezése — mely nem több, mint egy modell — ellentétbe kerül az idő természetével, természetesen magát ezt a modellt kell alávetni kritikai analízisnek.

Az idő geometriai modelljét kétféle módon lehet bírálni. Fel lehet tételni például, hogy az általunk vizsgált paradoxon nem az idő geometriai koncepciójában, hanem ennek egyoldalúságában és helytelen alkalmazásában gyökerezik. Ez nyilvánvalóan az általános relativitáselmélet jelenlegi helyzetével kapcsolatos, mely nem egy axiomatikus felépítésű elmélet. Remélhető, hogy az általános relativitáselmélet axiomatizálása, beleértve azokat az axiómákat is, melyek az idő topológiáját meghatározták, elvezethet az idő geometriai modelljében meglevő paradoxonok kiküszöböléséhez.

Lehetséges, hogy a relativitáselmélet axiomatizálása elvezet a paradoxonok kiküszöböléséhez. Nem lehet azonban kizárni az időparadoxonok problémájának egy másik, lényegesen radikálisabb megközelítését sem. Lehetséges, hogy az említett paradoxonok inkább maguknak a relativista időtanoknak és a velük kapcsolatos idő-geometrizációnak a korlátozottságáról beszélnek. Ezért megoldásuk e tanok alapjainak átvizsgálását követeli.

Érdekes megjegyezni, hogy maga Einstein, a természettörvények relativitáselméletbeli geometriai leírásának meglepő sikerei ellenére sem hajlott e leírás módjának kanonizálására. Megjegyezve, hogy a modern fizikai gondolkodás egyik specifikus sajátossága a „geometrizáció”, Einstein felveti a kérdést: „Megőrizzük-e egyszer s mindenkorra ezt a hitet?” — s mindjárt maga felel is rá: „Úgy vélem, erre a kérdésre leginkább egy mosollyal lehet válaszolni.”¹² Úgy tűnik, hogy a geometriai módszer (legalábbis jelenlegi formájában való) fizikai alkalmazásának einsteini értékelése egyáltalán nem mentes a szkepszistól, hanem aláhúzza a modern fizika, egybek között az időről szóló modern fizikai tanítások relatív igazság jellegét.

ГЕОМЕТРИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ВРЕМЕНИ В ТЕОРИИ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ

Э. М. Чудинов

Выражение времени как координаты континуума в четырёхмерном пространстве есть такая модель действительного (реального) времени, в которой временные соотношения выражаются пространственными соотношениями. Исследуя, насколько полно отражает такая модель характер действительного времени, автор показывает, что метод, геометрического выражения времени, используемый и в теории относительности, недостаточно точно учитывает топологию времени как порядкового отношения. Каждая такая попытка, которая хочет применить эту геометрическую модель без учёта специальной топологии времени, приводит к предположению возможности «взаимного преобразования» пространства и времени и возможности конструкции «закрытого времени» — это то, что обычно принято называть логическим парадоксом времени в теории относительности. Данная статья анализирует пути и методы избежания этого парадокса.

¹² А. Эйнштейн: *Физика, философия и научный прогресс*. Собрание научных трудов. т. 4. 1967. 321. о.

THE GEOMETRICAL MODELLING OF TIME IN THE THEORY OF RELATIVITY

E. M. Chudinov

The representation of time as a coordinate of the four-dimensional continuum is a model of real time, which is characterized by the fact that temporal relations in it are expressed in spatial terms. Examining the question of how fully such a model reflects the nature real time, the author shows that the geometrization of time in the way it is done by the theory of relativity does not adequately take into account the topology of time as a serie relation. Any attempt to operate with a geometrical model of time without giving due account to its specific topology leads to the conclusion on the possibility of „interconversion” of time and space and to the construction of „closed time”, which are regarded as logical paradoxes of the relativist theory of time. The article examines ways and means of overcoming these paradoxes.

A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések pozitív filozófiai tartalmáról

A fizika filozófiai irodalmában — csak részben méltán — az egyik legtöbbet szereplő kérdéskör a Heisenberg-féle határozatlansági relációk. Mi most azzal a céllal akarjuk szaporítani az idevonatkozó fejtegetések számát, hogy a filozófia (és a fizika!) oktatása szempontjából kiemeljük a Heisenberg-relációk pozitív filozófiai tartalmát.

Véleményünk szerint az adott kérdésben a fizika egyetemi előadójának el kell jutnia a filozófiai következtetésekig, és a filozófia oktatójának érintenie kell a fizikai alapokat is. Átfedés történik így az oktatásban, de ez a fizika néhány legfontosabb filozófiai vonatkozású problémájában egyelőre nemcsak megengedhető, hanem egyenesen kívánatos-hasznos is. Mivel témánkat viszonylagos teljességgel — mind a filozófus és a fizikus oktatók szempontjából kívánjuk kifejteni, nem kerülhettük el, hogy szükségképpen mindkét szakos kollégák ne találkozzanak majd az alábbiakban trivialisításokkal.

Előjáróban a fizikából levonható pozitív filozófiai következtetések lehetőségével általánosságban, elvileg szeretnék foglalkozni.

1. 1. A fizika filozófiai kérdései iránti érdeklődés napjainkban mind a fizikusok, mind a filozófusok részéről igen nagy. A fizika tárgyából, abból következően, hogy a fizika a legáltalánosabb tárgyú természettudomány, a fizikusok körében mindig is nagy volt a legáltalánosabb törvényszerűségek, a filozófiai kérdések iránti fogékonyság. Különösen így van ez a 20. sz.-ban, amikor a tudományos-technikai forradalmon belül a fizika fejlődése mind ütemét, mind jelentőségét tekintve minden korábbinál nagyobb. A 19. sz. végén a fizika lezárt, kiteljesedett, megmerevedett rendszernek tűnt, de már századunk első három évtizedében több olyan diszciplína született, amely túlhaladta a klasszikus fizikát (relativitáselmélet, kvantumelmélet). Sőt a legutóbbi egy-két évtizedben a klasszikus fizika után következő elméleti szint (a kvantumelmélet) hatókörének, érvényességének korlátai is kezdenek kibontakozni.

Az elméleti szintek e gyors egymásra következésének szükségképpen nemcsak ontológiai, hanem ismeretelméleti érdekessége, jelentősége is van.

1. 2. Korunk fizikájának a fejlődése gyorsuló ütemén kívül másik jellemzője az egyre nagyobb fokú behatolás más tudományágak területére (ezt jelzi olyan határtudományágak kialakulása, mint a biofizika, a geofizika, az asztrofizika stb.). Ez a tény még inkább erősíti azt a korábbi keletű irányzatot, amely a fizika ontológiai és ismeretelméleti tanulságait általános érvényű filozófiai eredményeknek tekinti. A fizika tárgyának a természettudományokon belüli általános jellegéből adódóan mindig is létezett a fizikát túláltalánosító törekvés, amely aztán a 20. sz.-ban különösen felerősödött.

Ennek objektív alapja, hogy ma valóban nem tudjuk megmondani:

konkrétan mettől kezdve nem lehet a kémiai, biológiai stb. folyamatokat a mikrofizika segítségével magyarázni. (Ez azzal függ össze, hogy bármely elmélet érvényességének körvonalai akkor rajzolódnak ki, ha már megvan a magasabb elméleti szint. E kérdés szorosan összefügg a mozgásformák osztályozásának problematikájával is.)

1. 3. Míg a 19. sz. végéig minden tudomány, beleértve a filozófiát is, a mechanikát tekintette példaképének, addig a 20. sz.-ban ezt a szerepet — mutatis mutandis — a fizika kezdi betölteni. Erre utal a többi között a „fizikai világkép” oly gyakran használt fogalma is; ezen ugyanis (a fizikai jelzőt a „tudományos” szinonimájának fogva fel) egészen általános ontológiai, természetfilozófiai nézeteket szoktak érteni, mintegy azt feltételezve, hogy a fizikán kívüli természettudományok mellőzhetők a világkép kialakításában. Az így felfogott „világképből” kiiktatódik a társadalomról alkotott nézetek összessége is — ami nélkül pedig nem világkép —, de éppen ezért is természetfilozófiának sem teljes, hiszen a társadalomfelfogás a természetről alkotott nézeteket is befolyásolja.

Kik azok, akik a fizika szerepét így túláltalánosítják? Nehéz lenne valamilyen kategorizálást végezni. A marxisták nincsenek ezen az állásponton, de a marxista irodalomban is bőven található a „fizikai világkép” kifejezés kellőképpen át nem gondolt használata.

Biztosan tudatosan vallja a fizika ontológiai és ismeretelméleti tanulságainak egyetemes jellegét korunk sok élvonalbeli fizikusa, illetve közülük a fizikai idealizmussal rokonszenvezők. Nem állítható, hogy a fizika túláltalánosítása feltétlenül fizikai idealizmushoz vezetne, de kétségtelenül igaz, hogy korunk fizikai idealizmusának gyakran módszere, hogy a fizika egyes — esetleg még problematikus — tételeinek túláltalánosításából von le idealista következtetéseket.¹

1. 4. Közismert tény, hogy a fizika filozófiai irodalma marxista oldalról legnagyobb mértékben polemikus jellegű: bírálja a fizikára hivatkozó idealista következtetéseket; és jóval kisebb a száma a témákat pozitívan kifejtő munkáknak. Ebben, véleményünk szerint, egyebek közt fontos szerepet játszik a fizika túláltalánosításától való félelem, mondván: a marxista filozófia nem egyes tudományágak egyes eredményeiből, hanem a tudományok összességének eredményeiből von le filozófiai állításokat.

Kultúrtörténeti tény, hogy a gondolkodásnak a valóságtól való elszakadása idealizmushoz vezet, az emberiség ismereteinek viszonylag alacsony szintjén azonban nem egyszer jelentős, igaznak bizonyult sejtések kimondását is eredményezte. A tudományos ismeretek kb. a 19. sz. derekán érték el azt a szintet, amelytől kezdve az idealizmusnak ez a viszonylagos létjogosultsága megszűnt, és ugyanezen fejlődés folyamányaként jött létre a 19. sz. derekán a marxista filozófia: a dialektikus és történelmi materializmus.

A dialektikus és történelmi materializmusnak, ahogy azt a marxizmus klasszikusai oly sokszor hangsúlyozták, a szaktudományok fejlődésével együtt kell fejlődnie. Ami ezen belül a fizika fejlődését illeti: nem lehet elegendő a fizika fejlődését kísérő negatív jelenségek bírálata, elengedhetetlen az új eredmények pozitív filozófiai hasznosítása is. Ennek során természetesen feltétlenül el kell

¹ E sorok írójának Heisenberggel kapcsolatban volt alkalma ezt kimutatni. Lásd: *A mai fizika vagy a mai fizikai idealizmus világképe. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1—2.sz.*

kerülni a fizika túláltalánosításának a veszélyét, de ennek nem szabad magától a fizika filozófiai „alkalmazásától” is elriasztania.

Mondanivalómat az alábbiakban egyetlen közismert példa, a Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések kapcsán szeretném konkretizálni és illusztrálni.

2. 1. Itt most nem akarunk a kvantumelmélet körüli polémiákba bekapcsolódni, csak utalni szeretnénk arra, hogy e viták gyökerei a kvantumelmélet kialakulástörténetéből is erednek.

A 19. és 20. század fordulójától kezdve két és fél évtizeden keresztül gyűlnek a kísérleti tények, amelyek nem illeszthetők be a klasszikus fizika zárt rendszerébe, az új egységes elméleti értelmezés azonban várat magára. Planck 1900-ban a fekete-test sugárzás értelmezésére bevezeti a kvantumhipotézist. Ezt néhány év múlva Einstein sikeresen alkalmazza a fényelektromos jelenségre. Majd Bohr 1913-ban az anyag atomi felépítésének a kísérletekkel összhangban történő magyarázatára feltételezi az atomkötelékbe tartozó elektron energiájának és impulzuszórájának a kvantáltságát.

Mindezek a sikerek azonban csak ötletszerű és ad hoc hipotézisekre épültek. Nem megnyugtatóbban bizonyító erejű de Broglie hipotézise sem, amely matematikai analógia alapján feltette, hogy minden részecskének van hullám-sajátossága is – ahogy a fényhullám mutat részecske jelleget is. Önkényes feltevések, ad hoc hipotézisek és matematikai analógiák után történelmi szükségesség volt a sok-sok szétszórt ténynek egységes elmélet keretében történő értelmezése. Ezt nyújtotta az 1925 és 1927 között egymástól függetlenül kidolgozott (Heisenberg, Schrödinger) kétféle matematikai apparátussal létrejövő kvantumelmélet. Ez a történelmi fejlődés azt is magával hozta, hogy előbb volt meg a matematikai apparátus, semmint formalizmusa fizikai tartalmának az értelmezése.

Így érthető, hogy a matematikai apparátus körül folyó interpretációs viták a Heisenberg-relációkkal kapcsolatban mindenekelett arról folytak, hogy e relációk az alapját képezik-e a kvantumelméletnek, vagy belőle következnek.

Ma már könnyen kimutatható, hogy a kvantumelmélet apparátusából matematikailag dedukálhatók a Heisenberg-összefüggések.² (Persze akkor még mindig megmaradnak a kvantumelmélet formalizmusának tartalma körüli összes további interpretációs problémák.)

2. 2. A Heisenberg-féle határozatlansági összefüggések jelentése a következőképpen foglalható össze.

Ha egy mikroobjektum Δt -nél hosszabb ideig E energia-állapotban van, akkor energiája legalább $\hbar/\Delta t$ számértéknyivel határozatlan. Vagyis az energiahatározatlanság $\Delta E \geq \hbar/\Delta t$, másképpen $\Delta E \cdot \Delta t \geq \hbar$. (A \hbar univerzális állandó az ún. Planck-állandó). Ez az egyik határozatlansági összefüggés. A másiknak a matematikai alakja: $\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \hbar$, ahol Δx egy mikroobjektum helyhatározatlansága, Δp_x pedig a hozzá tartozó impulzus-határozatlanság. Vagyis: a mikroobjektum hely- és impulzus-határozatlanságán a szorzata számérték szerint legalább akkora, mint a Planck-állandó.

Az első határozatlansági összefüggés másképpen úgy fogalmazható meg, hogy csak annak az objektumnak lenne teljesen határozott az energiája ($\Delta E = 0$), amely végtelen ideig létezik ($\Delta t = \infty$). A második összefüggés pedig:

² Lásd pl. Marx Gy.: *Kvantummechanika*. Műszaki Könyvkiadó, 1964. 141–46. o.

a mikroobjektum helye és impulzusa egyidejűleg határozatlan mennyiségek. Azt mondhatnók, hogy a Heisenberg-relációk a határozatlan mennyiség-párok törvényszerűségeit jelentik; az energia és az idő, illetve az impulzus és a hely határozatlan mennyiségpárok.

2. 3. Ha a klasszikus fizika fogalmaival akarjuk leírni a Heisenberg-összefüggések fizikai tartalmát, akkor azt mondhatjuk, hogy a mikrorészecskék olyan objektumok, amelyek térben nem élesen lokalizáltak, mert rájuk nézve $\Delta x \neq 0$, azaz térbeli elhelyezkedésüknek van határozatlansága. Az pedig, hogy $\Delta t \neq 0$, azt jelenti, hogy időben sem éles a létük. Összefoglalva: térben és időben „elkent” objektumok. A klasszikus fizika objektumai, a makroobjektumok, térben és időben lokalizáltak: adott időpontban adott helyen vannak. Ezek a klasszikus fizika úgynevezett részecskéi.

Ismer a klasszikus fizika térben és időben elkent mennyiségeket is: pl. a klasszikus hullám nem egyéb, mint valamely rezgés térben és időben való (precízen szólva végtelen) tovaterjedése. A klasszikus hullámjelenségre: $\Delta x = \infty$ és $\Delta t = \infty$, akkor pedig $\Delta p = 0$ és $\Delta E = 0$, azaz a klasszikus hullám energiája és impulzusa éles, határozott értékű.

A Heisenberg-relációk egyik szélső esete: $\Delta x = 0$ és $\Delta t = 0$, ez a klasszikus részecske. A másik szélső eset: $\Delta x = \infty$ és $\Delta t = \infty$, ez a klasszikus hullám.

A klasszikus fizika részecske-megnyilvánulást és hullámmegnyilvánulást ismer. És — a kísérleti tények alapján — felállította azt az ellentmondást, hogy bizonyos objektumok *egyszer* hullám-, *máskor* részecske-megnyilvánulásúak, egyszer részecskék, máskor hullámok. Ismeretes például, hogy a fénykibocsátás és elnyelés csak kvantumosan értelmezhető, vagyis úgy, hogy a fény fotonrészecskékből áll; ezzel szemben a fényelhajlás, fényinterferencia, polarizáció csak a hullámfelfogás segítségével magyarázható. A fény tehát egyszer hullám, máskor korpuszkula. Az ilyen megállapítások képezik a tartalmát az ún. hullám-korpuszkula dualizmusnak. Ahol is a „kettősség” összeegyeztethetetlen, mert amelyik kísérlet a hullámfelfogással értelmezhető, az a korpuszku-lárisal nem, és viszont.³

2. 4. A határozatlansági relációk a klasszikus fizika hullám-korpuszkula ellentmondásának bizonyos megoldását nyújtják. Utaltunk rá, hogy a Heisenberg-relációk segítségével értelmezve a klasszikus részecske és a klasszikus hullámfelfogás pusztán szélső esetek. A határozatlansági relációk szerint a $\Delta x = 0$, $\Delta t = 0$, valamint a $\Delta x = \infty$, $\Delta t = \infty$ két szélső eset közt számtalan közbülső lehetséges, amikor is a hely- (illetve idő-) határozatlanság sem nem zérus, sem nem végtelen. A végtelen kicsi és végtelen nagy határozatlanság közt számtalan előfordulás lehetséges. Ezen közbülső esetek leírására a klasszikus fizikának nincsen fogalma, és a köznyelvvvel sem szemléltethető. De a határozatlansági relációk szerint (a kvantumelmélet szerint) a mikroobjektumok nem *vagy* részecskék, *vagy* hullámok (sőt, ezek a szélső esetek elvileg soha nem is fordulnak elő), hanem olyan objektumok, amelyek leírására éppen nem elégségesek a klasszikus fizika hullám-, illetve részecske-fogalmi.

A határozatlansági relációk alapvető fizikai tartalma éppen ebben a felismerésben rejlik. Abban, hogy mintegy kijelölik a klasszikus fizikai törvények,

³ Nem értünk egyet a marxista irodalomban elterjedt azon állítással, amely szerint a hullám-korpuszkula dualizmus a természet objektív ellentmondásosságát fejezné ki. Állításunkat a későbbi fejtegetéseinkkel indokoljuk.

fogalmak érvényességi körét. A határozatlansági relációk a klasszikus fizikai tárgyalás lehetőségének kvantitatív korlátait adják meg.⁴

Ez a negáció önmagában is igen jelentős mind a fizikai, mind az ismeretelméleti tartalom szempontjából. De a Heisenberg-relációk ennél jóval többet is tartalmaznak. Ennek feltárása érdekében ábrázoljuk a határozatlansági relációkat a következő koordináta-rendszerben: az abszcissza legyen a hely-, illetve az impulzus- (vagy az idő-) és az energia-érték), az ordináta pedig ezek előfordulási gyakorisága, valószínűsége. Ha $\Delta x = 0$, akkor egy bizonyos x érték megvalósulása biztos, és $\Delta p_x = \infty$, vagyis minden p_x megvalósulása teljesen bizonytalan.

A másik szélső eset: egy p_x biztos előfordulású ($\Delta p_x = 0$), de minden x lehetséges ($\Delta x = \infty$). Az ábra még két közbülső esetet mutat, de a görbék hegyessége, illetve lapultsága folytonosan változhat az egyetlen vonallá hegyesedett két szélső eset közt. A számtalan (végtelen sok) közbülső állapot: sem nem részecske-, sem nem hullámállapotok. Nincs elnevezésünk ezen közbülső állapotokra, de a valóság, a mikroobjektumok „felveszik” ezen közbülső állapotokat. A valóság gazdagabb, mint a klasszikus fizikai fogalomrendszer. Azokat a rugalmasabb fogalmakat és törvényeket, amelyeket a megismerés előrehaladásával be kell vezetni a valóság hívebb leírására, adott problémakörben csak a matematika adja számunkra éppen a Heisenberg-relációkban.

2. 5. A határozatlansági összefüggések ontológiai tartalma is az előző grafikonról olvasható le a legszembetűnőbben. A Heisenberg-relációk rugalmas fogalomalkotása ugyanis a valóságnak azt a sajátosságát tükrözi, hogy az objektumok megnyilvánulásai a részecske- és a hullám-előfordulás közt végtelen sokfélék. Az adott összefüggésben tehát a Heisenberg-relációk a világ minőségi végtelenségét jelentik.

„A világ végtelen” kevésbé pontos, gyakran használt állítás alatt egyrészt a világ tér- és időbeli végtelenségét szokták érteni,⁵ de jelenti a világ minőségi végtelenségét is. Azt, hogy az anyagi világ dolgainak, jelenségeinek, folyamatainak az előfordulása minőségileg végtelen, az objektív dialektika olyan törvényeivel lehet kapcsolatba hozni, mint a jelenségek egyetemes összefüggése, a dolgok szakadatlan mozgása-változása stb. Általános filozófiai tételt megfelelően általános bizonyítási eljárással lehet csak igazolni. De ugyanakkor didaktikai szempontból nélkülözhetetlen az általános filozófiai törvények speciális területeken való megnyilvánulásaiival is foglalkozni. Mint láttuk, a Heisenberg-relációk a világ minőségi végtelenségének bizonyos vonatkozásait tükrözik.

A Heisenberg-relációk ezzel együtt úgy adják a klasszikus fizika hullám-korpuszkula ellentmondásának a megoldását, hogy megmutatják: ilyen ellentmondás nincs. A világ jelenségei végtelenül gazdagabbak, semhogy beleférnének a klasszikus fizika említett merev dobozaiba. A hullám és a részecske a világ végtelen minőségi sokféleségének két lehetséges megnyilvánulása csupán.

*

⁴ Ennek pontos tárgyalását lásd Marx Gy.: *id. mű* 149–51. o.

⁵ A világ térbeli és időbeli végtelenségének problémáját is célszerű egymástól határozottan megkülönböztetetten tárgyalni. Az időbeli végtelenség a megmaradási törvények összességéből következik, és a legszorosabban összefügg a filozófia alapvető kérdésével, az anyag vagy a tudat történeti elsődlegességének a kérdésével. A világ térbeli kiterjedtségének a problémája ezzel szemben egyre inkább kezd szaktudományos kérdéssé válni, ahogy például ma már az anyag atomi felépítettségének kérdése is határozottan a szaktudományos, nem pedig filozófiai kutatás tárgya.

Véleményünk szerint a kvantumelmélet fontos részeredményének, a határozatlansági relációknak a jobb megértését érjük el, ha jelentésüket az említett ismeretelméleti és lételméleti filozófiai általánosítási szintig megmutatjuk. Ugyanakkor tudománytörténeti, ismerettörténeti szempontból való tárgyalásuk bizonyos filozófiai tételek tartalmasabb megértését szolgálhatja.

Tehát a *fizikát* szolgálja, ha bizonyos pozitív *filozófiai* konzekvenciákig is elmegyünk a fizika oktatása során. És a *filozófiát* szolgálja, ha bizonyos konkrét *fizikai* tényanyagig is elmerészkedik a filozófia oktatója. Mindkét részről azonban szem előtt kell tartani, hogy filozófiai tétel és fizikai törvény nem keveredhet egymásból; vigyázni kell tehát, hogy az általános és a különös ne keveredjék össze fejtegetéseinkben, hanem mindegyik elemzésével igyekezzünk a másik jobb megértését is előmozdítani.

Bíró Gábor

Voltaire a dogmatikus vallások antihumanizmusáról

Voltaire bizonyos nézőpontból szemlélve mindenekelőtt „antiklerikális” és „istenkáromló”, sőt — bizonyos nézőpontokból — a klerikalizmus „fekete báránya”, s egyben az antiklerikalizmus „szentje”, mivel nem szerette a „csuhásokat” és — igen gyakran — sértegette a keresztény istent. Kétségtelen, hogy Voltaire-nek erről az oldalról történő bemutatása impozáns és szuggesztív lehet. A fanatizmus elleni harc e fanatikusának műveiből tömémenten egyházgyalázó idézetet meríthetünk, számtalanszor becsmérli magát Jézust Krisztust is.

Ennek az aspektusnak a kiemelése azonban a „dogmatikus vallásról” kifejtett voltaire-i nézetek bizonyos esekélyesítésével, vagy legalábbis egyoldalúságával fenyegetne. A probléma azért is lényeges, mert a voltaire-i életmű maga is ilyen egyoldalúságra készlet. Nem vitás, hogy Voltaire, mint író és művész, azokban a polemikus és satirikus apróságokban a legnagyobb, amelyeknek egyik lényeges alkotóeleme az antiklerikalizmus és az „istenkáromlás”, s az is kétségtelen, hogy filozófiai fejtegetései formailag gyengébb művekben találhatók. Egyébként Voltaire még tisztán mennyiségi szempontból is sokkal termékenyebb szerzője volt a vallásellenes és egyházellenes, mint ő nevezte, „pastiche”-oknak, mint a tudományosabb jellegű műveknek.

Ha azonban meg akarjuk határozni Voltaire álláspontját minden filozófiai és morális kérdésben, elsősorban mégis „metafizikai” művei iránt kell érdeklődnünk. A filozófiatörténész érdeklődése tehát szükségszerűen eltér az irodalomtörténész érdeklődésétől, és az olvasó érdeklődésétől is, aki egyszerűen félreteszi Voltaire deista prédikációit, Isten létezésére felhozott „nyilvánvaló bizonyítékait” és unalmas, patetikus moralisztikai fejtegetéseit. Érdeklődésük már csak azért is eltér, mert az „antiklerikalizmus” és „istenkáromlás”, amely Voltaire apróságaiban olyan sajátos, megismételhetetlen és a maga módján tökéletes formára talált, Voltaire életművének azt a vonását és irányát mutatja be, amelyben — a formán és az irodalmi leleményen túlmenően — nem magaslik ki a francia Felvilágosodás többi haladó írója közül.

A konzervatív katolikus irodalom éppen így mutatja be Voltaire-t. Számára egyszerűen egy „istentelen” a többi istentelen között, csak éppen a legkajánabb és a legtekintélyesebb, tehát az „első számú ellenség”. Abban a sajátos optikában, amelyben a vallás és az istenhit azonosul a dogmákban való hittel és a vallásos intézménynek való engedelmességgel. Voltaire elsősorban az az ember, aki „hozzáférhetővé tette és elterjesztette a nagyközönség körében a harcos vallásellenességet és a szkepticizmust, a kereszténység egyik leggonoszabb ellensége”, fő inspirálója annak a „pokoli zendülésnek”,

amely az Ancien Régime hanyatlása óta mindmáig folyik. E kitételek szerzője, Daniel Rops akadémikus szerint Voltaire, mikor „annyi más értékkel együtt” kétségbevonta a kereszténységet, ezzel előkészítette mind a nagy forradalom „véres válságát”, mind a XIX. század antiklerikalizmusát, amely „egészen napjainkig oly sok politikus fejében helyettesíti a gondolkodást”.¹

És mindez azért, mert gyűlöletessé tette a kereszténységet, úgy mutatta be, mint „gigászi csalást”, amelyet „álnok papok” tartanak fenn és űznek, mint „abszurdumok, mesék és képtelenségek szövevényét, amely a köznépek talán jó, de amelyben értelmes emberek nem hihetnek”, „dühödt támadást indított a szent szövegek és dogmák ellen, sőt magának Jézusnak a személye ellen, akit hol degenerált Szókratésznek, hol a legalsó népretegben született sarlatánnak mutat be”.²

Az egyházi irodalom szent borzadállyal regisztrálja Voltaire munkásságának ezt az oldalát, és nem nyúl mélyebbre, a voltaire-i *écrasez l'infâme* premisszáihoz.

Vannak azonban kivételek is. A kísérlet Voltaire „hitetlenségének” mélyebbre ható értelmezésére természetes az egyház „önkritikusabb”, a reformmozgalommal („megújítási” mozgalommal) összefüggő irányzatához kapcsolódik.

A *Candide* évfordulójának szentelt kiadványban például a világi „voltaire-ológosok” mellett — akik egyébként túlnyomórészt a többé-kevésbé indifferens ateizmust képviselik — egy tudós teológus, Jean Boulier atya a katolikus „progresszista” „megértő” álláspontját fejti ki Voltaire-ral szemben: *L'infâme* — vajon a kereszténységről van itt szó? „Igen, amikor gyilkol.” „Voltaire vallásosságának vagy vallástalanságának lényege ugyanis — írja a szerző — az a meggyőződés, hogy a fanatizmus lényege, az *infâme* egész métegye abban áll, hogy Istenből zsarnokot csinál és az ő nevében zsarnokoskodik az emberek felett.” Erre a — Boulier szerint — központi problémára összpontosul a „teológiai vallás” voltaire-i kritikája, amely végső soron csupán az ortodox kereszténység társadalmi magatartásának kritikája.³

Így tekintve, a szerző más perspektívában értelmezheti Voltaire munkásságát. Ha Voltaire *démolisseur* is — amit a katolikus pap természetesen csak fájálhat —, elsősorban azért az, mert *écrasez l'infâme*-ja az ember és a társadalom pozitív eszményéből, „az igazságtalanság gyűlöletéből, a kegyetlenség gyűlöletéből, az ostoba elnyomás gyűlöletéből” fakad. Voltaire tehát Boulier nézete szerint azért antiklerikális és „istenkáromló”, mivel *humanista*, mivel elméleti megfontolásaiból éppen ilyen következtetéseket von le.

Valóban, a heves kitételek és szidalmak Voltaire műveiben — ha nem is kizárólag, de minden bizonnyal elsősorban — annak az „ideológiának” szólnak, amely gyilkol. A becsmélés és gúnyolódás — ha nem kizárólag, akkor elsősorban — fegyver azokkal az erőkkal szemben, amelyeknek történelmi és aktuális tevékenysége Voltaire-t borzalommal tölti el.

Félreértés lenne például Voltaire-nek az „egyszerű emberhez” való viszonyában a gőgös arisztokratizmust látni, és szembeállítani vele a rousseau-i néprajongást mint „igazi demokratizmust”. Voltaire egyszerűen elkötelezte

¹ D. Rops: *L'église des temps classiques, l'Ère des grands Craquements*. Párizs 1958. 62. o.

² Uo. 61. o.

³ Boulier: *Voltaire et Dieu*. Europe 1959. május — június.

magát az *infâme* elleni harcban, és minden megítélése — egész érzelmi vilá-
gával együtt — ebben a perspektívában alakul ki.

Igaz, hogy Voltaire, például *Értekezés a toleranciáról* című művében, „birkanyájnak” nevezi a „sötétfejű népet”, de elsősorban azért, mert ezt a népet a történelemben és a jelenkorban minden agitációnak és fantasztikus híresztelésnek felülő, gáztatokra felbújtható alaktalan tömegnek látja. Voltaire fél a „tudatlanság” vak, pusztító erejétől, de ugyanakkor tudja, hogy ez a „populace” elsősorban a megrontó mesterkedések áldozata. Hatalmas erők tartják a népet sötétségben — és Voltaire támadásának éle elsősorban és főként ellenük irányul. A fejedelmek ellen, akikről *A*, *B* és *C* urak párbeszédükben ezt mondják: „Nem ismernek benneteket, rátok pillantani sohasem kegyeskednek, úgy bánnak veletek, mint a vadászebekkel, melyek arra kellenek, hogy bekerítsék a vadkant, azután megengedik nektek, hogy megdögöljete a kutyaólbán.” „Prédikátoroknak nevezett fizetett moralistáik” ellen, akik „megisszák csokoládéjukat, majd dörgeelmeket harsognak a bűnös érzelmi mohóság ellen. Kiátkozzák a szerelmet, és miután lementek a szószékről, ahol ordítottak, izzadtak és gesztikuláltak, a csábos jámbor asszonyok karjába hullanak; torkuk szakadtából kiabálnak, hogy megtudják a titkokat, amelyekről fogalmuk sincs; de a világ minden kincséért el nem ítélnék a háborút, amely összekapcsolja a jelszavak legaljasabb hitványságával a leggyalázatosabb csalást a hadiszállításokban, a legaljasabb banditizmust, a rablást, az erőszakoskodást, a lopást, a gyilkosságot, a pusztítást és emberirtást. Ellenkezőleg, ezek a derék papok megáldják a gyilkosok lobogóit, kollégáik pedig jó pénzért a zsidó himnuszokat éneklük, melyeket akkor írtak, mikor vérrel folyt a föld.”⁴

A nép erkölcsi megrontása a papság által „Árontól—Jurieu prédikátorig” — ez a támadás fő iránya, erre felé fordul elsősorban az *écrasez l'infâme* leleplező szenvedélye. Ez a megrontás azzal kezdődik, hogy a teológusok badar állításaiban való hit, a teológiai vallás badar előírásainak való engedelmesség az ember megítélésének kritériuma lesz. A „babona” hatalmába esve azt hiszi, „örök bosszú sújt le rá, ha egy bizonyos napon húst eszik, azt hiszi, hogy a hosszú szürke csuha égnek álló csuklyával és a nagy szakáll kedvesebb istennek, mint a borotvált arc és a saját hajzat; azt képzei, hogy megváltása latin szentenciák elhadarásától függ, amelyek jelentését nem is érti”.

Ha pedig elfogadja saját tetteinek illetően értékelését, és másokra is kiterjeszti, így fog másokat oktatni: „Gondolkodj úgy, mint én, máskülönben Isten kárhozatra ítél.” Akkor pedig már nincs messze a jelszótól: „Gondolkodj úgy, mint én, különben megöllek.” Mert — kiált fel papi pátozzsal Voltaire — kérdezlek benneteket, testvéreim, mi történnék, ha az ilyen szek-tások gyülekezetében mindenki úgy vélné, a szentlélek felhatalmazta, hogy győzelemre vigye nézeteit? Nem látjátok-e a kivont kardokat, az akasztófák és máglyák erdejét Európa egyik végétől a másikig?”⁵

A „teológiai vallás” voltaire-i kritikája tehát azért leplezi le e vallás téziseinek abszurd voltát, hogy megbélyegezze a „főkolomposai” által sugallt gáztatásokat. „Bárhová nézzünk, a papság mindenütt mézszárlásra uszított”, s az agitációjának engedőket „hívőkke” faragta „a lelkiismeret megrontása”

⁴ Voltaire: *ABC avagy A, B és C úr beszélgetései*. Angol nyelvből Huet úr által átültetve, lásd: *Filozófiai beszélgetések és párbeszéddek*. Varsó 1954. 175–176. o.

⁵ Voltaire: *Értekezés a toleranciáról*. Varsó 1956. 47. o.

által, amely „eltorzítja gyermekeink elméjét, ahogyan a karib anyák eltorzítják a csecsemők koponyáját”; rájuk parancsol, hogy higgyenek, mindent megtesz, hogy a nép „idióták, barbárok és hitványlelkűek gyülekezete” legyen, olyan törvényeket vezet be, amelyek „megtöltik az állampolgároknak, hogy írjanak, beszéljenek, sőt gondolkodjanak”.⁶

A dogmatikus vallás inspirációinak társadalmi kártékonyságáról van tehát szó, arról a veszélyről, amely a dogmatikus vallás részéről az emberek közötti viszonyok Voltaire által vallott pozitív eszményét fenyegeti.

A fanatizmus „babonája” kizárólag az egyén szemszögéből nézve csupán „nevetséges”; az egyén azonban mindig társadalomban él, és vallási buzgalma meghatározza, hogyan viselkedik más emberekkel szemben. Voltaire messzemenő toleranciát hirdet a társadalmon kívül élő emberek „babonáságával” szemben, mivel az „egyéni babonáság” senkinek sem árt. „A remete szerény és jámbor, vezeklő zsákruhát ölt, nem bánom, legyen szent is, de erényesnek csak akkor nevezek, ha valamilyen erényes cselekedetet hajt végre, amellyel más emberek hasznára van. Amíg egyedül van, addig nem jótévő és nem gonosztevő: számunkra semmi” — írja Voltaire a *Filozófiai Szótárban*. De mondhatjuk-e, hogy ha ez a magányos ember „részezes, falánk” és „titkon fajtalanodik önmagával”, akkor bűnös ember, ha viszont „ellentétes vonásai vannak”, akkor erényes? „Ez az, amivel nem érthetek egyet — jelenti ki Voltaire. — Valóban nagyon nyomorult ember, ha olyan hibái vannak, amilyenekről beszéltek, de korántsem bűnös, nem gonosztevő, nem érdemel büntetést társadalmi szempontból, hiszen rossz cselekedetei semmiféle kárt nem okoznak.” Ehhez a fejtegetéséhez Voltaire az alábbi igen jellemző észrevételt fűzi hozzá: „Előrelátható, hogyha visszatér a társadalomba, ártani fog annak, s nagyon bűnös emberré lesz; sokkal valószínűbb, hogy belőle gonosztevő lesz, mint az, hogy a másik, mértékletes és szerény magányosból erényes ember lesz, mivel a társadalomban a hibák (a nép hibái) növekszenek, a jó tulajdonságok viszont csökkennek.”⁷

Ily módon a „gyümölcsseitekről ismeritek meg őket” bibliai elve a kinyilatkoztatott vallás ellen fordul. A dogmatikus inspiráció kártékonyága a társadalmi életben mutatkozik meg. Az „őrültség”, amelyeket a felvilágosodott ember egy vállrándítással elintéz, az emberek közötti viszonyokban hatalmas destruktív erőnek bizonyulnak, és megfordítva, mikor az emberek „értelmesek” és nem ülnek fel a fanatizmus prófétáinak, akkor az emberi társadalom felvirágzik.

A dogmatikus vallások kártékonyságának próbaköve tehát a történelem, a legrégebbi idők óta a legújabbakig. A történelem talaján megy végbe a badarság átalakulása emberellenessé; azzá, amit a felvilágosult értelem abszurdumnak, pusztító, gyilkos „veszettségnek” lát.

René Pomeau kétséget kizáró módon bebizonyította, hogy Voltaire egyszerűen misztifikációt űzött, mikor „vallástudományi” tevékenységének a tudományosság látszatát adta; valójában sebbel-lobbal és igen hanyagul lemásolta — kizárólag agitációra való alkalmasságuk miatt — a szent törté-

⁶ Voltaire, ABC... id. kiad. 152. o.

⁷ Voltaire: *Dictionnaire philosophique, comprenant les 118 articles parus sous ce titre du vivant de Voltaire avec leurs suppléments parus dans les questions sur l'encyclopédie, avec introduction, variantes et notes par Julien Benda, texte établi par Raymond Naves, Paris 1954. 413–414. o. (Vertu címszó).*

net és a dogmatika ellentmondásait, abszurdumait és „botrányait”, amelyeket Dom Calmet tudós teológus és nyelvész tárt fel kéziratok munkájában, melyhez Voltaire hozzájutott. A francia Voltaire-kutató, aki, úgy látszik, „óráról órára” ismeri Voltaire életrajzát, eloszlatja azt az illúziót, a melyet az olvasóban Voltaire vallásellenes értekezéseinek töméntelen „forráshivatkozása”, héber és görög szavak idézése, a szövegek „filozófiai kritikája” kelthet. Voltaire csaknem kizárólag az idézők nyomán idéz, és ha valamelyik tudós tévesen adta meg az oldalszámot valamelyik forrásszövegre hivatkozva, tévedése Voltaire „vallástudományi műveinek” minden kiadásában továbbél. Csak látszatát kelti a „tudományos műhelymunkának”, korántsem éri szükségét, hogy az megbízható legyen, ilyesmire egyébként nem is lenne képes.⁸

René Pomeau kutatásai tehát megerősíteni látszanak Voltaire vallástudományi munkásságának „illusztratív” jellegét. Voltaire egyszerűen elővette a bibliai szövegek kritikai elemzésével foglalkozó protestáns és katolikus műveket, példákat és fejtegetéseket merített a „világi” irodalomból — Spinozától, Bayle-től, az angol deistáktól és ateistáktól —, és „késztermékeket” használt fel műveiben.

Mindazonáltal, még ha vallástudományi érvelése önmagában nem eredeti és nem is újszerű, kétségkívül azzá válik annak jóvoltából, hogy történelmi fejtegetésekbe építi bele, tehát arra a területre viszi át, ahol eredeti és újszerű koncepciókat dolgozott ki.

A „vallásos babonákat” olyan babonákként veti alá a felvilágosult értelem kritikájának, amelyek a történelemben tevékenykedő emberek elméjén uralkodtak. A dogmák racionalista kritikája, a „szentírás” filológiai és történelmi kritikája — az áltudományosság és az éles gúnyolódás ellenére — nem önmagáért való búvészkedik itt. Kiindulópontja és végpontja a társadalmi valóság.

Hogyan kerítik hatalmukba az embereket a „badar eszmék”, milyen társadalmi helyzetek kedveznek győzelmüknek, milyen következményekkel jár az emberekre nézve saját „örültségük”? Ezeket a fő kérdéseket állítja a történész Voltaire elé a „teológiai vallások” problematikája. Ez a problematika mindig a történész szélesebb körű fejtegetéseivel és vizsgálódásaival kapcsolatban kerül előtérbe. A XVII. és a fél XVIII. század történelmében éppen a konkrét kutatások alapján — a „Liga” korszaka, XIV. Lajos, XII. Károly és I. Péter kora, továbbá Voltaire korának aktuális problémái: a cévennes-i háború vagy a Jean Calas körüli provokációk története — születnek meg azok a gondolatok, amelyek metafizikai síkra áttüntetve a világ értelméről, az emberi élet értelméről, a gondviselés bölcsességéről szóló kérdések zürzavarában jut kifejezésre. Éppen ez az az „esprit philosophique”, amely — az író nézete szerint — oly gyakran hiányzik „a történelmi kompilátorokból”. A tényleíró réteg csupán talaja és kiindulópontja az általánosabb megállapításoknak, az emberi történelem ismeretéből következő „tanulásoknak”.

„Jó dolog, ha az ember minden témához adattárral rendelkezik, hogy szükség esetén bepillanthasson — írja Voltaire *Észrevételek a történelemtől* című művében. — Úgy néztek most ezekre a vastag könyvekre, mint a szótárakra.”⁹ Az *esprit philosophique* itt úgy értendő, mint „a XVIII. század szelle-

⁸ R. Pomeau: *La Religion de Voltaire, thèse pour le doctorat des Lettres présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris*, Párizs 1956. 159 — 162. o.

⁹ Voltaire: *Remarques sur l'histoire*. Az alábbi kiadás alapján idézem: *Oeuvres historiques, texte établi, annoté et présenté par René Pomeau*. Párizs 1957. 43. o.

me”. Ennek egyik lényeges vonása, hogy tudni kell „mindent á-tól z-ig”; innen ered a szótárak, enciklopédiák, egyes tudományokat összefoglaló „teljes tanfolyamok” akkori „divata”; az efféle műveket bestsellerként kapkodták. A mindentudásra való általános törekvésben az alkalmazott ismeretekre, a kritikai tudásra helyezték a fő hangsúlyt. Ebben az áramlatban Voltaire történelmi műve — akárcsak korának emlékműve, *A tudományok, művészetek és iparok értelmező szótára* — értelmező történelemként mutatkozik be. Mindent tudni — ez korántsem mindannak kritikátlan felhalmozását jelenti, amit az illető tárgyról elmondottak. Ki kell válogatni a „jelentős tényeket”, az „emberi nem” számára jelentőséggel bíró eseményeket és jelenségeket. A tudományos szándék itt összeolvad a népszerűsítés és a propaganda szükségleteivel.

Ahhoz, hogy a történelemről szóló tengernyi irodalomból kiemeljük a szóban forgó jelentős tényeket, le kell számolni a „történelmiként” talált badarságokkal és koholmányokkal, de ki kell küszöbölni a fejtegetések köréből azt a tényanyagot is, amely hiteles ugyan, de nincs meg az a bizonyos egyetemes jelentősége: a beszámolókat olyan eseményekről, amelyekkel teljesen meddő dolog lenne emlékezetünket megterhelni. Ilyen ambíciók esetén a „mindent tudni” azt jelenti: mindent tudni, ami nélkülözhetetlen; áttérni a babonák és közhelyek mindenfajta szemetével telezsúfolt lomtárról az értelmező kompendiumra, az olyan tények kritikai kiválogatására, melyekből racionális értelmezéssel általánosabb következtetéseket vonhatunk le.

Az *esprit philosophique* tehát azonosul a történettudományi fejtegetéssel — „a történelem filozófiájával”, ahogyan maga Voltaire nevezi. Bossuet *Discours sur l'histoire universelle* című munkája kétségkívül az ilyen filozófiai és értelmező történelem nagy példaképe volt Voltaire számára: arra törekedett, hogy átfogja az egész világ eseményeit a legrégebb időktől a legújabbakig, a jelentősnek tartott események köré tömörítette a történelmet, előadásmódja szónoki és szerkezeti szempontból mesteri, tömören és logikusan interpretálja az emberi történelmet, rámutatva rugóira és „értelmére”. Bizonyára Bossuet történetírásának ezekre az étekeire gondolt Voltaire, amikor azt írta a *Discours*-ról, hogy az *Oraisons funébres* mellett halhatatlan dicsőséget szerzett írójának.¹⁰

Voltaire tehát hódolattal adózott Bossuet egyetemes történetfilozófiájának, de tudatában volt, hogy saját történelemfelfogása vitába száll a művel, amely ihlető példaképe volt. Mint Jacqueline Marchand az *Essai sur les moeurs* . . . egyik legújabb kiadásának előszavában megjegyzi, Voltaire lényegében már a mű előszavának első négy sörében „elintézte” a dicsőséges Bossuet-t, azt írva a meaux-i püspökről, hogy „az egyetemes történet egy részéről szólva megragadta annak valóságos szellemét”, és hozzáfűzte, hogy ez tulajdonképpen csak a római korra vonatkozik, de mihelyt a szerző a keresztény korról kezd elmélkedni, már csak a közismert előítéleteket ismétli.¹¹

Ez a Bossuet-nak szóló harapós dicséret voltaire-ien tömör, „távíratí” stílusban foglalja össze a polémáit azzal a történelemfelfogással és történetírással, amely évszázadokon át az egyházi intézmény tekintélyét támasztotta alá. Voltaire romboló tevékenysége ezen a téren nem csupán abban nyilvánul meg, hogy szembeállítja a „gondviselés kezének” különböző verzióit a történelmi munkákban — köztük Bossuet-éban —, hanem elsősorban abban, hogy

¹⁰ Voltaire: *Le siècle de Louis XIX*. Id. kiad. 114. o.

¹¹ Voltaire: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, introduction et notes par Jacqueline Marchand*. Párizs 1962. 9. o.

megkérdőjelezi és elveti az emberi történelemnek azt a képét, mely a bibliaolvasás befolyására alakult ki, és a bibliát a „kinyilatkoztatás” által híven közvetített emberi őstörténetnek tekinti.

A voltaire-i kritika *pars destruense* elsősorban „isten kiválasztott népnek történetére” irányul. A „szent” történet egész anekdotikus anyagát tanúságul hívja: gyilkosságok és bujálkodások leírásai, az isten kedvelte ősatyák „sajátos erkölcei” bizonyítékok az ihletett krónikások „tudatlanságára”, akik képtelenek racionálisan megmagyarázni a természet különféle „csodálatos” és egyáltalán nem csodálatos jelenségeit. Voltaire összehordja itt mindazt, amit saját bibliaolvasásából leszűrt és amit különféle egyházi és világi, vallásos és istentelen írók érveléseiből gondosan összegyűjtött.

A gáncsoskodó ennek a kritikának a módszerében bizonyos tisztességtelen intellektuális fogásokat fedezhet fel. Voltaire interpretációja ugyanis önkényesen modellálja a „szent” történetet, érvelése szükségleteihez mérten. Elvben, mintegy programszerűen, ostobaságok és ellentmondások halmazának tekinti az egészet, amelynek értelmes ember nem adhat hitelt, olykor azonban befeketítő céljainak megfelelően értelmezi; kölcsönveszi Holbach kommentárját a híres bibliai jelenethez, amikor Jézus kiűzi az ördögöt a disznó-csordából, azután a vízbe veszejt a disznókat, és elítéli ezt a „lopást” (hiszen a konda valakinek a tulajdonát képezte) — ez csupán egy, és nem is legkiáltóbb példája a voltaire-i demagógiának.¹²

Azon az úton haladva, melyet már Voltaire kortársa, Nonotte atya megnyitott, impozánsan hosszú listát állíthatnánk össze a pontatlanságokból, hamis értelmezésekből, sikerületlen történelmi és filológiai okfejtésekből. Nonotte, a hasonlíthatatlanul „megbízhatóbb” gondolkodó bizonyára azt hitte, hogy izzé-porrá zúzza Voltaire-t, amikor kimutatja tudományos műhelymunkájának számtalan baklövését.

Voltaire-nak azonban nem értett sem ez, sem a többi kritika, bármilyen sok pontatlanságot és részletfélreértést olvastak is a fejére. Ereje ugyanis újszerű történettudományi felfogásában rejlik. A vallás ideológusainak hagyományos felfogásában a „választott nép” története az egyház — a zsinagógia folytatója — „küldetésének” előfutára. Ennek a folytatásnak bizonyítékát fedezi fel Voltaire a bosszúálló és irracionális isten képzetében, aki már ifjúkori Oidipusza írásakor borzadállyal töltötte el. Az „emberhúsrá” éhező isten motívuma szinte mániákusan tér vissza újra meg újra Voltaire egyházellenes műveiben.

Ennek az istennek tevékenysége tükröződik az emberi történelemben, bár képe és állítólagos kedvtelése a vérvívó barbárok beteges képzeletének termékei. Ez az isten gyilkol, tehát az ő parancsára és az ő nevében gyilkolnak. Voltaire-t megdöbbenéssel és borzalommal tölti el ez a tény. Idézett gúnyos megjegyzése a „zsidó dalocskákról”, amelyek tömegpusztításra buzdítják a keresztényeket, egyenlőségjelet tesz az ószövetség istene és a vallási ideológiák korabeli istene közé.

Voltaire támadásainak fő központja természetesen a római katolicizmus, és életművének nagyrésze az *infâme* ellen irányul. Voltaire azonban mégsem annyira „antikatólikus”, mint „vallásellenes”, méghozzá totálisan vallásellenes. Vajon nem tölti el ugyanilyen borzalommal a bosszú istenének

¹² Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. Id. kiad. 583. o. (*Miracles* címszó.)

jelentése a protestánsok történetében? A *cévennes-i háború történeté*-ben,¹³ amely a camisard-ok felkeléséről szól, Voltaire azt akarja bebizonyítani, hogy ezek az isteni igazságosság nevében áldozatokból maguk is kegyeen gyilkosokká válnak. A katolikus irodalom nem sietett bemutatni azt a Voltaire-t, aki a legyilkolt katolikus papokat és a felperzselt katolikus templomokat siratja. Pedig Voltaire, ha szabad így mondanunk, éppen a vallási viszály nyomán fellángolt polgárháborúnak ebben a szemléletében a leghívebb önmagához.

A fanatikus katolikusok kegyetlenkedéseire a protestánsok kegyetlenkedése válaszol. A pokoli láncreakció elindult, és nem jut többé szóhoz a józan ész, tolerancia, a „humanitás”. A történelemnek el kell ismernie aényt, hogy a camisard-ok kegyetlenkedését a katolikusok kegyetlenkedése provokálta ki. A filozófus azonban nem tekintheti igazoltnak a camisard-ok bosszúját. Igaz, hogy a katolicizmus saját vetését aratja, mikor eszeveszett őrjöngést szít, amely a protestánsok bosszújában visszaüt rá, az elállatiasodást azonban semmi sem igazolhatja. Mindkét felet egyaránt a fanatizmus őrjöngése ragadta el, mindkét fél egyaránt bűnös a gyilkosságban és népirtásban.

Széleskörűen értelmezett vallásellenesség jellemzi Voltaire álláspontját az *Értekezés a toleranciáról* című munkában is. Az *Értekezés* kiindulópontja és egyben központi problémája az a helyzet, amelyben a közösség úgy ítél, hogy egy bűntett elkövetésének tisztázatlan körülményei között minden bizonnyal az a bűnös, aki az illető közösségtől eltérő vallási nézeteket képvisel. Maga az a tény ugyanis, hogy az egyetlen, igazi, kinyilatkoztatott — a meghatározásokat a végletekig sorolhatnánk — vallástól eltérő vallás híve, kellően bizonyítja mérhetetlen erkölcsi romlottságát és alávaló züllöttségét. „Ebben a különös ügyben — írja Voltaire — vallásról, öngyilkosságról, a családban elkövetett gyilkosságról volt szó. Azt kellett kivizsgálni, megfojtotta-e az apa és az anya a fiát, hogy istennek tessenek . . .” Az egész város meg volt győződve róla, hogy a protestáns vallás azt parancsolja: „az apának és az anyának meg kell gyilkolnia fiát, ha az át akar térni”.¹⁴

Gyilkos, mivel protestáns — ennek az érvelésnek „logikájában” Voltaire szerint tömören megtalálhatjuk a felekezeti indoktrináció egész történelmi eredményét. Ezért hivatkozik Voltaire — Jean Calas védelmében — történelmi és történettudományi ismereteire, a kinyilatkoztatott vallás racionalista kritikájára, a felekezeti etika kritikájára. Megállapítja: a Languedocban általános hiedelem volt, hogy „a protestánsok szektás hitének egyik parancsa lehetővé teszi a vallásváltoztatási szándékkal gyanúsított gyermekek megölését”; idézi a legifjabb Calas kijelentését: „Nem tudom, miféle fanatikus ötlötte ki, hogy a bátyám vértanú volt, hogy a család gyilkolta meg, nehogy kitérhessen . . . a harmadik azt mondja, hogy a protestáns vallás szerint az apáknak vagy anyáknak le kell mészárolniuk vagy meg kell fojtaniuk gyermekeiket, ha azok katolikus hitre akarnak térni, a negyedik, hogy a protestánsok legutolsó gyűlésükön kijelölték a szekció hóhérait” — majd a toulouse-i bírákhoz fordul: „Ne higyjék el könnyelműen a toulouse-i bírák, hogy minden protestáns atya rögtön meggyilkolja gyermekét, ha felmerül a gyanú, hogy az a katolikus vallás felé hajlik, mivel nem fér össze az emberi természettel,

¹³ Voltaire: *Du Protestantisme et de la guerre des Cévennes, Oeuvres historiques*. Id. ki ad. 1180. o.

¹⁴ Voltaire: *Értekezés a toleranciáról*. Id. kiad. 13. o.

hogy apák és anyák legyilkolják gyermekeiket, hogy istennek tessenek.”¹⁵

Ez a mondat nem csupán Voltaire szónoki művészetének hatásos fordulata. Összefoglalja Voltaire egész történettudományi koncepcióját és e történettudományból következő morális reflexiót. A dogmatikus és kinyilatkoztatott vallások, melyeket az egyházak ideológusai és vezetői elhítenek az emberekkel, gonoszságot szülnek, mivel az ember rendszeres megrontói. Megölik benne — vagy legalábbis „elnémítják” — azt az erkölcsi érzéket, amely Voltaire szerint az ember „természetes” vonása; a jó és rossz természetes megkülönböztetését, amelyet az ember a vallási inspirációtól szabad értelmet követve kifejleszthet és elmélyíthet magában.

Az ember, a jó apa, a becsületes kereskedő egyéni értékei mit sem számítanak a római katolikus vallástól való elpártolás „bűne” mellett. Az öregek tisztelete természetes emberi érzés, de a katolikus fanatizmus ezt a „szent” érzést is kiirtja. Az öreget teljes kíméletlenséggel kezelik, mint „megátalkodott eretneket”.

Ahhoz, hogy a csőcselék általános helyeslése mellett meggyilkolhassanak egy ártatlan és tiszteletreméltó embert, meg kell semmisíteni az emberek erkölcsi érzékét, természetes rokonszenveit, természetes tiszteletét egy példás család, egy szerény és becsületes élet iránt. Ahhoz, hogy a toulouse-ihoz hasonló szörnyű eredmény létrejöjjön, a társadalom megrontásának hosszú évei, talán évszázadok kelljenek.

Itt kerül sorra a történelmi kitérő, amely — az alkalomhoz illően és a katolikus fanatizmus által diktált igazságtalan ítélet kommentárjaként — felidézi az ószövetségben olvasható kegyetlenkedéseket és az inkvizíció gaztetteit. Ide illeszti be Voltaire a jezsuita erkölcs pamfletjét is, amely mintha egyenesen Pascal *Vidéki nők* című művéből került volna át ide.

Az *Értekezés a toleranciáról* bizonyos fokig feltárja Voltaire „titkát”: miért játszott olyan kimagasló szerepet a művelődés történetében, holott ezt a filozófus Voltaire elméleti eredményei látszólag nem indokolják. Voltaire filozófiai életművét akár úgy is összefoglalhatnánk, mint saját tehetetlenségének, gondolatai szerető voltának demonstrációját, a „repedéseket” abban, ami elgondolása szerint a metafizika és a teológia alapigazságainak gyűjteménye lett volna. Hiszen amikor Voltaire végül is megállapította, hogy Isten jósága nem igazolható a világ rendjével, az úr, melybe a társadalmi rendetlenséggel a természet világának rendjét szembeállító Voltaire a lisszaboni földrengés értelmetlen pusztításának láttán került, nem más, mint Voltaire filozófiájának csődje. „Teoretikusan” értelmezve azt hinnénk, ez a csőd egyben teljes csődje annak, hogy az emberek gyakorlati erkölcsét természetes vagy racionális teológiával és metafizikával igazolja.

De mint az *Értekezésből* látjuk, az elméleti kételyek és csalódások Voltaire-nál nem vonnak maguk után ingadozást vagy kétértelműséget az emberek gyakorlati magatartásának inspirálásában, a társadalmi erkölcs gyakorlati elvei terén. Talán azért van így, mivel Voltaire gyakorlati morális állásfoglalását nem metafizikai-teológiai megoldások határozzák meg, hanem a fennálló viszonyok és a hivatalos morál voltaire-i kritikájának *pars destruenséből* levont racionális következtetések. Függetlenül attól, létezik-e a „világ rendje” és felfedezi-e vagy sem a metafizika a világrend irányításának „szellemességét”, teljes bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy az az istenkép és isten

¹⁵ Uo.

erkölcsi parancsolatainak az az interpretációja, amelyet a kinyilatkoztatott vallás terjeszt, „badarság”. Azt is megállapíthatjuk, hogy a felekezeti etika a kinyilatkoztatott teológiára támaszkodva hirdeti és terjeszti téziseit. A történelem és, sajnos, a jelenkor — mint az *Értekezés a toleranciáról* bizonyítja — e tézisek terjesztésének társadalmi következményeit bizonyítja. Ellenpéldákat is kínál azonban: hogyan fejlesztették civilizációjukat és kultúrájukat, hogyan éltek békében és jólétben a társadalmak és egyének, szabadon ettől a mérgező inspirációtól. A történettudományi kérdés: jobbá lesz-e az ember, erkölcsi haladás megy-e végbe a történelemben, végső soron megoldatlan marad, ha „a felvilágosodás századának” kellős közepén a fanatizmus és a türelmetlenség „veszetsége” lehet úrrá az embereken. De a történelmi tapasztalatok alapján azt is tudjuk, hogyan lehet „szelidíteni az erkölcsöket” és megerősíteni a társadalmi békét.

Jan Guranowski

A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról

A formális logika és a marxista filozófia összhangját a témával foglalkozók többsége a dialektika általános érvényét szem előtt tartva kísérel meg bizonyítani, ami természetesen együttjár a formális logika abszolút érvényének tagadásával. Mások viszont, bár a dialektika egyetemes jellegét szintén meg akarják őrizni, a formális logikát abszolút érvényűnek tekintik. E nézetet tükrözi Katona Péter tanulmánya is, amely a gondolkodás, a természet és a társadalom törvényei közötti különbségeket vizsgálja.¹ A következőkben — Katona írásával kapcsolatban — arra szeretnék rámutatni, hogy e felfogás végső soron a marxista filozófia alapvető tételeivel szemben előnyben részesíti a formális logikai szempontokat.

Katona tanulmányának alapgondolata, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása, valamint a dialektikus logika tárgyának értelmezése elsősorban a gondolkodás törvényeiről kialakított koncepcióktól függ. E szerint a dialektikus materializmus kérdéseire tulajdonképpen egyetlenegy tudománynak — a formális logikának — egyetlen részterülete — a gondolkodástörvényekről szóló tanítása, mégpedig ennek is a nem-képmás koncepciója — ad választ.

E felfogásnak a marxista filozófiának már a kialakulása is ellentmond. A marxista filozófia kialakulására — mint Engels megjegyezte — három nagy természettudományos eredmény — a sejtnek, az energia megmaradásának és átalakulásának, valamint az élő világban végbemenő evolúciónak a felfedezése — gyakorolt döntő hatást; Marx és Engels elsősorban a dialektikus materializmus alapvető tételeiből vontak le fontos tanulságokat a gondolkodás formái és törvényei természetéről, az a hatás viszont, amelyet a gondolkodástörvények értelmezése gyakorolt a marxista filozófia alapvető tételeire, már nem volt ugyanilyen jelentős.

Mire alapozza Katona azt, hogy a marxista filozófia alapvető tételei a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójától függenek.² Erre tanulmányának abban a részében találunk választ, amelyben a formális logikai gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójából megkísérelti levezetni, hogy a dialektikus logika a formális logika értelmében — azaz tulajdonképpen — nem logika.

A nem-képmás koncepció szerint a gondolkodás formái és törvényei, bár a gondolkodáson kívüli anyagi valóságból származnak, mégsem ennek az összefüggéseit tükrözik. E felfogás egyrészt egyoldalúan eltúlozza a formális

¹ Katona Péter: *A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában.* Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz.

logikának azt a sajátosságát, hogy a gondolkodás tartalmától messzemenően absztrahál, másrészt a képmás fogalmát — mereven szembeállítva a nem-képmásával — nem a dialektikus materializmus, hanem akaratlanul is a naív realizmus visszatükröződési elméletének megfelelően használja. A naív realizmus képviselői vallják ugyanis, mellőzve a gyakorlat szerepét a visszatükrözésben, hogy a visszatükrözött tárgyak tulajdonságai és az érzékelésben létrejövő jegyek teljesen hasonlóak.

A marxizmus klasszikusai a képmás és a nem-képmás jelleget nem szakítják el egymástól: a megismerés szerintük az objektív valóság szubjektív képe. Lenin — Engelsre hivatkozva — azért nem értett egyet a visszatükrözés képmás jellegét teljesen kizáró szimbólum és hieroglifa értelmezéssel: „Engels nem beszél sem szimbólumokról, sem hieroglifákról, hanem a dolgok másolatairól, lenyomatairól, képmásairól, tükörképeiről.”² A képmás és nem-képmás jelleg egységét szem előtt tartva hangsúlyozza Hegel egyik zseniális gondolatával kapcsolatban a nem-képmás jelleg, a szubjektív mozzanat jelenlétét is a visszatükrözésben, éppen a logikai törvények esetében: „Nagyon mély és okos! A logika törvényei az objektívnek a tükröződése az ember szubjektív tudatában.”³

Katona Péter a tanulmányában mereven szétválasztja a képmásszerű és nem-képmásszerű tükrözést. E szerint vannak a kizárólag képmás jellegű érzéki képek (észleletek, képzetek) és gondolati tartalmak, valamint a kizárólag nem-képmás jellegű gondolkodási formák és törvények. Mi most elsősorban az utóbbiak csak is nem-képmás jellegét kívánjuk vitatni, jóllehet az érzéki képek és a gondolkodás tartalma kizárólagos képmás voltát feltételező álláspontot sem fogadhatjuk el.

Elismerjük, hogy a szerző jogosan bírálja azon nézetek képviselőit, akik, mint pl. V. I. Cserkeszov vagy P. V. Kopnyin, a gondolkodástörvényeket a lét törvények csakis képmásszerű visszatükrözésének fogják fel. A gondolkodástörvények képmás koncepciójával azonban Katona csakis nem-képmás koncepciót állítja szembe. E szerint a gondolkodás törvényei úgy különböznek a természeti és a társadalmi törvényektől, ahogyan a társadalom törvényei különböznek a természeti törvényektől. Teljesen egyetértünk azzal, hogy a három terület (a természet, a társadalom és a gondolkodás) törvényei különböznek, viszont különbségeiket nem tartjuk azonosaknak. A különbségeik különbsége az anyag elsődlegességéből és a tudat másodlagosságából következik.

Az emberi tudat másodlagosságával kapcsolatban egyrészt azt kell hangsúlyozni, hogy a tudat *külső hatásokat fogad be*, másrészt azt, hogy ezeket a *saját természetének megfelelően dolgozza fel*. Katona Péter a logikatörténet tanulságait figyelmen kívül hagyva az utóbbi mozzanatot túlbecsüli.

A tudat túlhangsúlyozását a gyakorlat — az objektum-szubjektum viszony — objektum-vonatkozásának a gondolkodás formáira, törvényeire gyakorolt meghatározó szerepének alábecsülése, a gondolkodás történetének csupán adott szakaszában létező gondolkodási formáknak és törvényeknek a fejlődés elvét nem alkalmazó vizsgálata, a gondolati tartalom és forma dialektikájának következtelen érvényesítése, valamint a gondolkodástörvények ki-

² Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus. Összes Művei* 18. köt. Kossuth, 1964. 216. o.

³ Lenin: *Filozófiai füzetek. Művei* 38. Bp. 1961. 167. o.

alakulásának sajátosságait figyelmen kívül hagyó elemzés mind együttesen idézik elő. Így válnak a gondolkodástörvények is nem-képmás jellegű képződményekké, ezért állíthatja Katona, hogy a gondolkodás törvényei, pl. az azonosság törvénye, vagy a gondolkodás alaplételei, pl. az analízis és a szintézis, nem a valóság képmásai. A szerző szerint az azonosság törvénye nem a gondolkodáson kívüli valóság azonosságait, illetve az analízis és a szintézis nem a rész és egész összefüggéseit tükrözik. Mivel a gondolkodás törvényeit, formáit, műveleteit nem az ember anyagi átalakító tevékenysége közvetlen tükröződésének tekinti, kapcsolatukat a valósággal is szem elől téveszti, sőt a gondolkodás tartalmát tekintve nem jut túl a mechanikus visszatükröződési elméleten. Mindkét tévedést elkerülhette volna, ha több figyelmet fordít arra, hogy a *gondolkodás formái, törvényei az anyagi világ tárgyain végzett anyagi tevékenység alapján véssődtek be az ember tudatába, a tárgyi tevékenység és az elkészített termékek összefüggései reprodukciójaként*. Mint az közismert, a munka egymást meghatározott sorrendben követő fázisokból áll. Ezért már legősibb formájában is megkövetelte a megszervezéséhez szükséges, a munka-aktusok sorrendjét reprodukáló fogalmak és szavak kialakulását, a gondolatok összekapcsolása módozatainak létrejöttét, amely módozatok az embereknek a dolgokra és egymásra kifejtett hatásainak módozataiból alakultak ki. Pl. a gondolkodás alaplételei közül említett analízist és szintézist a gyakorlati analízis (állati tetem felbontása stb.) és szintézis (szerszámkészítés stb.) hozta létre. Mindez a gondolkodás törvényeinek kialakulására is jellemző. Az azonosság törvénye a dolgok anyagi tevékenységben közvetítődő viszonylagos állandóságát tükrözi. A következtetéseknek előzményekből és zárótételből álló szerkezete szintén az emberi munka — bár már igen elvont — összefüggéseinek kópiája, s ezért használható eredményesen pl. a célkitűző gondolkodásban oly módon, hogy az átalakítandó dolgokat tükröző gondolatainkból (premisszákból) levezetjük a létrehozandó tárgyra vonatkozó gondolatainkat (konklúzió).

Mivel a munkatevékenység maga is az objektív valóság sajátosságai által determinált, közvetítésével a gondolkodás formáiban és törvényeiben a tárgyi világ összefüggései is feltétlenül visszatükröződnek. Ezért is jegyezhetette meg Lenin: „Minden dolog következtetés”. . . NB”⁴ Ezen nem a következtetéseknek a természetben vagy a társadalomban való létezését értette, hanem azt, hogy a következtetések *formáiban* is az anyagi világ megfelelő összefüggései tükröződnek. Lenin nagyra becsülte Hegelnek azt a törekvését, hogy a munkafolyamatot és a logikai kategóriákat megfeleltesse egymásnak: „Amikor Hegel arra törekszik — sőt olykor: erőlködik és kínlódik —, hogy az ember célszerű tevékenységét a logika kategóriái alá sorolja, mondván, hogy ez a tevékenység 'következtetés' (Schluss), hogy a szubjektum (az ember) a 'következtetés' logikai alakzata valamelyik 'tagjának' szerepét játssza s. i. t. — EZ NEM-CSAK ERŐSZAKOLTSÁG, NEMCSAK JÁTÉK. EBEN IGEN MÉLY, TISZTÁN MATERIALISZTIKUS TARTALOM VAN.”⁵

E materialisztikus tartalom azt jelenti, hogy a gondolkodás műveletei, formái, törvényei a gyakorlat közvetítésével a különböző mozgásformák hasonló összefüggéseit tükrözik. Pl. a gondolati analízisben és szintézisben tükröződő gyakorlati analízis és szintézis fejletlenebb formáját már az ember-szabású majmok viselkedésében megtaláljuk (pl. a csimpánz a dió belsejét

⁴ U.o. 161. o.

⁵ U.o. 174. o.

szedi ki, a táplálék megszerzéséhez botokat illeszt össze stb.). A kémiai mozgásban az elemek vegyülése, a vegyületek felbomlása ugyan minőségileg eltér a biológiai mozgásban vagy az állati tevékenységében fellelhető analízistől és szintézistől, de alapvető mozzanataik hasonlóak.

A fentiek a gondolkodástörvényekre is vonatkoznak. Például az azonoság törvénye érvényességi körében a gondolatok azért azonosak önmagukkal, mert a dolgok viszonylagos állandóságát tükrözik vissza. Katona tagadja, hogy az azonoság törvénye a dolgoknak ezt a viszonylagos állandóságát tükrözi, szerinte a törvény kizárólag az egy adott gondolkodási folyamatban szereplő gondolatok azonosságáról szól. Azt viszont már nem vizsgálja, hogy a gondolatok azonosságának követelménye miért célravezető egy gondolatmenetben, ti. azt, hogy azért, mert az azonosság törvényeinek hatálya alá tartozó gondolatmenet olyan időtartamot tükröz, amely alatt a dolgok viszonylagos stabilitása, nyugalma nem borul fel, azaz azonosak maradnak önmagukkal.

Azzal tehát, hogy az azonosság törvénye érvényességének feltételül az adott gondolatmenetnyi időt ismeri el, a valóság viszonylagos nyugalmanak a szóban forgó törvényben való visszatükrözését a szerző tulajdonképpen nem cáfolja.

Katona tulajdonképpen a gondolkodás története mai szakaszán létező gondolkodási formáknak és törvényeknek azt a mozzanatát abszolutizálja, hogy nem érzékletesek, az objektív valóságtól viszonylag önállóbbak, és ez akaratlanul a gondolkodási formák és törvények fejlődését is kétségbe vonja. Ez viszont azt jelentené, hogy a ténylegesen még csak a hordatudat konkrét *érezkletes gondolkodásának* szintjén állott Pithecanthropus és a Sinanthropus tudatában is már ugyanazon gondolkodási formák és törvények voltak meg, mint amelyek a mai emberek gondolkodásában működnek — tudjuk azonban, hogy a tulajdonképpeni logikus gondolkodás kialakulása a Homo sapiens tudatában kezdődött, és fejlődése mindmáig tart — illetve azt, hogy a gondolkodás formái és törvényei mai állapotukból nem fejlődhetnek tovább. Ez az álláspont végsősoron a mai ember gyakorlati tevékenységének változatlan szinten való maradását is feltételezné.

Katona Péter akkor sem jár el eléggé körültekintően, amikor a gondolkodás tartalma és formája közötti kapcsolatot, azt, hogy a *képmás jellegű gondolati tartalomtól* elválaszthatatlan a *nem-képmás jellegű gondolati forma*, csupán egyféle logikai komplementaritás alapján ismeri el. Nem figyel fel arra, hogy a gondolati tartalom és forma ily módon legfeljebb csak kiegészítheti egymást, s hogy ez egymást átható egységükkel nem azonos.

Ennek megfelelően nála a gondolati tartalom kizárólag a külső hatásokat veszi fel (ezért csak képmás), a gondolati forma pedig a tudat önállóságának egyedüli képviselője (ezért csak nem-képmás). A képmás és nem-képmás jelleg azonban a megismerés minden mozzanatában egymást feltételezve érvényesülnek, s mihelyt szétválasztjuk őket, a lenini visszatükröződési elmélet egyik fontos dialektikus ellentmondása vész el.

A szerző a gondolati tartalom és forma pusztán logikainak tételezett komplementaritási elvét elfogadva nem fordított kellő figyelmet a tartalomnak a formára gyakorolt meghatározó szerepére sem. Konceptiója szerint ugyanis a gondolati tartalom képmás természetéből a gondolati forma *nem részesül*.

A szerző a gondolati tartalom és forma reális különbségéről téves képet nyújt, mivel a különbséget nem a kettő azonossága és különbsége egységén

belül vizsgálja. Ha a gondolkodás e két oldalának azonosságát is figyelembe vette volna, akkor a gondolati tartalom és forma képmás és nem-képmás jellegének egységét is el kellett volna ismernie, amely egység az ellentétes pólusai valamelyikének domináns volta szerint különböző. Az elmondottakat megerősíti, hogy a képmás jelleget — a nem-képmás jelleget is elfogadva — még a szimbolikus logika absztrakcióitól sem vitathatjuk el. A matematikai logika gyakorlati alkalmazásának sikerei a szimbolikus logika absztrakcióinak képmás oldalát igazolják.

Katona Péter azt állítja, hogy a gondolkodástörvények igazságáról, illetve hamisságáról — mivel nem a valóság képmásai — értelmetlenség beszélni. Ebben a megállapításában az ösztönös ismeretszerzésnek azt a sajátosságát túlozta el, hogy itt az ismeretek igazságának a kérdése sokkal kevésbé nyomatékosabban vetődik fel. E sajátosságból magából azonban nem következik, hogy a nem-céltudatosan kialakult gondolkodástörvények igazságának a kérdése értelmetlenség lenne. Véleményünk szerint *a logikai törvények megismerő értékének eldöntésére elkerülhetetlen a gondolkodáson kívüli valóság összefüggéseivel való hasonlóságuk elemzése*. A szerző szerint a gondolkodástörvények igazságának elismerése a gondolkodáson kívüli valóságban való létezésüket feltételeznél. Abban igaza van, hogy a gondolkodáson kívül nem léteznék gondolkodástörvények — de a gondolkodástörvények nem a gondolkodáson kívül létező gondolkodástörvényeket tükröznek, hanem a valóság egyéb törvényeit.

Katona Péter a koncepciójához vezető fenti abszolutizálásokat valójában a naív realizmusra jellemző azzal az egyoldalúsággal állítja szembe, amely szerint a tükörkép mechanikusan tükrözi a tárgyát. Mentiségére szolgáljon, hogy a logika történetében a naív realizmus nézetei hosszú időn keresztül uralkodtak. Már Arisztotelész munkáiban megtaláljuk jellemző módon, ő például a nem-ellentmondási elvet vonatkoztatta mind a gondolkodásra, mind pedig a létezésre. A gondolkodást illetően a következőket írta: „... lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban — s hogy a logikai ellenvetéseket kikerüljük, tételezzük fel, hogy a többi szükséges határozmányokat is megjelöljük itt, — hozzá is tartozhassék, meg ne is”.⁶ A létezésre pedig a következőképpen vonatkoztatta: „Van a létezőben egy elv, melyre nézve nem lehet tévedni, sőt mindig ennek az ellenkezőjét vagyunk kénytelenek tenni, azaz igazat mondani, s ez az: lehetetlen, hogy egyugyanaz a dolog egy időben létezzék is, meg ne is létezzék.”⁷

A szerző észrevette az arisztoteleszi nézetekhez hasonló, a jelenlegi filozófiai irodalomban is megtalálható álláspontokból következő metafizikus szemlélet lehetőségét, amely mind a természet, mind a társadalom magyarázatát befolyásolhatják. E veszélyt a gondolkodástörvények csakis nem-képmás koncepciójával próbálja elkerülni, a visszatükrözési elmélet ellentmondó oldalai — a képmás és a nem-képmás jelleg — egységének általános érvényesítése helyett.

Koncepciója azonban a fenti veszély elhárítására alkalmatlan, a gondolkodás formáira, törvényeire vonatkozó mechanikus csak képmás-felfogást — amelyet tulajdonképpen bírál — ugyanis minden további nélkül elfogadja a gondolkodás tartalmára vonatkozólag, s ezzel akaratlanul is a neopozitivisták álláspontját erősíti, akik — mint pl. P. Frank a *Philosophy of Science* c.

⁶ Aristoteles: *Metafizika*. Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 1959. 1005b. 69. o.

⁷ Uo. 1061b 240. o.

munkájában — a lenini visszatükröződési elméletet egyrészt a skolasztikusok, másrészt a mechanikus materialisták nézeteivel azonosítják. Szolgáljon azonban Katona Péter mentségére az is, hogy a mai marxista logikai irodalomban is találkozhatunk olyan felfogásokkal, amelyek a formális logika törvényeit az objektív valóság törvényszerűségei visszatükröződéseinek tekintik.⁸

Katona elkerülhette volna az egyoldalúságokat, ha a lenini visszatükröződési elmélet egyébként általa is felsorolt momentumait — azt, hogy a gondolkodás formái oldala is az anyagi valóságból ered; és ennek felel meg; hogy a gondolkodás kialakulásának leglényegesebb és legközelebbi alapja az anyagi tevékenység — szervesen beépíti a gondolkodástörvényekről kialakított koncepciójába.

Ha így járt volna el, akkor a dialektikus logika jó néhány képviselőjének munkásságát sem marasztalta volna el. Különösen megalapozatlan az a kritikája, mellyel Fogarasi Bélának a gondolkodás törvényeire vonatkozó gondolatait illeti. *Fogarasi érdeme éppen az, hogy a gondolkodás formális logikai alaptörvényeit is a lenini visszatükröződési elmélet alapján magyarázta, amellel távol állott tőle a naív realizmus koncepciójának elfogadása.* Az azonosság, a nemellentmondás, a kizárt harmadik elve szerinte sem a természetben, ill. a társadalomban működik, világosan látja, hogy „A gondolkodásnak mint különleges mozgásformának . . . megvannak a maga sajátos törvényei.”⁹ Ugyanakkor viszont a gondolkodás formái, törvényei sajátosságait nem abszolutilizálja, s ezért a gondolkodás tartalmát és formáját sem választja el egymástól.

Katona Péter hangsúlyozza, hogy ő nem a dialektikus logikát tagadja, hanem csak bizonyos koncepcióit. Az derült azonban ki, hogy tulajdonképpen azokkal az elvekkkel nem ért egyet, amelyek mindegyikükben közösek. S tulajdonképpen azért bírálja a dialektikus logika képviselőit, mert a gondolkodás formáit, törvényeit nem vallják csakis nem-képmás-jellegűeknek. Emiatt azonban nem őket kellene először elmarasztalni, hanem a klasszikusokat.

Viszont mivel a dialektikus logika tárgyára vonatkozó különböző nézetekben meglevő fundamentális elvet utasít el, ezzel tulajdonképpen akaratlanul is a dialektikus logikát tagadja. Továbbá, úgy véljük, hogy amint Fogarasi Bélát tévesen sorolta be az egyoldalú képmás-felfogás képviselői közé, ugyanúgy helytelen a tanulmányban felsorolt szovjet és magyar szerzőket kivétel nélkül az egyoldalú nem-képmás koncepció hívei közé sorolni. Sz. L. Rubinstein, V. Sz. Bacsomanov, E. K. Vojsvillo, Szigeti József idézett gondolatai ugyanis csupán azt tartalmazzák, hogy a gondolkodás törvényei a gondolkodás sajátos „objektív” törvényei, de nem azt, hogy e törvények semmiben sem hasonlítanak az objektív anyagi valóság bizonyos összefüggéseire.

Befejezésül megállapíthatjuk, hogy Katona Péter a gondolkodás törvényeinek a naív realista, csakis képmás-jellegét valló álláspontot jogosan bírálja. E kritika azonban az egyik véglettel — a gondolkodástörvények csakis képmás-jellegét egyoldalúan hangsúlyozó nézettel — egy másik szélsőséges álláspontot, a csakis nem-képmás koncepciót állította szembe. Kifogásaink — amelyek a visszatükrözés képmás és nem-képmás egysége koncepciójából erednek — mindkét nézetet kritikával illetik, de úgy, hogy pozitív vonásaikat ugyanakkor elismerik.

Szigetvári Sándor

⁸ Például Н. В. Медведев: *Теория отражения и её естественное научное обоснования.* Соцгиз. Москва 1963. 229. o.

⁹ Fogarasi Béla: *Logika.* Akadémiai Kiadó. 1958. 52. o.

A platóni *Prótagorasz* polisz-mítoszának egy újfajta értelmezéséről

A *Világosság* 1968 júliusi számának mellékleteként jelent meg Tőkei Ferenc sok tekintetben kiváló tanulmánya *A polis eredete* címmel. Úgy véljük, hogy a tanulmány Marxra támaszkodó (s tegyük hozzá, Marx közvetítésével Niebuhr¹ támaszkodó) alap gondolatával marxistáknak nehéz lenne nem egyetérteniök. Félreérthetetlen világossággal szeretném kijelenteni: maradéktalanul egyetérték a tanulmánynak az utolsó mondatában megfogalmazott moráljával is: „A görög történelem, vallástörténet, irodalom- vagy etikatörténet kutatói, amennyiben az antik földtulajdon-formáról mint alapstruktúráról megfélemedeznek, csak sötétben tapogatóznak az ókor kincseit.” (35. o.)

Hogy a földtulajdonforma szem előtt tartásával hogyan juthatunk valóban közelebb antik szövegek eredeti jelentéséhez, arra e mindenképpen jelentős tanulmány több fejtegetése, szövegelemzése meggyőző példát ad. Úgy vélem azonban, hogy a platóni *Prótagorasz* polisz-mítosza befejező részének értelmezésében a szerző bizonyos analógiákat túlfeszítve sokkal inkább eltávolodik a szöveg eredeti jelentésétől, mintsem hogy közelednék hozzá, s azt találja meg benne, amit ő vitt, helyezett bele. Ennek alátámasztására előbb idézném Tőkei méltatását a mítosz befejező részéről, magát a befejező részt és a Tőkei által adott értelmezését, végül pedig néhány megjegyzést fűznék ehhez az értelmezéshez.

Ime a bevezető méltatás és a befejező rész: „Am ideje folytatnunk Prótagorasz mítoszának idézését, amelynek valóban csattanós befejezése teljesen fellebbenti a fátylat Zeus és az isteni *polis* titkáról. 'Meggérdezte Hermész Zeust, hogy milyen módon ossza ki az igazságot és becsületérzést... az embereknek: — Úgy osszam-e, mint ahogyan a mesterségek... vannak elosztva...? Mert ezek így vannak: ha akad egy közöttük, aki ért a gyógyításhoz, ez az egy elegendő sok ember számára... , s így áll a dolog a többi mesterséggel is... Hát az igazságot és becsületérzést is így helyezzem közéjük... , vagy pedig minden egyes embernek juttassak belőlük...? — Minden egyesnek... — mondta Zeus, —, mert sohasem fognak városok... létesülni, ha ebben a kettőben is csak kevesen... részesülnek... , mint a többi mesterségben... S törvényt... is hirdess a nevemben, hogy aki nem képes a becsületérzésből és az igazságból kivenni a részét... , az irtassék ki, mint a betegség, a városból...”

A Tőkei által adott értelmezés pedig így hangzik: „Mindenki, akiben egy kis *dynamis* van a dolgok lényegét alkotó struktúra megértésére, azonnal úgy fogja fel Hermész kérdését: vajon elegendő lesz-e, ha *aidós*-nak és *diké*-nek

¹ Barthold Georg Niebuhr (1771–1831): *Römische Geschichte* (1811–1812).

egy-egy 'tulajdonosa' lesz, akár az egyes *techné*-knek — és akár a földnek az 'ázsiai' termelési módban. Egy a 'tulajdonos', mindenki más annak haszonélvezője: ez a magántulajdont voltaképpen nem ismerő 'ázsiai' tulajdonforma jól ismert fikciója. S Zeus — Hermés óvatos-ravaszdí kérdésére felelve — most megerősíti, hogy valóban az emberek kezére adja a *polis* titkát: mindenki részesedjék *aidós*-ban is, *diké*-ben is (*pantes metechontón*), azaz nyelvünkön szólva mindenki legyen egy földparcella magántulajdonosa és egyúttal az állami földek jogos haszonélvezője. A világtörténelmi fordulatot jelentő új termelési-tulajdoni struktúra ez, amelyet Marx telibetalálónak így jellemezett: 'a községi tagok mint magántulajdonosok elválása maguktól mint városi községtől és városi föld tulajdonosaitól'." (Uo.)

Nem tudom, hogyan értelmezsem a „nyelvünkön szólva” kifejezést. A magyar nyelvet kívánna talán szembeállítani a göröggel? Ezek szerint a helyes fordítás az lenne, hogy „magántulajdonban részesedni és közföld haszonélvezője lenni”? Vagy ha nem ezt jelenti, vajon mit jelenthet? Ezt a kérdést nem tudom eldönteni. Egy kérdésben azonban, úgy vélem, tudok valamit mondani: a platóni Prótágorasz idézett sorainak értelme szerintem nem az, amit Tőkei tulajdonít nekik. A mítoszban, bármennyiszer is forduljanak benne elő a „részesedés”, „részesedni” kifejezések, szó sincs tulajdonformákról. Képességekről, mesterségekről, ismeretekről van bennük szó. Ezekben részesednek. Bizonyos képességek, mesterségek, ismeretek lehetővé teszik az emberek számára az élethez szükséges fogyasztási javak megszerzését, előállítását. Az emberi együttéléshez, s így a városalkotáshoz, városban való együttéléshez ezeken kívül még új képességekre is van szükség: igazságosságra (*diké*) és tisztességérzetre, szeméremre (*aidós*). Ez utóbbiakban azért kell minden városi polgárnak részesednie, mert akiben nincs igazságosság és tisztességérzet vagy nem tud legalább a követelményeik szerint élni, az nem alkalmas emberi közösségekben való együttélésre, akadályozza az együttélést vagy fenyegeti a lehetőségét. Ezért kell a mítosz szerint az ilyen embert megölni mint a város betegségét. Amiben tehát itt részesednek, az nem tulajdon, még kevésbé földtulajdon, hanem képesség, mesterség, ismeret. (Ez teljesen megfelel annak a szókratészi-platóni tanításnak, amely erény és ismeret, tudás között igen szoros kapcsolatokat létesít, és annak a Prótágorasz és más szofisták által vallott nézetnek, hogy az erény — hiszen igazságérzet és tisztességérzet erények — tanítható, mint valami mesterség. Persze *diké* inkább jelenti a jogot, jogos büntetést, jogi értelemben vett igazságtevést, mint az igazságérzetet vagy az emberben lakozó igazságosságot. Ez utóbbinak jelölésére a platóni szövegekben egy másik kifejezést találunk, a *dikaioiszüné*-t.)

De nem ez az egyetlen gyenge pont Tőkei Ferenc értelmezésében. Az értelmezés úgy tünteti fel, mintha itt egy ember tulajdona és mindenki kettős tulajdona (*ázsiai* tulajdon és antik tulajdon) állna egymással szemben. A platóni szövegben azonban *kevesek* részesedése és mindenki részesedése áll egymással szemben, nem pedig egy emberé és mindenkié. Az ugyanolyan fajta mesterségben kevesen részesülnek, ezt a szöveg világosan kimondja, és ezt is várjuk, hiszen egy városállamban nem egy ember volt csak varga vagy fazekasmester, hanem néhány vargát, néhány fazekast, néhány kovácsot találhattunk. Az *egy* tulajdonosra való utalásnak („Egy a 'tulajdonos', mindenki más annak haszonélvezője: ez a magántulajdont voltaképpen nem ismerő 'ázsiai' tulajdonforma jól ismert fikciója”) a platóni szövegben tehát nincs elégséges alapja.

Továbbá, ha a szövegben *diké* a városi köztulajdont, *aidós* pedig a

magántulajdonban levő telket kellene hogy jelentse, akkor hogy értsük a befejező sorokat: „... aki nem képes a becsületérzésből (aidósz-ból) és az igazságból (diké-ből) ... kivenni részét ... , az irtassék ki, mint a betegség, a városból ...” Valóban azt kellene vélnünk eszerint, hogy volt olyan ember, aki nem volt *képes* földparcella magánbirtoklására, illetve a közös föld hasznának élvezetére? Vagy azt kell-e gondolnunk, hogy Zeus azt a törvényt adta, hogy akinek nincs magán földtulajdona, azt meg kell ölni (kteinein)?

Úgy gondolom az eddig elmondottak elégségesek annak belátására, hogy Tókei Ferenc azzal, hogy a tulajdonformára való utalást akar benne felfedezni, nem közelebb, hanem messzebb kerül az általa idézett szöveg valódi jelentésétől. A polisz titka valóban az antik kettős földtulajdon. De a platóni *Prótagorasz* polisz-mitosza nem erre utal.

Azzal természetesen egyet kell érteni, hogy az antik jogi és erkölcsi alapfogalmaknak szoros kapcsolatuk volt az antik földtulajdonnal. Az igazságtalanság alapformája a görögöknél a kellőnél nagyobb rész birtoklása a javakból, a pleonexia. De ez nem jelenti azt, hogy aidósz és diké, mint a most bírált szövegértelmezésben, a földtulajdon magán- és közös formáit jelölné. Tókei Ferenc e szövegértelmezésével szemben saját sorait idézném figyelmeztetésül: „Ez átfogó értelemben aidós és diké rendkívül konkrét, sok meghatározást totalitásba egyesítő kategória, földdarabkákra való korlátozásuk megengedhetetlen elvonatkoztatás lenne.” (Uo.)

Simon Endre

J. Ponomarjov: Pszichikum és intuíció

Az intuíciót a filozófiában rendszerint úgy határozzák meg, mint közvetlen gondolati megismerést. Mivel egyrészt a közvetlen érzéki megismeréssel, másfelől a közvetett gondolati megismeréssel áll szemben, az intuíciónak számtalan magyarázata született; hol tagadták létezését is, hol abszolutizálva idealista bizonyítékként használták fel. Ezeket a vitákat V. Aszmuusz foglalta össze marxista bírálattal.²

J. Ponomarjov most megjelent könyve arra hívja fel a figyelmet, hogy a gnoszológiai vizsgálat az intuíciónak — mint az ember megismerő tevékenysége minden más formájának is — csak egyik oldalát tárja fel: nem terjed ki a tevékenység konkrét mechanizmusának vizsgálatára. Az intuíció produktumait ismerjük. Létezését gyakran tapasztalhatjuk a tudomány fejlődésében, az új jelenségek, törvényszerűségek, ismeretek felfedezésében, az új találmányok létrehozásában. Az új ismeretek szerzésének konkrét törvényei — s ezek közé tartoznak az intuíció törvényei is — azonban még alig ismertek. Ezek feltárása a pszichológia feladatai közé tartozik. Ponomarjov nem vállalkozik az intuíció mechanizmusának pontos, részletes magyarázatára, de amit könyve nyújt, az igen nagy jelentőségű a megismerés egyéb formái pszichológiai vizsgálatának alapjaként is.

Kiinduló hipotézise a következő: a világ kölcsönhatásban levő rendszerek rendszere. Az egymáshoz legközelebb eső rendszerek között „összekötő hidaknak” kell lenniük, amelyek egyik része az egyik, másik része a másik rendszerhez tartozik. Ilyen híd pl. a feltételes reflex, amely a pszichikait a fiziológiával köti össze, s ilyen hídnek tekinthető a pszichikai és a társadalmi között az intuíció.

Mivel tehát két, egymással kölcsönhatásban levő rendszer közötti kapcsolatról van szó, a szerző az intuíció konkrét mecha-

nizmusának feltárásához a megfelelő aspektusból mindkét rendszer vizsgálatát szükségesnek látja.

Az első probléma, amelyet felvet, az ún. pszichofizikai probléma, az anyagi és szellemi, a test és lélek viszonyának kérdése. Ponomarjov röviden elemez néhány ezzel kapcsolatos polgári nézetet (Descartes-tól a pozitivistákig), és Rubinsteint idézve bírálja őket. A polgári pszichológiában a pszichofizikai problémát háromféle elmélettel próbálták megoldani: a pszichofizikai paralelizmus, a kölcsönhatás és a pszichofizikai paralelizmus, a kölcsönhatás és a pszichofizikai azonosság elméletével. Az első kettő az anyagtól, a testtől teljesen független, vele párhuzamosan vagy kölcsönhatásban működő lelket feltételez, a harmadik mechanisztikusan azonosítja az anyagot és az eszmét. A dialektikus materializmus kialakulása megteremtette a pszichikum helyes értelmezésének alapját. A marxizmus-leninizmus klasszikusai természetesen nem dolgozhatták ki a pszichológia teljes elméletét, hangsúlyozták azonban a pszichikum két alapvető sajátosságát:

1. hogy a pszichikum az anyag visszatükrözése, az objektív világ szubjektív képe;
2. hogy az emberi pszichikum a magas szervezettségű anyag sajátos tulajdonsága, az agy funkciója. Ponomarjov kimutatja, hogy a marxista igényvel íródott pszichológiai munkák többsége máig sem tudott szabadulni a pszichofizikai problémától. Egyik részük az első sajátosságot véve alapul, abszolutizálja a pszichikum eszmei oldalát, s ezzel, mihelyt a pszichikumnak a testhez való viszonyát kell megmagyaráznia, egyszeriben megoldhatatlan problémával találja magát szembe. Ha a pszichikum eszmei, akkor a gondolkodás semmiféleképpen nem irányíthatja a cselekvést, a test fizikai mozgását. Az ötvenes években a szovjet pszichológiában az az irányzat volt uralkodó, amely a pszichikait az

¹ Kossuth, 1968. 200. o.

² Проблема интуиции в философии и математике. Сзоцекгиз, Москва 1963.

idegire redukálta — de ha a pszichikum az idegivel azonos, akkor nem lehet az objektív világ tükröződése: az idegi impulzusok nem képmásai, csak kódjai a környezetnek. A két irányzat kölcsönösen kizárja egymást. „Most már érthetővé válik a pszichológiai elmélet igazi tragédiája — mondja Ponomarjov. — Az utóbbi években ez a tragédia elérte csúcspontját.” (65. o.) Oka magában a helytelen kérdésfelvetésben rejlik. A pszichofizikai probléma értelmetlen és erőszakolt, hiszen eleve feltételezi a pszichikum eszmei voltát. Az eszmeinek, az ideálisnak csak egyetlen értelmezésben van helye: ha „az eszmeit mint *nem anyagit* értelmezzük, mint képmást, mint az anyag tükröződését az ember tudatában, képzeletében, vagyis mint olyat, ami nem objektív valóság és nem létezik a tudaton kívül”. (30. o.) Helytelen lenne azonban a pszichikait az eszmeire redukálni, mint ahogyan az idegivel sem lehet azonosítani. Az emberi agyban a környezettel való kölcsönhatás bizonyos változásokat eredményez, az agy tehát megőrzi a környező világ bizonyos lenyomatait, másolatait, s ilyen értelemben mint modell szerepel, ez a dolog anyagi oldala. Eltérően azonban minden más modelltől, az ember nem közböbs a lenyomatban rejlő képmás iránt, hanem absztrahálja ezt, s így jön létre az eszmei. Ennek a folyamatnak, a gondolkodásnak a törvényei egyetlen más folyamat törvényeivel sem helyettesíthetők, nem vezethetők vissza rájuk. A pszichikum minőségileg sajátos kölcsönhatás, melynek sajátos objektív törvényszerűségeit még kell ismernünk.

A pszichikum tanulmányozásának fő — sokáig egyetlen — formája az önmegfigyelés volt. Az önmegfigyelés számára azonban a tárgyagnak és a jelenségeknek csak a tudatban tükröződő képmásai hozzáférhetők, nem pedig az őket hordozó modell anyagi struktúrája. E módszer abszolútizálása is oka volt annak, hogy a pszichikait sokáig az eszmeivel, a pszichológiai kutatást az ismeretelmélettel csatolták fel. A pszichikai valódi lényegét csak a konkrét tudományos kutatás tárhatja fel. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a pszichikum nem visszatükrözés. A visszatükrözést azonban általános formájában kell értelmezni: mint egy dolog válaszákat egy másik dolog hatására. Ha pedig így értelmezzük, akkor az ismeretelméleti elemzés mellett, amelynek az a feladata, hogy összevesse a hatás nyomát a visszatükrözött tárggyal vagy jelenséggel a hasonlóság megállapítása céljából, helye van a konkrét tudományos vizsgálatnak is, amelyben a visszatükrözés anyagi jelenségeként szerepel.

Ugyancsak helytelen lenne azonban ezt a vizsgálatot az agy működésének fiziológiai kutatására redukálni, amire különösen századunk első felében történtek kísérletek. Ponomarjov leszögezi, hogy a pszichikum természetének elemzését többféle aspektustól lehet és kell is megközelíteni. Ma az ismeretelméleti és agyfiziológiai kutatások már olyan stádiumba jutottak, hogy a harmadik aspektus került előtérbe, a tulajdonképpeni pszichológiai vizsgálat, a funkcionális agyi szervek struktúrájának elemzése.

A pszichikum, mint láttuk, a kölcsönhatás minőségileg sajátos formája. Vizsgálatához szükséges tehát először is végigkövetni a kölcsönhatásnak az adott elemzés szempontjából lényeges általános törvényszerűségeit. Ezt a szerző egy rövid elméleti fejezetben végzi el. Szól itt a kölcsönhatásban levő rendszerek összetevőiről, statikus és dinamikus struktúráikról, folyamatairól, a folyamat és a termék viszonyáról. Megállapítja, hogy a kölcsönhatásban levő rendszer minőségi meghatározója a rendszer szerkezetének szerveződése.

A pszichikai kölcsönhatás elemzése kiinduló tényezőjének Ponomarjov az élő rendszernek a környezetéhez való sajátos orientációját tekinti, vagyis a távolodást a számára károsító és a közeledést a kellemeshez. Ezen a ponton a pszichikai összefonódik a fiziológiaival, pontosabban itt nő ki a pszichikai a fiziológiaiból. Ma még nem tisztázott, s a tanulmány sem tartja céljának annak kifejtését, hogy az élet fejlődésének melyik stádiumában jelenik meg az élő szervezet és környezete kölcsönhatásában a jelzészertűség elve. „Vitathatatlan, — írja Ponomarjov —, hogy az *információ felhasználása az összefüggésnek az a minőségileg új típusa, amely az élő természetben keletkezik és nincs meg az élettelenben. Azt kell gondolnunk, hogy éppen ez az összefüggéstípus a pszichikai kölcsönhatás lényegét jellemző elv.*” (137. o.) E kölcsönhatás komponensei a szubjektum és az objektum, amelyeknek csak ebben az összefüggésben van értelmük; „*a pszichikai a szubjektum specifikus kölcsönhatása az objektummal.*” (136. o.)

Ha ebben a kölcsönhatásban különválasztjuk a szubjektum funkcióját a pszichikai cselekvést kapjuk, amely mindig valamely konkrét feladat megoldására irányul. A pszichikai cselekvések összessége a pszichikai tevékenység. Ennek elemi formája az állapotok ösztönös alkalmazkodása a környezetükhöz. Az emberre jellemző magasabb rendű forma az emberi beszédre épülő társadalmi érintkezés, a társadalmi kölcsönhatás kialakulásával jelenik meg, és ennek hatására fejlődik.

A pszichikum új értelmezésének megvilágításában megváltozik a pszichológiai fogalmak értelmezése és egymáshoz való viszonya is. Ponomarjov csak a gondolkodás és megismerés viszonyát elemzi részletesebben, hogy a kettőt különválassza egymástól. Az új megfogalmazásban a gondolkodás — pszichológiai szempontból — a megismerés konkrét tudományos pszichológiai mechanizmusa. A pszichikumot alkotó elemek — az ismeretek — ebben a megközelítésben a tárgyak, jelenségek s tulajdonságaik dinamikus pszichikai modelljei. Gondolkodás és ismeret mint termék és folyamat viszonyul egymáshoz. A pszichikai modellek magasabb rendű formáját a verbalizált modellek alkotják, ezeknek kialakulása már a társadalmi kölcsönhatás szervező hatásának irányításával történik.

Itt tér vissza a szerző a pszichológiai elmélet területéről eredeti témájára. Az intuíción a megismerés szemszögéből nézve valóban közvetlen ismeretként jelenik meg. A gnoszeológiai kutatás azonban nem

terjed ki az intuíción mechanizmusának vizsgálatára, ezt csak a pszichológiai kutatás tárhatja fel. Ponomarjov az alkotó tevékenység, az alkotó feladat probléma-helyzetét modellező érdekes kísérletsorozaton mutatja be, hogyan kell ezt az elemzést megközelíteni. Kísérletei bizonyítják, hogy a pszichikai cselekvés során a tudatos ismeretek mellett pszichikai melléktermék, nem tudatosult tükrözés is keletkezik. Az intuíción akkor jön létre, mikor lehetőség nyílik e melléktermék tudatosítására. Ahhoz, hogy tudatosan hozzassuk létre az ehhez legkedvezőbb feltételeket, s ezzel is megkönnyítsük a tudományos feladatok megoldását, a találmányok, felfedezések születését, szükséges a gondolkodásnak és ezen belül az intuíción mechanizmusának konkrét tudományos pszichológiai elemzése. Ezt bizonyítja kitűzött céljának megfelelően Ponomarjov tanulmánya nagy meggyőző erővel.

Újhelyi Gabriella

Willard van Orman Quine: A logika módszerei¹

Az utóbbi években egyre fokozottabb érdeklődés tapasztalható a matematikai logika iránt a legkülönbözőbb tudományterületek szakemberei részéről. Ezen érdeklődés kielégítését szolgálja a neves amerikai logikus tankönyvének most megjelent magyar fordítása is.

A könyvet — amint az előszóból kitűnik — a szerző elsősorban egy egyetemi logika-kurzus tankönyvéül szánta. Nem feltételez azonban semmiféle speciális matematikai előismeretet, így kiválóan alkalmas arra, hogy az olvasók széles rétegével is megismertesse a matematikai logika elemeit. Ezért mindazoknak melegen ajánljuk a könyv tanulmányozását, akik szeretnének megismerkedni a matematikai logika fogalmaival, módszereivel, eredményeivel, de mindeddig visszariadtak ettől, félve, hogy ezt csak bonyolult matematikai apparátus elsajátítása árán érthetik el.

A könyv négy részre tagolódik. Az első rész a matematikai logika legelemibb fejezetét tárgyalja: a kijelentéskalkulust. Először a legegyszerűbb logikai műveletek, a negáció, konjunkció és diszjunkció fogalmát vezeti be a szerző. Ezek definíciója és tulajdonságaik elemzése során gondot fordít arra, hogy kellő számú példával megvilágítsa a logikai műveletek sokfajta nyelvi kifejezését. Így külön gondot fordít

például arra, hogy a diszjunkciót kifejező „vagy” kötőszó megengedő értelmű használatát megvilágítsa és rámutasson egyéb jelentéseire is. Gondos előkészítés után vezeti be a kijelentéskalkulus legproblematikusabb műveletét, a (materiális) implikációt. Érdekesen, szellemesen motiválja ennek a műveletnek hétköznapi használatát:

„Egy 'ha p , akkor q ' alakú állításon közönségesen nem annyira egy implikáció állítását, mint inkább az utótag feltételes állítását szokták érteni. Ha egy ilyen állítást tettünk és utána kitűnik, hogy az előtag igaz, akkor állást foglalunk az utótag mellett, és készek vagyunk tévedésnek elismerni, ha hamisnak bizonyulna. Ha ellenben az előtagról kiderül, hogy hamis volt, akkor feltételes állításunkat úgy tekintjük, mintha sohasem mondtuk volna.” (38. o.)

A műveletek és a rájuk vonatkozó azonosságok ismertetése után a szerző részletesen kitér arra a problémára is, hogy a mindennapi nyelv mondatait hogyan lehet lefordítani a kijelentéskalkulus nyelvére. Quine-nak az a törekvése, hogy megtanítsa az olvasót a hétköznapi nyelv kijelentéseinek, következtetéseinek szerkezeti elemzésére — amely az egész munkán végigvonul —, a könyv egyik legfőbb érdeme.

A kijelentéskalkulus egy sor fontos

¹ Akadémiai Kiadó, 1968. 339. o.

problémája (azonosságok, következtetések helyessége) redukálható arra a feladatra, hogy egy összetett formula logikai értékét kiszámítsuk a benne szereplő változók összes lehetséges logikai érték-kombinációjára. Erre a feladatra számos mechanikus eljárás ismeretes, de nyilvánvaló, hogy közülük az a legelőnyösebb, amely a lehető legrövidebb úton, a legkevesebb „számo-lással” oldja meg a feladatot. A szerző e probléma megoldására egy tőle származó és igen elegáns, rövid módszert tárgyal, amelyet „egy csapásra-módszer”-nek nevez.

A logikában, így a kijelentéskalkulusban is központi feladat a helyes következtetés fogalmának megalkotása és olyan kritériumok megadása, amelyek alapján egy adott következtetésről eldönthetjük, helyes-e vagy nem. A szerző ezt a témát is nagyon körültekintően és alaposan tárgyalja, kiemeli a következtetés és az implikáció kapcsolatát, de lényeges különbségeket is.

Az első rész — a kijelentéskalkulus tárgyalása — a fontosabb azonosságok összefoglalásával, a normálsémák (normálformák) és a dualitás ismertetésével zárul.

A második rész tárgya az egyrétű kvantifikáció, azaz az egyváltozós predikátumok elmélete. A logika tankönyvek ezt a részt általában nem szokták elkülöníteni a predikátumkalkulus egészétől, nem tárgyalják külön fejezetben. Pedig ez az elkülönítés több szempontból is indokolt. Egyrészt a klasszikus formális logika által vizsgált főbb következtetési típusok — a kategorikus szillogizmusok — már az egyváltozós predikátumok elméletének keretén belül elintézhettek. Másrészt ez az elmélet az általános kvantifikációelmélet olyan része, amelyben — szemben az általános elmélettel — az eldöntésképe megoldott, ahol tehát mechanikus eljárással eldönthető az olyan kérdések, mint egy formula kielégíthetősége stb. Indokolja az elkülönítést az a didaktikai szempont is, hogy ezen elmélet keretei között könnyebb megismerkedni a kvantorok fogalmával és a rájuk vonatkozó legfontosabb azonosságokkal, mint az általános elmélet keretében.

Quine tárgyalásmódja az elkülönítésből adódó ezen előnyöket messzemenően kihasználja. A kategorikus ítéletek szerkezetének vizsgálatát a Venn-diagramok alkalmazásával vezeti be. Rámutat arra, hogy a kategorikus szillogizmusok egész kérdésköre már itt, a Venn-diagramok szintjén teljesen elintézhető. A következőkben azután felhívja a figyelmet (Lewis Caroll szellemes példája kapcsán) a diagnosztikus módszer korlátaira is. A kvantorok

és a nyílt mondatok fogalmának bevezetésekor ebben a fejezetben is külön gondot fordít arra, hogy ne sikkadjon el a sokféle nyelvi formában megjelenő állítások és a szerkezetüket kifejező logikai sémák kapcsolata. Az érvényesség, kielégíthetőség, egyenértékűség fogalmának ismertetése után tér rá a köryv annak a részben a szerzőtől származó — eljárásnak az ismertetésére, amely az egyrétű kvantifikáció eldöntés-problémájára ad választ. Az ismertetett módszer nagy előnye, hogy könnyen elsajátítható és viszonylag gyorsan érlelhető.

A könyv harmadik része a kvantifikáció általános elméletével foglalkozik. Itt kerül sor az olyan állítások és következtetések vizsgálatára, amelyek szerkezetének ábrázolásához már két- vagy többváltozós predikátumok is szükségesek. Ennek a résznek is egyik központi célja, hogy alkalmas módszert adjon az olyan problémák eldöntésére, mint kvantifikációs sémák egyenértékűsége, a következtetés helyessége a kvantifikációs sémák körében stb. Ismeretes azonban az a Church-tól származó nevezetes eredmény, hogy az általános kvantifikáció-elméletben e problémák megoldására nem lehet mechanikus módszert megadni. Ez annyit jelent, hogy minden egyes ilyen típusú feladat konkrét megoldásához külön ötletekre van szükség.

Ebben a helyzetben a szerző azt a célt tűzi ki, hogy olyan apparátust építsen fel, amely a lehető legtöbb segítséget nyújtja az egyes konkrét feladatok megoldása során szükséges ötletek megtalálásához. Ezt a célt a részben tőle származó „természetes levezetés”-nek nevezett módszerrel kitűnően meg is oldja. Igaz, ennek a módszernek az elsajátítása már jóval több erőfeszítést igényel az olvasótól, mint az előző két fejezetben megismert módszerek megtanulása. Ez az erőfeszítés azonban megéri a fáradságot azok számára, kik alaposan el akarják sajátítani a matematikai logika módszereit. A szerző által ismertetett eljárás birtokában már a bonyolultabb feladatok megoldása sem nehéz. A könyv összetett nyelvi példák elemzésén keresztül mutatja be a módszer teljesítőképeségét.

Quine rámutat arra is (a szabatos igazolást a függelékben adja), hogy módszerével bármely érvényes séma levezethető, továbbá, hogy bármely helyes következtetés premisszáiból a konklúzió véges sok lépésben levezethető. Ebben az értelemben az ismertetett módszer teljes. Ezt a nevezetes eredményt elsőként Gödel igazolta. Kiemeli, hogy ez a módszer — azon az áron, hogy a levezetések esetleg hosszabbak lesznek — még mechanikussá is tehető. Ezzel azonban csak a valóban érvényes sémák

érvényességének igazolására lehet mechanikus eljárást készíteni. A módszert nem érvényes sémára alkalmazva a bizonyítási kísérlet vég nélküli próbálgatásba torkollik, összhangban Church említett tételével.

A kötet negyedik része a *Küekintés* címet viseli. Itt egy sor különböző típusú logikai problémáról esik szó, így a többi között a szinguláris terminusokról, az általános terminusokhoz való viszonyokról, a leírások segítségével történő kiküszöbölésükről, az azonosság fogalmáról stb.

A további paragrafusokban Quine — a saját logicitása felfogásának megfelelően — azt mutatja be, hogy a matematika néhány legalapvetőbb fogalmát — így a halmaz, a természetes szám, a reláció, a függvény fogalmát — hogyan lehet a logikai elmélet kiterjesztéseként tárgyalni. Ezek a formális definíciók lehetőségek önmagukban is érdekesek, akkor is, ha magának a matematikának a logikából való származtatásával nem is értünk egyet.

Sor kerül olyan kérdések rövid, futólagos érintésére is, mint a halmazelmélet

lehetséges felépítési módja, a matematika és a bizonyításelmélet témája, fontosabb eredményei.

A könyv függelékében kerül sorra — a már említett teljességi tétel mellett — a Löwenheim—Skolem-féle tétel ismeretése.

Az egész könyv tankönyvként való felhasználását célozzák az egyes paragrafusokhoz kapcsolódó, gyakorlásra szánt feladatok is. A magyar kiadás olvasója a kötet végén e feladatok megoldását is megtalálja. Szintén a magyar kiadás értékét emelik Ruzsa Imre jegyzetei, amelyek a magyar nyelvben kifejezőbb példákkal illusztrálva a magyar olvasó számára hozzáférhetőbbé teszik a kötetet.

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy Quine munkájával — amelynek elolvasása a szakemberek számára is élményt nyújt — az egyre gyarapodó magyar nyelvű logikai szakirodalom egy kitűnő tankönyvvel lett gazdagabb.

Urbán János

David Riesman: A magányos tömeg¹

David Riesman a kispolgári utópizmus egyik legnevesebb képviselője az amerikai szociológiában. Magyarul most kiadott munkája 1950-ben jelent meg először. A mű esszéisztikus stílusa és a mai Amerikát sokoldalúan elemző társadalomkritikája egyaránt hozzájárult ahhoz, hogy már első megjelenésekor osztatlan sikert aratott. Riesman könyve kitűnő forrás ahhoz, hogy a szociológia, de általában a társadalomtudományok iránt érdeklődő magyar olvasó ismereteit tovább gyarapíthassa a kortárs Amerikáról. Annál s inkább, mivel a mű az amerikai társadalomnak mind a hibáit, mind az erőnyeit koncentráltabban tükrözi, mint bármely más eddig magyar nyelven megjelent munka.

A mű központi kategóriája a társadalmi karakter. A könyv ennek tér- és időbeli különbségeiről, különböző társadalmi megnyilvánulásairól szól, arról, hogy a társadalmi jellem változása koronként és országokként milyen sajátosságokat mutat, és hogy a különböző karaktertípusok milyen kifejezést nyernek a munkában, a politikában, a nevelésben és a szórakozásban. A történelemben végbement karakterológiai változásokat s következményeiket a szerző elsősorban az amerikai történelem fejlődése szempontjából vizsgálja.

Riesman a mű első részében mindenképp előtt három karakterológiai típust különböztet meg: a tradíciótól, a belülről, valamint a kívülről irányított karaktert. Mind a három karakterológiai típus, mind a mű második részében elemzett, a politikai életre vonatkozó három adekvát magatartási típusok weberi értelemben vett ideáltípusok. A szerző szerint a történelem minden korszakában minden karakterológiai típus megvolt, a kérdés csupán az, hogy egy-egy társadalom milyen mértékben támaszkodik egyikükre vagy másikkukra.

Riesman feltételezi, jóllehet a szükséges demográfiai adatok többnyire hiányoznak, hogy a nyugati országok népesedési görbéi történelmük során egy S alakú vonalat írhatnak le. A görbe alsó, horizontális szakasza a XVII. századdal bekövetkezett „nagy növekedési lehetőségek” időszakát jelzi. Ekkor a születések és a halálozások száma igen magas, és megközelítőleg megegyező volt. A vertikális szakasz az „átmeneti növekedés” korszakára, a XIX. században meginduló növekedésre utal. A görbe felső, horizontális szakasza a „kezdeti népességcsökkenés” korszakát jelzi. Riesman szerint a ma Amerikáját ez jellemzi. A továbbiakban a szerző e hipotetikus népesedési

¹ David Riesman: *A magányos tömeg*. Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1968. 399 o.

ciklusokat a karakterológiai típusokkal hozza összefüggésbe. A „nagy növekedési lehetőségek” időszakát a tradíciótól irányított karakter jellemzi. Itt a jellemet vagy a konformitás módját (a kettő Riesman szerint szinoním) a törzsre, a családra, a rokonságra épülő életforma alapján a hagyományok határozzák meg. Az „átmeneti népességcsökkenés” ciklusában a belülről irányított karakter alakul ki; ez annyiban belülről irányított, amennyiben az egyén számára az élet kezdetén a szülőktől kapott célok szolgálnak az irányítás forrásul. Míg az előbbi karakterológiai típus Riesman szerint a nyugati középkori társadalmat jellemzi, addig az utóbbit a reneszánszsal és a reformációval kialakuló s ma már egyre inkább megváltozó nyugati társadalmi képviseli. A kívülről irányított karakter a „kezdeti népességcsökkenés” stádiumában az amerikai nagyvárosok „felső-közép” osztályában jön létre. A riesmani leírás szerint a kívülről irányítottág korában már nem a termelés, az „anyagi környezet”, az egyéni iniciativa a lényeges, mint a belülről irányítottág esetén, hanem a fogyasztás és a többi ember. Többé már nem a belső normák megsértése a problematikus, mint a belülről irányított típusnál, hanem a kapcsolatteremtés a kortársakkal, a kooperáció. Az irányítás forrásul a kortárs-csoportok szolgálnak, ez az irányítási mechanizmus már a gyermekkorban beépül a jellemstruktúrába, s az egész további társadalmisítási folyamatban, magában az egész életben a cselekvés döntő kritériuma lesz.

A riesmani gondolatkörben a demográfiai tényezőkből való kiindulás pusztán teoretikus alapon történik. A szerző a népesedési ciklus változásainak s így a karaktertípusok kialakulásának konkrét történelmi okait, amelyek végső soron az adott társadalmi-gazdasági struktúrában rejlenek, nem veszi figyelembe. A társadalmi formációk keletkezése így nem válik megmagyarázhatóvá. A nyugati történelem utóbbi századainak a fejlődése mint „karakterológiai harc”, mint az egyes karakterológiai típusok uralmának a váltakozása jelenik meg. Riesman pluralista módon jár el, a karakter formálódásának a történelmi folyamatában számos karakterképző tényezőnek, így a szülőnek, a tanárnak, a kortárs-csoportnak, a kommunikációnak egyformán nagy jelentőséget tulajdonít, változó szerepüket az egyes népesedési ciklusokon belül végigkíséri.

A mű második részében Riesman a karakterológiai típusokkal a politikai életben adekvát magatartási típusokat vizsgálja. A tradíciótól irányított karakternek a „közönys”, a belülről irányítottnak a

„moralizáló”, a kívülről irányítottnak a „jólértesült” magatartási típust felelteti meg. Ezen ideáltípus értelemben vett magatartási típusok közül a szerző különösen a „moralizáló” és a „jólértesült” típusok elemzésére fektet hangsúlyt. A „moralizáló” Riesman szerint a XIX. század amerikai politikai életére volt jellemző. A belülről irányított karakter életében a munka volt a központi feladat, s a politikát is a munka szempontjából ítélte meg. A sajtó hangja még individuális volt, s még azt az érzést táplálta az egyéneknél, hogy képesek a politikát befolyásolni. A mai kívülről irányított karakterrel adekvát „jólértesült” típus magatartása már nem egy munkaközpontú szemléletben, hanem a fogyasztásban gyökeredzik. Ez a típus a politikát már befolyásolhatatlannak tartja, s csupán a megértésére törekszik. A „jólértesült” tehát nem is kívánja befolyásolni azokat, akik politikai érdeklődését lekötik, inkább igyekszik hozzájuk hasonlóvá válni politikai gondolkodásában és cselekvésében. A politizálás pusztán a csoporthoz — riesmani kifejezéssel élve: a „vétő-csoporthoz” — való tartozás demonstratív kifejezője lesz, maga a politika pedig a tömegkultúra eszközei által felkínált „fogyasztási cikke” válik.

Arra a kérdésre, hogy mi is valójában a „vétő-csoport”, a könyv hatalomról szóló fejtegetéseiben kapunk választ. Riesman először a múlt századi hatalmi struktúra ideáltípusok képét rajzolja meg. Míg itt a hatalmat egy egységes hierarchia csúcsán elhelyezkedő uralkodó osztály birtokolta, addig ma, Riesman szerint, ilyen hatalommal rendelkező uralkodó osztályról nem beszélhetünk. A korábbi vezető osztályok helyére a „vétő-csoportok” léptek, amelyek egymással versengve mind a hatalomért küzdenek. Ezek a csoportok sem nem vezetők, sem nem vezetettek, a hatalom birtoklásáról esetében csupán abban az értelemben beszélhetünk, hogy egymás iránt kölcsönösen toleranciát tanúsítanak, s egymást politikai tevékenységükben egyre inkább utánozzák.

A hatalom Riesmannal ilyenformán pszichikus tényezőknél, az emberek közötti kapcsolatokon, s az azzal összefüggő elvárásokon és magatartásokon alapul. „Ha az üzletemberek úgy érzik, hogy gyengéek, és hogy másoktól függenek — írja a szerző —, akkor valóban gyengébbé és függőbbé kezdenek válni, bármilyen anyagi eszközökkel rendelkezzenek is.” (300. o.) A hatalomnak nemcsak hierarchikus jellege tűnik el, hanem a hatalom valóságos bázisának, a legtökeerősebb köröknek, az amerikai monopoliumpoknak a szerepe is. Riesman számára már most is, de az elkövetkezendők-

ben még inkább, bármely társadalmi csoport (üzletemberek, értelmiségiek stb.) a hatalom egyenrangú részese lehet.

A mű harmadik része a riesmani értelemben vett autonómia kérdésével foglalkozik, azaz azzal, hogy a népesedési görbe egyes szakaszain elhelyezkedő társadalmak az individualitást mennyiben elősegítő vagy gátló társadalmi karaktert alakítottak ki. Ilyen értelemben Riesman három egyetemes típust különböztet meg: a beilleszkedő, az anómiás, valamint az autonóm típust. E három típus előfordulásának a gyakorisága az adott társadalmi struktúrán belül a szerző szerint egyúttal az egész társadalmat is jellemzi. A beilleszkedők a riesmani elemzés értelmében a tipikusan a tradíciótól, illetve a belülről vagy a kívülről irányítottak, mindazok tehát, akik jellemstruktúrájukban megfelelnek azoknak a követelményeknek, amelyeket a népeségi görbe meghatározott szakaszán elhelyezkedő társadalmuk velük szemben támaszt. Azok pedig, akik a beilleszkedő típustól eltérnek, anómiások vagy autonómok. Riesmannál az anómiás a be nem illeszkedő szinonimája, autonómnak pedig azokat nevezi, akik képesek arra, hogy társadalmuk viselkedési normáit teljesítsék, s szabadon választhatnak, hogy teljesítik-e őket vagy sem.

A szerző szerint az autonómia kialakulásának a kérdése a történelemben mindig más és más problémát vet fel. A belülről irányítotttság korában az ember életét, mint már láttuk, a munka, a termelés szférája tölti ki, az autonómia itt az ember osztályhovatartozásától függ, attól, hogy rendelkezik-e termelési eszközökkel vagy sem. Riesman szerint a kívülről irányítotttság korában, amikor már a fogyasztásnak

van döntő szerepe az ember életében, az autonómia ezen akadályai elhárul. Riesman itt a marxista osztályelméletet kiküszöbölő polgári középosztály-elméletre hivatkozik. Eszerint a kívülről irányítotttság amerikai viszonyai között a középosztály addig növekszik, míg az össz népesség döntő hányadát el nem éri. Itt az ember előtt többé már nem az a feladat, hogy az egyik „osztályból” átkerüljön a másikba, hanem inkább az, hogy karakterét és életformáját a középosztályon belül változtassa meg. Ebben a társadalomban — írja Riesman — a munka, bár még szerepet játszik a jellemformálásban, de minthogy nivellálja az embereket, nem járul hozzá az autonómia, az ember egyéni karakterének a megőrzéséhez. Az emberi karakter elsősorban a szabadidőben formálódik; ez, a szórakozás és a játék, szerinte az a szféra, ahol az ember megőrizheti egyéniségét, megerősítheti érzelmi tartalékait. Am az autonómia megőrzésének ez a lehetősége magán a riesmani gondolatmeneten szenved csorbát. Mivel a kívülről irányított ember a jellemstruktúrájánál fogva arra törekszik, hogy a többi emberhez hasonlóvá váljék, a szabadidőben sem képes arra, hogy a munkában elvesztett egyéni karakterét, érzelmi tartalékait visszaszerezze. Riesman, a reformer, nem tudja megoldani az autonómia kérdését.

Összefoglalóan elmondhatjuk, hogy bár a riesmani mű nem nélkülözi a polgári szociológia klasszikusnak mondható ellentmondásait, gazdag anyagismeretével és kritikájával nagyban hozzáegíthet bennünket ahhoz, hogy differenciáltabb képet alkothassunk a „bőség Nagy Társadalmáról”.

Kiss J. László

NYILATKOZAT

A Magyar Filozófiai Szemle 1969/1. számában megjelent vitacikkemre a 2. számában Vajda Mihály érvek helyett nyilatkozattal reagált. Az érdemi reflexiót megkerülő tiltakozás, a tartalmi vita helyetti gorombáskodás, a megalapozott cáfolat helyetti deklaráció önmagában is megmutatja a praxis-filozófia filozófiai és társadalmi praxisának jellegét.

Barlay László

E szám szerzői:

- Erdei László*, kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos osztályvezetője,
Rípp Géza, a *Közgazdasági Szemle* főszerkesztője
Kelemen János, tudományos gyakornok a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékén,
Szecső Tamás, a Magyar Rádió és Televízió főmunkatársa,
E. M. Csudinov, kandidátus, a Moszkvai Fizikai Műszaki Intézet Filozófiai tanszékének docense.
Bíró Gábor, kandidátus, a Budapesti Műszaki Egyetem Kísérleti Fizikai Intézetének adjunktusa,
Jan Guranowski, a *Zeszyty Argumentow* szerkesztője (Varsó),
Szigetvári Sándor, az ELTE Filozófia tanszékének adjunktusa,
Simon Endre, az ELTE Filozófiai tanszékének docense,
Újhelyi Gabriella, az MTA Könyvtárának munkatársa,
Urbán János, az ELTE TTK Analízis I. tanszékének tanársegédé,
Kiss J. László, egyetemi hallgató,
Barlay László, egyetemi hallgató
-

Ú J K Ö N Y V E K

- Brogie, Louis de*: Válogatott tanulmányok. Gondolat. 437 o.
Dunham, Barrows: Hősök és eretnekek. A gondolkodás történetéből. Kossuth K. 407 o.
Lenin, V. I.: Az államról. Kossuth K. 184 o.
Lenin, V. I.: Összes művei 19. köt. 1909. jún. – 1910. okt. 2. kiad. Kossuth K. XX, 577 o.
Lukács György: Művészet és társadalom. Válogatott esztétikai tanulmányok. Gondolat 491 o. (Lukács György válogatott művei 1.)
Lunacsarszkij, Anatolij, Vaszil'evics: Válogatott esztétikai munkák. (Szerk. S. Nyírő József.) Kossuth K. 672 o.
Marx, K.: A tőke. (A politikai gazdaságtan bírálata.) 2. könyv. A tőke forgalmi folyamata. Helikon. 638 o.
Matematikai kisenciklopédia. (Szerk. Lukács Ernőné, Tarján Rezsőné.) Gondolat. XII. 598 o.
Pszichológiai alapfogalmak kis enciklopédiája. Szerk. Bartha Lajos, Szilágyi Lilla. 2 kiad. Tankönyvk. 210 o.
Szczepanszki, Jan: A szociológia alapjai. Kossuth K. 260 o.
Vüggotszkij, Lev Szemenovics: Művészetpszichológia. Kossuth K. 470 o.
-

A kiadásért felel az Akadémia Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat a nyomdába érkezett: 1969. II. 27. — Példányszám: 1910 — Terjedelem: 14,34 (A/5) ív

09.66842 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Ласло Эрдеи</i> : К диалектике понятия	337
<i>Géza Ripp</i> : Научный социализм или „гуманистический социализм“	437
<i>Я. Келемен</i> : Структурализм против антропологии	467
<i>Тамаш Сечко</i> : Исследование коммуникации и различные формы суржурализма	494
<i>Э. М. Чудинов</i> : Геометрическое моделирование времени в теории относительности	516

ВОПРОСЫ ОБУЧЕНИЯ

<i>Габор Биро</i> : О положительном философском содержании соотношений неопределенности Гейзенберга	527
---	-----

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Ян Гурановски</i> : Волтер об антигуманности догматических религии	533
---	-----

ДИСКУССИЯ

<i>Щандор Сигетвари</i> : О неизобразительной концепции законов мышления	543
<i>Эндре Шимон</i> : Новое понимание мифа-полиса платоновского <i>Протагора</i>	549

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Я. Пономарёв</i> : Психика и интуиция (<i>Габриела Уйхейи</i>)	552
<i>Вилард ван Орман Квин</i> : Методы логики (<i>Янош Урбан</i>)	554
<i>Давид Ризман</i> : The lonely crowd (<i>Ласло Й, Кишиш</i>)	556
Объявление (<i>Ласло Барлай</i>)	558

CONTENTS

ESSAYS

<i>László Erdei</i> : On the Dialectics of the Concept	397
<i>Géza Ripp</i> : Scientific Socialism or „Humanist Socialism“	437
<i>János Kelemen</i> : Structuralism versus Anthropology	467
<i>Tamás Szecskó</i> : Communication Research and Structuralisms	494
<i>E. M. Chudinov</i> : The Geometrical Modelling of Time in the Theory of Relativity	516

PROBLEMS OF EDUCATION

<i>Gábor Bíró</i> : About the positive philosophical Contents of Heisenbergian indefiniteness Connections	527
---	-----

OBSERVER

<i>Jan Guranowski</i> : Voltaire on the Inhuman Nature of Dogmatic Religion	533
---	-----

DÍSCUSSION

<i>Sándor Szigetvári</i> : On the non-portrayal Concept of the Laws of Thinking	543
<i>Endre Simon</i> : On a New Kind of Interpretation of the Polis-myth of <i>Protagoras</i> of Platon	549

REVIEW AND CRITICISM

<i>J. Ponomarjov</i> : Psyche and Intuition (<i>Gabriella Újhelyi</i>)	552
<i>Willard van Orman Quine</i> : The Methods of Logic (<i>János Urbán</i>)	554
<i>David Riesman</i> : The Lonely Crowd (<i>László J. Kiss</i>)	556
Declaration (<i>László Barlay</i>)	558

SOMMAIRE

ÉTUDES

<i>László Erdei</i> : De la dialectique du concept	337
<i>Géza Ripp</i> : Socialisme scientifique ou „socialisme humaniste”	437
<i>János Kelemen</i> : Marxisme et „structuralisme”	467
<i>Tamás Szecskó</i> : Recherches dans le domaine des communications et structuralismes	494
<i>E. M. Tchoudinov</i> : Le modèle géométrique du temps dans la théorie de la relativité	516

QUESTIONS DE L'ENSEIGNEMENT

<i>Gábor Bíró</i> : Du contenu philosophique positif des relations d'indétermination de Heisenberg	527
--	-----

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>Jan Guranowski</i> : Voltaire sur l'antihumanisme des religions dogmatiques	533
--	-----

DISCUSSION

<i>Sándor Szigetvári</i> : De la conception des lois de la pensée considérées comme n'ayant pas une nature de reflet	543
<i>Endre Simon</i> : D'une interprétation nouvelle du mythe de la polis du <i>Protagoras</i> de Platon	549

REVUE ET CRITIQUE

<i>I. Ponomarev</i> : Le psychique et l'intuition (<i>Gabriella Újhelyi</i>)	552
<i>Willard van Orman Quine</i> : Les méthodes de la logique (<i>János Urbán</i>)	554
<i>David Riesman</i> : The lonely crowd (<i>László J. Kiss</i>)	556
Déclaration (<i>László Barlay</i>)	558

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkklapon, csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható

az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21.
telefon: 111—010, csekk számlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámlaszám 46.

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22.
telefon: 185—612.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle



A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
SZIGETI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
4. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

POSZLER GYÖRGY

Regényelmélet és világnézet

SZIGETI JÓZSEF

Vázlat a tudásszociológia magyarországi történetéhez

SÁNDOR PÁL

Kant és a vallás

BARLAY LÁSZLÓ

A mérték kategóriája

Nicolaus Cusanusnál

FUKÁSZ GYÖRGY

A munka szükséglete

T. PAVLOV

A lenini tükrözéscelmélet időszerű kérdései

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN, SZABÓ ANDRÁS
GYÖRGY, SZABÓ GÁBOR, SZIGETI JÓZSEF, VAJDA MIHÁLY, WIRT ÁDÁM

Főszerkesztő

SZIGETI JÓZSEF

Szerkesztő

TIHANYI JÓZSEF

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Poszler György</i> : Regényelmélet és világnézet	561
<i>Szigeti József</i> : Vázlat a tudásszociológia magyarországi történetéhez	585
<i>Sándor Pál</i> : Kant és a vallás	597
<i>Barlay László</i> : A mérték kategóriája Nicolaus Cusanusnál	629
<i>Fukász György</i> : A munka szükséglete	639
<i>T. Pavlov</i> : A lenini tükrözésemélet időszerű kérdései	651

A FILOZÓFIA KLASSZIKUSAIBÓL

<i>Marx</i> Rheinische Zeitung-cikkeiből	665
--	-----

FIGYELŐ

<i>Ju. Sz. Melescsenko</i> : A tudományos-technikai forradalom sajátosságai és néhány társadalmi problémája	700
---	-----

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

<i>Marxizmus és „strukturálisizmus” (Kelemen János)</i>	709
<i>Sidney Finkelstein</i> ; Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban (<i>Benczur Margit</i>)	715
Az „egyén” a marxista filozófiában (<i>Szücs Katalin</i>)	718
<i>D. Bohm</i> : A speciális relativitáselmélet (<i>Müller Antal</i>)	721
A mikro- és a makrokozmosz filozófiai problémái (<i>Bóna Ervin</i>)	724

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Nádor u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza.

Regényelmélet és világnézet

(Vázlat a magyar regényelmélet történetéhez)

POSZLER GYÖRGY

Balzac, Stendhal, Zola című tanulmánykötetének előszavában Lukács György néhány érdekes megjegyzést tesz a tudományos munka mögött érzékelhető világnézeti tartalom, az alkalmazott tudományos módszertan és a megszületett produktum belső összefüggéséről. Alapvető regényelméleti munkájának, a fiatalkori *Die Theorie des Romans*-nak a világnézeti orientációját és tartalmi tendenciáit későbbi műveinek következtetéseivel összevetve a munkásságában bekövetkezett hangsúlyeltolódásról így ír: „Ha valakinél komoly világnézeti változás következik be, és az illető a maga változását komolyan veszi és tisztességgel végiggondolja, úgy múlhatatlanul minőségi változást szenved a probléma egész szerkezete; ez a struktúraváltozás pedig megéretté teszi a hatását minden részleten, minden elemzésen.”¹ Lukács tételének igazsága — saját életműve mellett — a nagyrészt az ő elméleti munkásságának vonzásában létrejött vagy többé-kevésbé tőle inspirált magyar regényelméleti irodalom egészével dokumentálható.

A műfajelmélet és ezen belül a regényelmélet nem foglal el ugyan kiemelkedő helyet a magyar irodalomtudományban, Péterfy Jenőtől kezdődően azonban néhány reprezentatív művében — főképpen Lukács György, Kerényi Károly, Halász Gábor és Szerb Antal munkásságában — igen lényeges következtetésekre jut. A regényelmélet fejlődése a magyar esztétikai gondolkodásban világosan mutatja annak a kettős vonzásnak az erővonalait, amelyek e tudományos diszciplína mozgástendenciáit meghatározzák. Egyrészt Péterfy-től Szerb Antalig és Lukács munkássága későbbi szakaszáig világosan kimutatható, hogy a regény műfaji jegyeiről kialakított koncepció a világirodalom mely áramlatának elemzésére épül, melyik élő vagy irodalomtörténeti irányzatnak a jellemzőit absztrahálja általánosabb érvényű műfaji törvénnyé. Másrészt pontosan érzékelhető az a világnézeti orientáció — olykor szellemi önvédelmi szándék — vagy filozófiai-politikai állásfoglalás, amely a regény-történet tényeinek elemzésében, a műfaji kánon megfogalmazásában a maga igazához gyűjt irodalomtörténeti és esztétikai érveket. Magától értetődik, hogy e kettős vonzás összetevőinek minősége nemcsak a műfaji ismervek megfogalmazásának konzekvenciáit determinálja, hanem meghatározza a műfaj történetileg kialakult variánsainak az értékrendjét is. Irodalmi tájékozódás, világnézeti orientáció és műfajelméleti következtetések egyszerű összefüggésén túl a magyar regényelméleti irodalom tanulmányozása lényegesebb konzekvenciát is kínál. Bizonyítható ugyanis, hogy minél inkább a társadalom valóságos mozgástörvényeinek a felismerése húzódik meg az adott teória világné-

¹ Lukács György: *Balzac, Stendhal, Zola*. Hungária, 1946. 9. o.

zeti háttérben, annál közelebb jutnak a műfajelméleti következtetések is a tényleges formatörvények meghatározásához. A társadalmi struktúra törvényeit megfejtő világnézeti orientáció tehát felfedezteti a műfaji titkok zárat is, a társadalmi valóság tényeinek félreismérése vagy — olykor nemes indítékú — mitizálása azonban törvényszerűen homályba borítja a műfaj valóságos formaszervezetét.

Péterfy mint az összefüggések első példája

Bár világnézet, tudományos metodika és műfajelméleti eredmény belső összefüggését a XX. századi teoretikusok munkássága mutatja világosan, néhány következtetésre Péterfy Jenő működésének elemzése is lehetőséget nyújt. A múlt század második fele magyar irodalmának és gondolkodásának ez az egyik legrokonszenvesebb és egyben legtragikusabb alakja nem alkot ugyan módszeres regényelméletet, a magyar irodalom klasszikus regényíró-triászáról, Eötvösről, Jókairól és Keményről írott tanulmányai, valamint Zola-esszéje és a *Háború és békéről* közölt recenziója mégis tartalmaz néhány lényeges műfajelméleti utalást. Péterfy elsősorban kritikus és esszéista, aki írásaiban a Sainte Beuve-től és Keménytől tanult portréfestési technika legérettebb eszközeivel élve mű és élet, művészi produktum és alkotói alkat összefüggéseit vizsgálja, írói arcképei tendenciáiból azonban a világirodalmi tájékozódás határozottsága mellett kiérezhető egy világnézeti orientáció körvonala és a műfajelméleti általánosítás olyan csírája is, amely éppen csíra voltában és tendencia jellegében utal az előbbi két tényezőhöz való kapcsolódására.

Munkáiban a kritikai mérce teljesen világos. Eszménye a francia analitikus és az angol társadalmi regény. Balzacban, Stendhalban és Flaubert-ben a lélektani elemzés differenciáltságát és pontosságát, tett és pszichés motiváció, emberi magatartás és ösztönélet összefüggéseinek a határozott művészi megjelenítését tiszteli, Thackeray-ben és Dickensben pedig a társadalmi bíráló szándékot, az emelkedett etikai pátoszt igenli. A társadalmilag-lélektanilag helyesen elemzett klasszikusok realizmusát azonban világosan elválasztja Zola kísérleti regényének a tendenciától, melyben a lélektan az ösztönélet rajzára való redukálását és a társadalmi és a biológiai organizmus közös nevezőre hozását utasítja — méltán — el. A XIX. századi magyar regény vívmányait tehát a korabeli francia és angol regény színvonalának szemszögéből teszi mérlegre és ítéli könnyűnek. Eötvös figuráiban a karakter körvonalatlanlanságát, az egyénítettség hiányát, Jókai hőseiben a jellemzés differenciálatlanlanságát és naivitását, a fény és árnyék egyenlőtlen elosztását, Kemény emberábrázolásában pedig a sokoldalú és mély portréfestés mögött meghúzódó lélektani determinizmust bírálja. Nyugatos eszményeken nevelt pszichológiai türelmetlensége mögött világosan tapintható egy, a modern lélektani regény követelményeiről alkotott ideál, amely a műfaj legfőbb törvényét a fejlődésében és egymás mellett élő tendenciáiban egyaránt extenzív módon kibontott epikus emberábrázolásban keresi.²

² Vö: Péterfy Jenő: *Báró Eötvös József mint regényíró. Jókai Mór. Báró Kemény Zsigmond mint regényíró. Le roman expérimentale, Zola. Péterfy Jenő válogatott művei.* Szépirodalmi Könyvkiadó, 1962. 209—297. és 567—575. o.

Az európai regény színvonalához igazodó kritikus igény mögött felismerhető a személyes világnézeti orientáció. Már maga az a tény, hogy Péterfy érdeklődésének középpontjában a regény, a legjellegzetesebben polgári műforma áll, jelez bizonyos tendenciát. Az analitikus polgári regény ideálja mögött pedig egy a korabeli magyar valóságnál polgárosultabb emberi-politikai eszmény húzódik meg. A polgárosult Magyarországnak és magyarságnak ez a nyugati demokráciák eszményein nevelt ideálja fűti a magyar regény nívóját és jellegzetességeit elítélő kritikus indulatot. Ez kéri számon Eötvöstől a polgári egyéniség megálmodott sokoldalúságát, Keménytől az individuum függetlenségét és belső autonómiáját, Jókai egysíkú, fekete-fehér hőseivel szemben pedig egy sohasem volt magyar polgárság a valóság gazdagságát önmagában visszatükröző emberalakjainak a kontúrjait vázolja fel. Ez a nemesen anakronisztikus világnézeti türelmetlenség helyezi jóformán a fejlődés csúcsára Eötvös szatirikus indulatoktól fűtött irányregényét, *A falu jegyzőjét*, és ez körvonalazza a Jókai által kifejlesztett romantikus regénytípussal szemben az új magyar regény nyugati fogantatású eszményét: „Várjuk azt a regényíró, ki a magyar embernek, a nemzet törekvéseinek, társadalmunk fejlődésének realiztikus mértékét veszi.”³

A polgárosult embereszmény világnézeti tendenciája és a francia lélektani regény ideállá való emelése meghatározza Péterfy műfajelméleti utalásainak minőségét. Erről a világnézeti álláspontról — eltekintve *A falu jegyzője* megítélésében dokumentálódó politikai indulattól — elsősorban az epikus emberábrázolás kérdéseire és a költői ének és a külvilágnak az epikus műben létrejövő kapcsolatára nyílik kilátás. Péterfy szemléletében a nagyepika Hegel által felismert „tárgyi totalitásában” — amely az epikus hős és a külvilág relációinak sokoldalú ábrázolásából bontakozik ki — a hangsúly a központi figura gazdag ábrázolására esik, háttérbe szorítva a környezet teljességének és az én és a környezet közötti viszonylatok összességének gazdag megjelenítését, ahogy a művészi egyéniség és a valóság kontaktusának elemzésében is az ének a valóság tényeit átlényegítő költői teremtő tevékenysége kerül előtérbe. Zola elméletével vitázva helyesen fogalmazza meg Péterfy: „A kérdés az: milyen szerepet játszik az alakító fantázia a regényben, hogy dolgozza fel az anyagot, melyet neki a valóság nyújt? Mennyit merít a külső világból, mennyit a költő lelkéből, kora ösztöneiből? . . . A tudós az életet boncolja, a regényíró az élet s a saját maga képére új életet teremt.”⁴ Csakhogy az elemzések teljessége a két tényező egysége helyett mégis elsősorban csupán a költői én szűrő, átlényegítő, új valóságot teremtő alkotó tevékenységének átélése orientál. Az a tény tehát, hogy a századvég jelentős esztétájának és kritikusának világnézeti nosztalgiája a polgárosult embereszmény igényében dokumentálódik, elméleti elemzéseiben a teljes emberi összefüggéseiből kiragadott lélektani szempontoknak és az alkotótevékenység egészéből a szubjektív tényezőknak a túlhangsúlyozásához vezet, és ezáltal a regényadta epikus totalitást a szubjektív-pszichikai momentumok összességére redukálja. Ez alól a szűkítő tendencia alól egyetlen ragyogó elemzés, Péterfy életművének egyik legkitűnőbb gondolatmenete, a Kemény-regények atmoszféráját megmutató analízis képez kivételt. A Keményről írott esszé képes arra, hogy megragadja a regényfigurák pszichológiájának és az őket körülvevő környezet fiziognómiá-

³ Uo. 265. o.

⁴ Uo. 570—71. és 572. o.

jának a belső egységét, a tárgyi elemek epikus poétizálását, azaz a teljes valóság ábrázolásának Kemény műveiben létrejövő epikus totalitását. A regényhősök körül kialakuló teljességnek a felismerése Péterfy esszéjét a magyar regényelméleti irodalom első klasszikus alkotásává avatja.

Történetfilozófiai és filológiai alapo­zás. Lukács és Kerényi

A Péterfy példáján bemutatott első kezdeményezések után a magyar regényelmélet fejlődésének leglényegesebb ténye Lukács György fiatalkori munkája, a *Die Theorie des Romans*. Lukács a művészi eszme és magatartás formává levésének titkait kutató tanulmánykötet, *A lélek és a formák*, és a drámai­irodalom útjának műfajelméleti szintetizálását megkísérlő *A modern dráma fejlődésének története* című könyve után ebben, a szellemtörténeti iskola egyik csúcsteljesítményét reprezentáló művében a regény műfaji lényegének történetfilozófiai háttérét vázolja fel, és e műformának a legdöntőbb emberi sorskérdésekkel való összefüggését elemzi. Hegelhez kapcsolódva — aki a regényt „modern polgári eposziának” nevezi — a gondolatmenet eposz és regény kapcsolatából indul ki. Az eposz zárt világképű korok — a görögség és a még töretlen kereszténység — nagyepikai produktuma, amelyben gondolat és tett, ember és társadalmi-természeti környezet, halandók és halhatatlanok még problémátlan, ősi harmóniája ölt testet. Hőse népi hős, akinek sorsában egy népi közösség sorsa reprezentálódik, aki az ősi egység etikai differenciálatlan­ságából következően népével szoros erkölcsi-emberi egységet képez, és ebben az egységben és az istenekhez való közelségében a vezetettség boldog, ősi-gyermeki állapotában él. A regényt, a hősi műfaj profán örökösét, „az istentől elhagyott korok eposzát” az ősi egység felbomlása szüli. A regény az ember és a világ meghasonlottságának történelmi talaján nő nagyra, de őrizve magában a hajdanvolt egység emlékét, a hős és a környezet harmóniájának újramegvalósítására tör. Az új nagyepikai műfaj az ellenségessé vált külvilággal szemben magára maradt és öntörvényű erkölcsi individuummá alakult hősé­nek pszichológiai alaptípusa ennek megfelelően a „kereső ember”, akit epikai cselekvésében a környezettel való harmonizálás nosztalgiája fűt. A hősnek és éle­tsorsának az individualizálódása a regény alapformájává a biografikus formát teszi, amely a tőle elvált külvilághoz való kapcsolódás lehetőségeinek sokféleségében elveszíti azt az eleve adott formáló elvet, amely az eposz szá­mára ember és környezet egységében spontán módon kínálkozott. Így jön létre az eposzi világ lekerekítettségét átfogó eposzi végtelenséggel, az eposz formaadó principiumával szemben a regényben megnyilvánuló „rossz végtelenség”, a határtalanság, amely az elveszített harmónia újratertemzésének kísérletéből próbál a maga számára formáló elvet alakítani. Eposzi lekerekít­ett végtelenség és regényszerű határtalanság között Dante képezi a világtör­téneti átmenetet, aki nagy művének koncepciójában még őrzi az eposzi világ­kép földet és túlvilágot átölelő egységét, emberalakjainak individuális arcu­lataiban azonban már az új műforma világirodalmi fejlődését sejteti. Az eposz és a regény egységének és szétválásának a Hegelből kiinduló történetfilozófiai elemzése után Lukács a műfaj fő variánsainak fejlődési tendenciáit vázolja. E variánsok lényeges jegyeit az én és a külvilág szétszakadásának minősége determinálja. Az „absztrakt idealizmus” regénytípusában — a legfőbb rep­rezentáns Cervantes remeke, a *Don Quijote* — a szükké vált én nem tudja ki­tölteni a megtáru­ló külvilágot, és a pszichológiai fejlődésre képtelen hőst az

én és a külvilág méretei között létrejött feszültség a keletkezett új cselekvéssel, tiszta aktivitással való betöltésére készíti. A „dezilluzionista” regény belső dialektikáját a hős megnövekedett énjének és a külvilág merev kereteinek az ellentéte adja, amely lehetetlenné teszi az egyéni adottságok realizálását, és a regény egész struktúráját líraira formálva a cselekményt vagy eleve az ideálok szükségszerű bukásához vezeti, vagy a szubjektív-lírai reflexiók egyszerű összegévé redukálja. Ez a regénytípus — amelynek csúcsteljesítménye Flaubert *Education sentimentale*-ja — találja meg a biografikus formára épülő műfaj egyik alaprincípiumát az időben, amelyben a sorsok változandósága és a törekvések hiábavaló volta szimbolizálódik. Én és külvilág kínzó szétválásának egyik megoldási lehetőségét a *Wilhelm Meister* regénytípusa, a „nevelési regény” nyújtja, amely ugyan nem képes a diszharmónia talaján egységet teremteni, de azáltal, hogy létrehozza az aktivitás és a reflexió egyensúlyát, és a külvilág benyomásait a hős lelkében élettapasztalattá, azaz nevelési tényezővé formálja, a dezilluzionista regény lelki összeroppanását az áthidalhatatlan distancia belátásának rezignált bölcsességévé alakítja. Természetesen az új harmónia létrejöttének a lehetősége már eleve megkérdőjelezi a műfaj létét, amely éppen a diszharmóniában gyökerezik. Így van ez a regény tolsztoji változatában is, amelyben — az orosz életnek a nagyobb természetközelsége következtében — a természet iránti heves nosztalgia és a természettel való egység kivételes pillanatokban létrejövő megvalósulása felerősíti az eposzhoz visszakanyarodó tisztán epikus tendenciákat, de amely éppen a természethez való vonzódásban nem a természet és kultúra egységét, hanem különválását dokumentálja. Lukács igazán szuggesztív gondolatmenete a harmóniának a Tolsztojban felcsillanó és Dosztojevszkijben továbbfejlődő, de éppen ezért a regény műfaji princípiumait megkérdőjelező megmutatásával ér véget.⁵

A magyar regényelméleti irodalom többi jelentős produktumával szemben a *Theorie des Romans* nem mutatja kifejezetten egyik regényirányzat jellegzetességeinek sem a kanonizálását, a műfaj törvényeivé való absztrahálását, legfeljebb az figyelhető meg, hogy Lukács példaanyaga elsősorban a XIX. század nagy realista alkotásaiból kerül ki, de még nyoma sem érezhető a realizmus és a naturalizmus közötti később lényegessé váló különbségtévesznek. Annál világosabb azonban a sajátos regényteóriát determináló világnézeti álláspont, a mű következtetéseit befolyásoló, érzelmileg erősen telített válsághangulat. Gondolatmenete világnézeti gyökereit maga Lukács tárja fel későbbi írásaiban. 1946-ban, a *Balzac, Stendhal, Zola* előszavában így ír fiatalkori művéről: „Az említett könyv az első világháború legsötétebb korszakában, körülbelül harminc évvel ezelőtt íródott. Alapgondolata mélyreható, vigasztalan és vigasztalást nem tűrő pesszimizmus volt egy világösszeomlás, egy kultúrösszeomlás sötétsége közepette.”⁶ A könyv 1962-es németországi kiadásának bevezetőjében műve világnézeti fogantatásának még pontosabb meghatározását adja. Egykori gondolatmenetét ekkor is szorosan összekapcsolja a háború szülte hangulattal, amelynek leglényegesebb összetevője a határozott háborúellenesség mellett a világ állapota miatt érzett mélységes kétségbeesés volt. Ebben a hangulatban érzi végérvényesnek az én és a külvilág közötti hasadást, a „spontán léttotalitás” megszűnését, a valóság alapvető

⁵ Vö: Georg Lukács: *Die Theorie des Romans*. III. kiad. Luchterhand Verlag, 1962.

⁶ Lukács György: *Balzac, Stendhal, Zola*. 7. o.

művészetellenessé válását, amelyet egyedül a regény, a sarkaiból kifordult világ művészeti tükörképe fejezhet ki. Ez a végletesen pesszimista válsághangulat a kétségbeesés logikáját követve Fichte ítéletét érzi igaznak, amely korát a „tökéletessé vált bűnösség korszakának” bélyegzi.⁷

Az egykori mű és a későbbi önelemzés egyértelműen megmutatja, hogy a háború szülte pesszimizmust történetfilozófiai általánosítássá növelő líraian fűtött gondolatmenet ideológiai gyökérzete a romantikus antikapitalizmus eszmei talajából táplálkozik. Lukács ebből az ideológiából indul ki, amikor az ének a környezettől való kapitalizmus szülte elidegenedését a modern világállapot általános és gyógyíthatatlan tünetül értelmezi, és a természet és a kultúra szembenállását, az egykori „léttotalitás” széthullását a civilizáció egyetemes törvényévé mitizálja. Így válik érthetővé, hogy a háborús fogantatású lélektani kiúttalanságban a *Theorie des Romans* szerzője számára a nyugati hatalmaknak a Hohenzollernek Németországa fölött aratandó esetleges győzelme ezt a kérdést veti fel: „ki ment meg bennünket a nyugati civilizációtól”.⁸ Elidegenedés, válságoktól szaggatott világállapot, kapitalizmus és civilizáció közös nevezőre való hozása vezet el a regényelmélet logikáját az egyetemes érvényű megoldásnak a kereséséhez, amely az orosz regénynek, Tolsztojnak és Dosztojevszkijnek az eleven természetközelségéből egy új harmónia lehetőségét olvassa ki. Ez a harmónia azonban nemcsak egy műformának a megújulását vagy megszűnését, a regénynek az eposzhoz való visszakanyarodását jelenti, hanem az új, természetes — belső meghasonlottságtól mentes — világállapotnak a kontúrjait is felrajzolja. Mindez azt mutatja, hogy Lukács számára a regényforma létrejöttének, belső lényegének és történeti fejlődésének a vizsgálata főképpen egy humanista, háborúellenes és romantikus módon antikapitalista történetfilozófia esztétikai igazolásaként, műfajelméleti dokumentációjaként válik ideológiai létkérdéssé. Annál világosabb ez, mert a Lukács által diagnosztizált világtörténeti válságnak, a „spontán léttotalitás” megszűnésének a megoldása egyben az ebből az állapotból táplálkozó regényforma felbomlását, a műfaj halálát eredményezné. Ennek az ideológiai-esztétikai tünetvizsgálatnak az álláspontjáról azonban — sok részgazság megállapítása mellett — a műfaj teljes belső struktúrája nem tárható fel a maga egészében.

Néhány alapvető műfajelméleti kérdés azonban már ebben a Lukács-műben is tisztázódik. Először is sokoldalú megvilágítást kap eposz és regény Hegel által csak jelzett összetartozása és különbözősége. A könyv megmutatja, hogy a két nagyepikai műfaj az epikus totalitás különböző formáit hozza létre. Az eltérést a két műfajt létrehozó társadalmi állapot — a spontán léttotalitás megléte, illetőleg felbomlása — alapján a hősök különböző arculatában keresi, szembeállítva egymással a közösséget reprezentáló totális epikus hőst és a harmónia újratereemtésének vágyától fűtött individuális regényalakot. Ugyanerről az alapról tud különbséget tenni az eposz formáló elvét jelentő, az egész adott világot átfogó végtelensége és a regényanyag formátlan és éppen ezért külső formáló erőt igénylő, a világ egészét átfogni képtelen határtalansága között. Az adott koncepción belül Lukács képes a drámai és az epikai teljes-

⁷ „Der Roman ist die Form der Epoche der Vollendeten Sündhaftigkeit“. Lukács: *Die Theorie des Romans*. Luchterhand Verlag, 1962. 157. o.

⁸ „Aber dann entsteht die Frage: wer rettet uns vor der westlichen Zivilisation?“ Lukács: *Theorie des Romans* III. kiad. 5. o.

ség különbségeinek a lényegét megragadó felvázolására, amikor — ugyancsak Hegel nyomán — a drámai totalitásnak a lét lényegét ostromló intenzívebb teljességével szembeállítja az epikának inkább a külső körülményekre koncentrált extenzívebb és empirikusabb totalitásformáját.

Az a világnézeti tartalom, amely a *Theorie des Romans* alapját képezi, lehetővé teszi a regénystruktúra egy-egy lényeges jegyének a felismerését. Így Lukács elhatárolja egymástól a műfaj néhány tényleges alaptípusát, megkülönböztetve a regény egész a XVIII. századig uralkodó, kalandsorozat köré szerkesztett — Cervantes példájával illusztrált — kompozíciós formáját a balzaci regény drámai-novellisztikus szerkezetétől és Tolsztoj regényformájának az eposzhoz visszakanyarodó, tisztább epikumú szerkesztésmódjától. Rendkívül lényeges, hogy a hős és a környezet viszonyának alakulása szerint osztályozva — bár doktrinér módon — sikerül a regényforma jellegzetes konfliktustípusainak a megközelítése. A regénykonfliktus jellemzőiről Hegel így ír: „A legközönségesebb és a regénynek legmegfelelőbb összeütközések egyike . . . a konfliktus a szív költészete és a viszonyok szemben álló prózája, valamint a külső körülmények véletlene között; olyan meghasonlás ez, amely vagy tragikusan és komikusan oldódik meg, vagy akként intéződik el, hogy egyrészt a közönséges világrenddel előbb ellenkező jellemek elismerik benne az igazat és szubsztanciálist, megbékélnek viszonyaival s ezekbe tevékenyen beilleszkednek.”⁹ Lukács egyrészt átveszi a hegeli gondolatot, és ezen az alapon különíti el az absztrakt idealizmus, a dezilluzionizmus regénytípusát és a Wilhelm Meister-i szintéziskíséret regényformáját. Másrészt azonban tovább is gondolja Hegel tételét, és ebből fakad számára az idő, főképpen a modern regényirodalomban annyira fontossá váló regényalkotó tényezőjének a rendkívül lényegbevágó felismerése.

A néhány fontos műfajelméleti telitalálat mellett megmutatkoznak Lukács gondolatmenetében a romantikus antikapitalizmus ideológiájának és a szellemtörténet szintetizáló módszerének a buktatói is. Az előző elsősorban a regényforma történelmi tünetként és történetfilozófiai dokumentációként való kezelésében jelentkezik, amely kezelésmód lehetővé teszi ugyan a műforma születésének a magyarázatát, de a továbbiakban csupán a műfaj önmagán túlmutató és ezért egy új világállapot születését sejtető jelzéseire figyelve szem elől téveszti társadalmi fejlődés és műfaji formálódás dialektikáját, és ezért nem képes arra, hogy a regényforma különböző variánsaiban az adott társadalmi képlet elvont tükörképét felfedje. Így a hegeli műfaji kategóriák Lukács által véghezvitt historizálása csupán félmegoldást eredményez. Epika és dráma, eposz és regény különválását felfűzi ugyan a történelmi fejlődés fonálára, a regényforma útjának rajzában azonban érezhető a szellemtörténet jellegzetesen statikus vizsgálódási módszere. Cervantes, Balzac, Flaubert és Tolsztoj sajátos szerkesztésmódját elkülöníti egymástól ez a regénytípológia, de nem teremt kapcsolatot társadalmi mozgás és kompozíciós séma között, és a regényforma útját nem a történelmi fejlődés törvényeivel, hanem — szellemtörténész módon — a regényhős pszichológiájának önfejlődésével magyarázza. Ezen az önmagán túlmutató műfajelméleten és statikus tipológián belül az egyes felismerések részizgazságok maradnak, amelyek nem állnak össze a műforma leglényegesebb jegyeinek és fő mozgástörvényeinek egyseges rajzává — ahogy ez Lukács életművének későbbi nagy elméleti munkái-

⁹ Hegel. *Estztétika* III. Akadémiai Kiadó. 1956. Fordította Szemere Samu. 303. o.

ban megtörténik. A Lukács által meglehetősen statikusnak ábrázolt regényvariánsok ilyenformán létrehozzák a maguk csúcsteljesítményeit — a *Don Quijotét*, az *Education sentimentale*-t, a *Wilhelm Meistert* és Tolsztoj remekeit —, a művek egymás mellé helyezéséből azonban mégsem alakul ki a műfaj fejlődésének valódi értékrendje. Ezt az értékrendbeli problémát a maga világnézeti és történetfilozófiai háttérével együtt maga Lukács fogalmazza meg a legvilágosabban egyik későbbi írásában: „... vajon Balzac vagy Flaubert a 19. század regényének a csúcspontja, tipikus klasszikusa? Ez az ítélet nem pusztán ízlés dolga, hanem elvezet a regény esztétikájának összes perdöntő központi kérdéseire. Felmerül a kérdés, vajon a külső és belső világ egysége vagy szakadása a társadalmi alapja a regény művészi nagyságának, mindent átfogó erejének; vajon a modern regény Gide-ben, Proustban és Joyce-ban kulminál-e, vagy pedig már sokkal régebben — Balzacnál, Tolsztojnal — érte el eszmei és művészi tetőpontját és ma már csak egyes, az ár ellen küzdő nagy művészek, mint Thomas Mann, közelítik meg ezeket az ormokat? E két esztétikai felfogás mögött két ellentétes történetfilozófiának alkalmazása rejlik a regény belső lényegére és történelmi fejlődésére.”¹⁰ A fiatal Lukács a műfaj történetfilozófiai gyökerét a külső és belső világ szakadásában keresi — a két tényező egységének újratemtésétől éppen ezért a regény megszűnését várja —, ezért a csúcst Flaubert-ben találja meg, ahonnan az út, a könyv logikai vonalát folytatva egyenesen vezetne Gide-hez, Prousthoz és Joyce-hoz. A *Theorie des Romans* azonban nem az utolsó szó Lukács regényelméletében. A történetfilozófiai és világnézeti alap változása a későbbiekben új értékrendet teremt, amelyben a hangsúly Flaubert-rel szemben Balzacról és Tolsztojra, Gide-del, Prousttal és Joyce-szal szemben pedig Gorkijra és Thomas Mannra esik.

Lukács tisztán világnézeti és filozófiai-esztétikai megközelítési módjával szemben Kerényi Károlynak a húszas évek második felében napvilágot látó, a görög regény eredetét tárgyaló munkája tisztán filológiai és ókortudományi szakmai jellegű. Kerényi világosan leszögezi, hogy a görög regény nem azonos a későbbi polgári műfajjal, könyvének filológiai következtetései saját későbbi gondolkodásában és a magyar szakirodalom néhány hajtásában mégis lényeges konzekvenenciákhoz vezetnek. A könyv gondolatmenete a görög regény sztereotíp mesemotívumainak eredetét kutatva a műfaj a keleti mítoszokhoz fűződő kapcsolatának az elemzésébe torkollik. Kerényi az antik regény cselekményének földrajzi környezetét feltárva, a visszatérő mesemotívum és mitikus történet, a regénybeli cselekvés és a kultikus cselekvés megegyezéseit kimutatva egyértelműen az egyiptomi és babiloni mítoszkörben, az Íziszről, Oziriszről és Szemiramiszról szóló legendákban jelöli meg a műfaj legfőbb tartalmi forrását. Ezzel pedig regényes történet és vallásos mítosz egyszerű egybeesésének felismerésén túl a műfajtörténeti kutatás és a vallástörténeti kutatás módszertani egybekapcsolását is megvalósítja. Ebből az összekapcsolásból fontos következtetések származnak. Először is a görög regény-cselekménynek a szerelmesek megpróbáltatásai, halála és feltámadása körül bonyolódó, az Ízisz—Ozirisz mondanékból származó állandó sémájából kimutatja, hogy a műfaj egyik legfőbb tartalmi jellegzetessége a csoda. A feltámadás motívumában reprezentáló csodaelem pedig az élet legősibb szenzációihoz, a halálhoz és a szerelemhez kapcsolódik, ugyanis a feltámasztás

¹⁰Lukács György: *Balzac, Stendhal, Zola*. Hungária, 1946. 9. o.

regénybeli módja kultikus-erotikus eredetről tanúskodik. A görög dráma tragikus-heroikus stílusával szemben tehát a regényt a mítosz erotikus tartalmának regénycselekménnyé való szövése jellemzi. A halálnak és az erotikumnak a feltámadás csodaelemében való összefonódása mellett Kerényi egyik legfontosabb következtetése, hogy a regényben a mítosz emberiesítésének, humanizálásának a produktumát látja. Megállapítása szerint a régi keleti mítosz a hellenisztikus Alexandriában — néhány közbeeső fázis után — szerelmi történetté alakul. Regény és mítosz, regény és csodaelem, regénycselekmény és halálból és erotikumból fakadó szenzáció összekapcsolása ebben a műben még csak filológiai eredmény. A későbbiekben azonban kikristályosodnak az eredmények regényelméleti és világnézeti konzekvenciái.¹¹

Intellektualizmus és szellemi önvédelem. Halász Gábor és Szerb Antal

Lukács történetfilozófiai fogantatású regényelmélete és Kerényinek a görög regény keletkezéséről nyújtott filológiai analízise ellentétes irányokba feszítő kiindulópontot jelent a két világháború között kibontakozó elméleti irodalom számára. A hazai szakirodalom ezeken a nyomokon halad tovább, részben a divergáló következtetéseket kívánja szintetizálni, amikor Halász Gábor, Szerb Antal és a későbbi Kerényi munkásságában, erősen esszéisztikus jelleggel, a regényirodalom újabb jelenségeinek elméleti általánosítását kísérli meg a történelmi változások adta világnézeti problémák megválaszolásának igényével összefonódva. És saját indulásának kritikái felülvizsgálata által jut el az emigrációba kényszerült Lukács is az antifasiszta népfrent elméleti megalapozásának lendületében a marxista regényteória alaptételeinek megfogalmazásához.

A regény műfajelméletének kidolgozásában a következő lépés Halász Gábor és Szerb Antal a húszas és harmincas évek fordulóján kifejtett munkássága.

Halász Gábornak *Az újabb regényről*¹² című esszéjében filológiailag nem mutatható ki Lukács és Kerényi ihletése, de az újabb regénytípológiai kísérlet mögött mégis ott érezhető a *Theorie des Romans*, és az új regény intellektuális játékainak elméleti igazolásában felsejlik Kerényinek a görög prózát a csodamotívummal egybekapcsoló gondolatmenete. A tanulmány két regénytípust különböztet meg. A korábbi századok eseményregényét, Cervantes, Fielding és Le Sage Dickensben továbbélő műfaját, és a jellemregényt, amelyet Balzac, Stendhal, Flaubert, Thackeray és Hardy mellett a nagy oroszok művészete reprezentál. Az előbbit a cselekménynek a kalandorozat köré való komponálása, a statikus jellemeknek az érzéklések sorára történő redukciója és az előadásnak az író és az olvasó között közvetlen kapcsolatot teremtő módszere jellemzi. Az utóbbi részletes és elemző társadalomrajzot ad, összekapcsolja a cselekményt a jellemfejlődéssel, ezáltal bonyolultabb pszichológiai képletet hoz létre, az alakokban az erkölcsi ént állítja előtérbe, és folyamatos előadás-módjában a történetet az író és az olvasó közé állítja, elrejtve ezzel a regénysztori fiktív voltát. Az újabb regény — Gide, Proust, Gide, Proust, Gide, Joyce és a

¹¹ Vö.: Kerényi Károly: *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*. Tübingen 1927.

¹² Vö.: Halász Gábor: *Az újabb regényről*. 1929. Halász Gábor Válogatott írásai. Magvető, 1959. 28—48. o.

Varázshegy Thomas Mannja a példa — a korábbi típust, az eseményregényt újítja meg lélektani alapon, amikor a részletes társadalomrajz helyébe a társadalmi környezet önkényesen fiktív teremtését, az elemző lélektan helyébe a lélekrajz többsíkúságát, meglepő érzékelések és pszichológiai szenzációk sokféleségéből előálló bonyolult komplexumát állítja, és a valóság helyettesítésének igényével fellépő folyamatos elbeszélésmódot a realitás és a mese síkjainak összekeverésével, esszéelemeknek a regénybe való beiktatásával, az idő folyamatosságának a felbontásával és — Gide *Pénzhamisítójában* — a regényforma genézisének a cselekménybe való beolvasztásával helyettesíti. Mindebből Halász az egykori romane-vakelem és az új század szülte intellektualizmus nászának és a realista-naturalista — ez akkor még egyet jelent — regényforma felett aratott győzelmének a jeleit véli kiolvasni, amelytől egy újfajta, lélektani ihletésű realizmus megvalósulását várja.

Halász teóriájának világirodalmi kötöttsége teljesen egyértelmű. A fiatal tudós elhatározó regényélményeit a korabeli angolszász, francia és német próza friss kísérleteitől kapja. Kompozíció- és időfelbontás, az élmények tudatbeli áramlásának rajza, való világ és regénycselekmény, álom és realitás síkjainak az összekeverése — ezek azok a modern ábrázolástechnikai vívmányok, amelyeknek ígézetében az új regényirányzatok apológiáját megteremti. Tipológiája két célt szolgál. Egyrészt elvágja mindazokat a szájakat, amelyek a XIX. századi regényformától a modern próza vívmányaihoz vezetnek, hogy a végtelenségig kiélezhesse az új törekvések naturalizmussal szembe fordított tendenciáit. Másrészt pedig az új típusú lélektani regény és az egykori történetregény kapcsolatainak fiktív következtetésével klasszikus polgári hagyományt teremt Gide, Joyce és Proust számára, és elmosza a különbséget a formákat robbantó irodalmi forradalom és Thomas Mann a hagyományokból kinövő realista prózája között. Halász tanulmánya ilyenformán a húszas évek valóban nagyhatású, új ábrázolási lehetőségeket kutató regénykísérleteinek a műfajelméleti igazságokká, regénytípológiává való absztrahálása.

Halász előkelően intellektuális szellemi arisztokratizmusának világnézeti indítékait nem nehéz megfejtetni. Intellektualizmusa két irányban való emberi-politikai elhatárolódás rokonszenves ideológiai terméke. A húszas évek szellemi atmoszférája a vibráló érzékenységgel esszéista számára egy végzetes veszély növekedésének távoli üzenetét hozza. „... a szentimentális, demokratikus, humanitárius ábrándok kódében ijesztő tökéletességűvé fejlődött a kapitalizmus szervezete — írja Halász, — hogy napjainkban mint amerikanizmus végső pusztulással fenyegetse az európai kultúrát és ízlést.”¹³ Az új regény játékos intellektusa és a lélek mélyrétegeit felszínre hozó újfajta pszichológiája szellemi fegyver Halász számára az amerikanizmussal szembe fordított kapitalizmus ridegen racionális szervezetsége ellen. Ugyanekkor az intellektualizmus védekezés az irracionálisnak és az ösztönösségnek a fasiszta glorifikálásával szemben is. Halász a modern líráról szóló esszéjében az érzelmek mélyét nyersen megszólaltató romantikus én-lírával a modern költészet intellektuális formafegyelmét állítja szembe, amelyet — a modern regényhez hasonlóan — ugyancsak régebbi korok arisztokratikus tendenciáival rokonít.¹⁴ Julien Benda híres és akkoriban nagyhatású könyvéről szóló tanulmányában

¹³ Halász Gábor: *A líra halála*. Uo. 5—6. o.

¹⁴ Vö. uo. 5—16. o.

pedig; Babits Benda esszéjéhez¹⁵ kapcsolódva a szellemi ember arisztokratikus-racionalista hitvallását fogalmazza meg: „... az ösztönködők, az őserjúek, a keletimádók, a miszticizmussal játszadozók, a szívfacsarók zsvivájában vágyódva ismételjük mi is Babits kiáltását: „Jöjjön most már az ész!” Igen, újból az intellektus tekintélyére van szükség, elég volt az érzelmi anarchiából... a magukra hagyott érzelmek, a gáttalan ösztönök az igazán rombolók. A háború óta az anti-intellektualizmus száz lidéretűz alakjában csalogatja ingoványba a lelkeket.”¹⁶ Halász racionalizmusa tehát kétfelé védekezik, az amerikanizmus és a fasizmus, a szellemi elsivárosodás és az ösztönök apoteózisa ellen egyaránt elsáncolja magát. Elvont racionalizmus ez azonban, amely eszményeit Szent Tamásban, Pascalban és Descartes-ban keresi. Az önvédelemhez pillanatnyilag elég, de a szellemi ellentámadáshoz fájdalmasan kevés.

Halász világnézeti pozíciója és rendkívüli tájékozottsága lehetővé teszi számára, hogy a magyar elméleti irodalomban mindaddig páratlan tisztánlátással tárja fel a polgári regény jóformán teljes struktúrájának az átalakulását, a koncepcióban, az emberábrázolásban és az író és a regénytárgy viszonyában bekövetkezett változásokat. A nagy angol és francia kísérletezők adta élmény sodrában képes a műfajelméleti általánosításra, és megpróbálkozik az új törekvések számára hagyományt teremtő tipológia alkotásával. Ez a tipológia megragad néhány jellegzetes vonást, főleg a kompozíció és a jellemábrázolás terén, amikor szembeállítja a történésregény szélesebb hőmpölygésű, epizódokba fodrozódó, epikusabb szerkezetét a jellemregény drámaibb tömörítésével és az egykori hősök statikus voltát a jellemrajzot fejlődésben kibontó későbbi emberábrázolással. Természetes, hogy ezeket a vonásokat ismeri fel, hiszen az új regény intellektualizmusának diadalát éppen az újfajta kompozíció és lélekrajz megteremtésében dokumentálja. Tipológiája tehát alkalmas arra, hogy előtörténetet alkosson az új regény számára és történeti adalékokat szolgáltatasson a naturalizmus vereségének bizonyításához, de a műfaj fejlődésének valóságos dialektikáját nem képes feltárni. Kompozíció és emberábrázolási technika különbsége mögött nem fedezi fel a polgári életforma fejlődésének egymást követő fázisait, amelyek Fieldingnél és Le Sage-nál még nem, Proustnál és Joyce-nál már nem teszik lehetővé az életköriülmények totalitásának zártabb kompozícióban való ábrázolását és a polgári egyéniség pszichológiai-etikai fejlődésének lekerekített rajzát. Így alkotnak ebben a tipológiában az alakulás és a szétesés tüneteit egybefogva hamis egységet a formálódó és a bomló polgári műfaj, a történésregény és az új törekvések szerkezeti és pszichológiai dekomponáltságának jegyei, anélkül, hogy a fejlődés felfelé ívelő szakasza elválna a csúcsponttól és a hanyatlástól. Ezért természetesen felborul a valóságos értékrend. Háttérbe szorulnak a XIX. század realista csúcsteljesítményei és ennek a hagyománynak a XX. századi reprezentánsai. Eltűnik a különbség Balzac és Flaubert, Flaubert és Tolsztoj alkotómódszere között. Thomas Mann minden differenciálás nélkül Gironoux, Proust, Gide és Joyce mellé kerül, és a műfaj nagy megteremtőitől, Cervantes-től, Le Sage-tól és Fieldingtől majdnem egyenes út vezet a húszas évek regény-történeti rebelliójához.

Azok az elemek — az intellektualizmus és az új regény törekvéseinek

¹⁵ Vö.: Julien Benda: *Az írástudók árulása*. Babits Mihály: *Az írástudók árulása*. Ezüstkör 1928.

¹⁶ Halász Gábor: *Áruló írástudók*. Uo. 25—26. o.

glorifikálása, az amerikanizmus és az ösztönkultúra elleni harc —, amelyek Halász írásait tendenciaszerűen jellemzik, teljes koncepcióvá szélesednek Szerb Antal néhány, főképpen az angolszász próza vívmányait érintő cikkében és *Hétköznapiak és csodák* című, a modern nyugati regény útját felvázoló nagy tanulmányában. A könyv regényelméleti bevezetője eposz és regény Hegeltől és Lukácstól ismerős párhuzamából indul ki, de merész logikával az eposz legjellegzetesebb ismervévé a csodaelemet avatja, és deklarálja, hogy éppen ezért a regényforma definíciójának a csodára kell épülnie. Regénytörténeti áttekintése a csoda és a realitás történelmi dialektikájának a felvázolása, a csodaelem domináns voltának és győzelmének a bizonyítása. Az eposzt szülő zárt világkép felbomlása után jön létre a görög regény, amely a mitológiából kinőve halál és szerelem primitív csodait állítja cselekménye középpontjába. Ettől kezdve gerince az új műfajának a csoda. „A regény olyan eposz — írja Szerb —, amely fiktív csodákkal foglalkozik.”¹⁷ A csodát a múlt század írói akarták a valósággal helyettesíteni a regényben, mert „nem vették észre, micsoda alapvető paralogizmus, hogy valaki egy fiktív történettel, egy hazugsággal, a valóságot akarja ábrázolni”.¹⁸ A csodára épülő pikareszk-regény után a XVIII. század lopja be a realitást a műformába. A romantika a csoda, a naturalizmus a realitás diadalát hozza. De a realista regény háttere, a liberalizmus, a természettudományos gondolkodás és a technikai optimizmus elveszítette hajtóerejét, és a háború utáni új regény ismét a lélektani szenzáció, a csoda forradalmát szüli. Az eposz a zárt, a regény a nyílt világkép epikai terméke. A nyílt világkép lényege a szabadság. Ezért a csodaelem mellett a regényforma másik döntő motívuma a mindenkori konvenciók és kötöttségek ellen fellépő elemi erejű szellemi szabadságharc. A húszas évek új regénytörekvéseiben a szabadságharc történetének monumentális új fejezetét látja Szerb, és könyve voltaképpen ennek a csodához visszakanyarodó epikus rebelliónak az értő krónikája: „A modern regény — írja — a ma még oly formátlan új szabadságharcnak a tükröződése, prófétikus szöveg, a benne foglalt csodák magyarázatát legfeljebb sejtjük, de nem értjük.”¹⁹

Az elméleti bevezető és az egész tanulmány sok ponton érintkezik Halász gondolatmenetével, és annak logikáját ad abszurdum viszi. Halász tipológiája is regénytörténeti hagyományt keres az új irányzatok számára, Szerb azonban szinte az egész műfaj fejlődésrajzát az avantgarde törekvések előtörténetévé avatja, az egyes elemek útját a görög regényig nyomozva vissza. Halász is elfordul a naturalizmustól, és őskeresésében az egykori történésregényhez fordul, a *Hétköznapiak és csodák* szerzője azonban már a realista-naturalista tendenciák hajdani létjogosultságát is megkérdőjelezi, és a hagyományos próza művelőitől minden értéket megtagad, nemcsak Galsworthytól, hanem Martin Du Gard-tól is. Thomas Mann Halásznál is egy nevezőre kerül a regényforma forradalmáraival, Szerb pedig — nem véve egészen komolyan saját teóriáját sem — voltaképpen gondolatmenete középpontjába állítja a *Varázshegy* és a József-regények szerzőjét. A *Hétköznapiak és csodák* tehát a nyugati nemzetek modern regényirodalmának szuggesztív módon lírai krónikájában az avantgarde irányzatok rebellis tendenciáiból csinál műfaji katekizmust és regénytörténetet, és Halász gondolatcsírait teljes irodalomtörténeti teóriává

¹⁷ Szerb Antal: *Hétköznapiak és csodák*. Révai kiadás, 1935. 5. o.

¹⁸ *Uo.* 5. o.

¹⁹ *Uo.* 25. o.

építi, hogy az egykori realizmustól minden értéket megtagadhasson, és regény és csodaregény és szabadságharc egységének fikcióját a műforma fejlődésének fő törvényévé avathassa. A modern polgári regény jellegzetességeinek kanonizálását szolgálja a bevezetésben kifejtett sajátos regényelmélet.

Ez az éppen logikai bukfencei által annyira szellemesen vonzóvá váló elmélet két meglehetősen ellentétes tényezőnek, Lukács és Kerényi regényteóriájának erőszakos nászából születik. Eposz és regény párhuzamát ugyan Lukácstól veszi, de a *Theorie des Romans* nem keresi az eposz és következésképpen a regény lényegét sem a csodában. A csoda a görög regény Kerényi nyújtotta analíziséből kerül Szerb gondolatmenetébe, hogy összeházasítva Lukács eposz-regény párhuzamával a regény meghatározásának sarkpontjává váljon. Holott ahogy Lukácsnál nem szerepel a csodamotívum, úgy Kerényi sem tud regény és eposz rokonságáról, és filológiai felfedezéseit csak a kései görög prózára vonatkoztatja, ekkor még határozottan elutasítva a későbbi műfajjal való rokonítást. Szerbnek azonban a modern regény lélektani és kompozicionális szenzációjának elméleti-történeti igazolására van szüksége, és ezt Lukács és Kerényi elméletének esszéisztikusan szubjektív és önironikusan teoretikus szintézisében találja meg. Mindehhez még — Lukácsra utalva — hozzáteszi, hogy az eposz zárt kozmoszával szemben a regényt szülő kor világképe nyílt. A nyíltság lényege pedig a szabadság. Így kerül a regény központjába — a csoda feltámasztása mellett — a szellemnek a kötöttségek ellen vívott szabadságharca. Holott Lukács a világkép zártságának hiányából éppen én és külvilág tragikus hasadtságát olvasta ki, és az új harmónia megteremtését várta. Ilyen elemekből gyúrja össze a *Hétköznapiok és csodák* szerzője a maga csoda- és szabadságharc-elméletét, amely a tényekkel való szembesítés próbáját nem állja ugyan, de a vibrálóan szellemes íróportrékban és a szellemi veszélyek ellen védekező nemesen humanista indulatban megkapja a maga világnézeti és emberi-lírai igazolását.

A szellemi veszély két fő formája nála is az amerikanizmus egyéniséggyilkos atmoszférája és az ösztönök modern glorifikálása, mint Halásznál, de a diagnózis sokkal konkrétabb és a vitalizmus és az intellektuális humanizmus ellentámadása teljes koncepcióvá kerekedik. A veszélyérzés már évekkel a *Hétköznapiok és csodák* előtt rendkívül heves: „Európa Amerika felé halad — írja 1928-ban —, nem is halad, hanem rohan, az élettempónak megfelelően, amerikai autón, amerikai jazz-zenére, az amerikai dollármitológia mágneses vonzása felé, és még a szépségideál is görilizálódik.”²⁰ Az amerikanizmus itt még absztrakt módon megfogalmazott, az európai eszmények ellen irányuló gyilkos hatását később elsősorban az ideálok standardizálásának és a sokoldalú és gazdag, a kulturális hagyományokat magában egyesítő egyéniség megfojtásának a tendenciájában konkretizálja, de egyben a kapitalizmus helyesen felismert kultúraellenességének tüneteit a modern civilizáció általános törvényeivé mitizálja. Wells utópiáját, a *William Chissold világát* az európai eszmények elgépiesedése ijesztő szimptomájának ítéli meg, Huxley „ellen-utópiájából,” a *Szép új világból* pedig — amelyet az európai ember jajkiáltásának érez — kiolvassa a fenyegető tendenciát: „az egész világ olyan, mint Hollywood”.²¹ Az intellektusnak és a szellemnek ez a féltése ugyan a roman-

²⁰ Szerb Antal: *Amerikai könyvek tanulása. Magyar Szemle* 1928. IV. 287. o.

²¹ V.: Szerb Antal: *H. G. Wells világa. Magyar Szemle* 1928. II. 295—300. o. Idézet: *Hétköznapiok és csodák* 109. o.

tikus antikapitalizmus — az egykori Lukácstól sem idegen — módján a feltárt válságjelenségeket a civilizáció és a modern ipari társadalom elkerülhetetlen betegségének véli — „civilizációnk története kollektív tragédia”²² — írja —, az amerikanizmusban azonban mégis tényleges ellenséget támad, és harcában valóságos értékeket véd. Legjobban az emberi lélek értékeit félti, mert: „Az amerikanizmus legjellemzőbb vonása az egyéniség hiánya . . . az egyéniség magától alszik ki, elsorvad, nem is terem meg a halott amerikai táj kegyetlenül egyszerű vonalai között.”²³ Az egyéniség amerikai típusú elsorvadásával szegezi szembe a modern európai regény által felmutatott sajátos lelki elvet, a pszichológiai csodát, Proust és Gide többsikű jellemrajzait, Huxley intellektuális vitalizmusát, Powys lélektani beleérzőképességet, Virginia Woolf regényformát bontó játékoságát és főképpen Thomas Mann új mitológiát teremtő művészetét.

A játékoság, az intellektualizmus, a differenciált lélekrajz és egyáltalán az új regény által diadalra juttatott „lelki elv” esszéista programjának éle — főképpen a Lawrence-ról és Joyce-ról rajzolt portré és a német irodalomról adott összefoglalás tanúsága alapján — az amerikanizmus mellett az ösztönök szabadságát hirdető miszticizmus ellen irányul. Az intellektustól nem fékezett nyers vitalizmusnak a veszedelmesnek érzett tendenciájával Lawrence-ról szólva száll először szembe: „a nyers ösztöniségnek ez a glorifikálása — írja — csak megerősíti korunknak amúgyis végzetes kultúraellenes hajlamait”²⁴ Az ember lelkivilágának az ösztönéletre és a tudatalatti reakciókra való redukálásával Joyce emberábrázoló módszerének a bírálatában vitázik először. A naturalizmus elleni regénytörténeti lázadás értelmét itt sem tagadja ugyan meg, de Joyce neoprimitív ösztönössége ellen a humanista racionalizmus álláspontjáról tiltakozik: „Joyce a naturalizmus külsőséges és racionális világbábrázolása elleni reakcióban elment a végsőkig, ameddig lehetett. Világképéből teljesen kikapcsolta a racionális elemet. Csakhogy a világ, amelyből a ráció teljesen hiányzik, nem világ többé, legalábbis nem az emberek világa.”²⁵ Ösztönnek és intellektusnak a modern regény kísérleteiben reprezentálódó harca természetesen nem pusztán ideológiai kérdés számára. Könyvének a német regényről szóló fejezete bizonyítja a probléma szorongató politikai aktualitását. Szerb a német irodalom legnagyobb értékét abban a tendenciában látja, amely az emberi lélek spontán mélyrétegeinek a tudat fényébe való emelésével a lélektani gazdagság és a domináns intellektus egységét valósította meg. A háború utáni német szellemben azonban éppen ennek az egységnek a felbomlását diagnosztizálja, és félreérthetetlen módon jelöli a kórokozót, amely egyben támadásának fő iránya is: „A tudatosság ellen való reakció, az ösztönös, gondolkodás nélküli élet tisztelete az egész háború utáni német élet egyik legjellemzőbb vonása, és megdicsőülését a Harmadik Birodalom által éri el.”²⁶

Az amerikanizmusnak keresztelt egyéniséggyilkos szélsőséges racionalizmus és a náci ösztönkultusz elleni humanista-intellektualista ideológiai harc sugárgyújtója Thomas Mann Szerb rajzolta portréja. A nagy német író művé-

²² Szerb Antal: *A mai angol regény*. Erdélyi Helikon, 1933. 245. o.

²³ Szerb Antal: *Hétköznapiak és csodák*. 152. o.

²⁴ *Uo.* 115. o.

²⁵ *Uo.* 134. o.

²⁶ *Uo.* 185. o.

szetének elemzésében összefutnak mindazok a vonások, amelyek a könyv gondolatmenetét jellemzik és indulatát fűtik. A tudat fényével átvilágított lélektani mélység, a regényforma esszéisztikus kitágítása, élet és halál vitalisztikus egysége, a mítosz alkotó újjáteremtése és az életszeretet humanista eszméje — ezek azok a motívumok, amelyeket a *Varázshegy* és a József-regények szerzőjének életművéből a *Hétköznapok és csodák* kiemel. Bizonyítva ezzel azt, hogy számára nem az avantgarde irodalom sok esetben efemer értékeinek a glorifikálása, hanem az európai humanizmus hagyományainak a felmutatása volt a leglényegesebb. És ha ezeket a legmagasabb szinten életnek és halálnak, ösztönnek és tudatnak a Hans Castorp története által nyújtott szintézisben találta meg, akkor eszményei védelmében nem a nagy angolszász úttörőkre, hanem a realista Thomas Mann életművére appellált.

Az az ideológiai-műfajelméleti konstrukció, amelyet Thomas Mann humanizmusának eszményítéséből, a modern regény forradalmának jellegzetességeiből, valamint Lukács, Kerényi és Halász elméleti indításaiból Szerb Antal a maga számára összekovácsolt, természetesen nem vezethetett a regény műfaji és fejlődési törvényeinek a reális felismeréséhez. A pszichológiai találatok és kompozíciós újítások túlértékelésével világirodalmi rangra emelte a húszas évek forrongó szellemének olykor másodlagos termékeit, hogy a realizmussal való szakítás gyökeres voltát dokumentálhassa. A görög prózától a pikareszk regényen és a romantikán keresztül egyenes fejlődésvonalat rajzolt egészen az avantgardig, hogy a XIX. századi örökségnek a halott és a regény lényegétől idegen volta világossá válhasson. Ezzel a valósággal nem szembesíthető értékrendet körvonalazott, és a regényforma kötelező szabadságharcának és a csodamotívumnak a központba állításával olyan új műfaji kánont teremtett, amely — éppen Thomas Mann eszményítése bizonyítja — még a saját teóriája felől sem igazolható. Így töltötte be azonban ez a regényelmélet a maga nem tudományos, hanem világnézeti funkcióját, eszmei fegyvert szolgáltatóva a humanista értelmiségnek a fenyegető ideológiák ellen folytatott magányos és éppen ezért romantikus-utópisztikus harcához, amely törékeny utópizmusa miatt eleve halálraítelt volt, és tudományos vetületében is csak féligazságokat szülhetett. Nemesen humanista fűtöttsége, ironikus-intellektuális pátosza és erkölcsi bátorsága azonban ezt a regényelméletet mégis a magyar értelmiség antifasiszta szellemi ellenállásának egyik legszebb fejezetévé avatja.

Humanista mitológia és „tetszhalott” realizmus. Kerényi, Halász és Szerb

A harmincas évek második fele a fasiszmus németországi előretörésével és magyarországi megerősödésével meglehetősen átalakítja az ideológiai frontokat. A megsűrűsödő légkörben a szellemi ellenállás új formái alakulnak ki, amelyek a hazai műfajelmélet fejlődésében is jelentős konzekvenciákkal járnak. Kerényi gondolkodásában ekkor körvonalazódnak mítosz és regény összefüggései. Halász és Szerb elmélete a realizmus felé tolódik el. Lukács pedig megteszi az első döntő lépéseket a marxista műfajelmélet megteremtésének útján.

Kerényi egykori filológiai eredményeit a harmincas években írott tanulmányaiban és Thomas Mann-nal folytatott hihetetlenül érdekes és nagy dokumentumértékű levelezésében általánosítja átfogó igényű regényelméletté. Először ő is — Lukácshoz hasonlóan — a műfaj történelmi helyének megha-

tározására törekszik. Abból a tényből, hogy a regény a hellenisztikus korban keletkezik, és modern formában a reneszánsz után indul fejlődésnek, arra következtetett, hogy az új műfaj a nagyváros privatizálódó életformájának a terméke. „Mindkettő — írja hellenizmusról és reneszánszról — átvezet kisállamok gyökeresebb és organikusabb életéből olyan civilizációba, amelynek hordozói gyökértelen nagyvárosiak, atomszerű tömeglények.”²⁷ A keletkezés időpontjából és a történelmi fejlődésben betöltött funkciójából, a nagyvárosi civilizáció atomizált társadalmának kialakulásából következett a mítosz emberi történésé transzformálásából létrejövő műfajnak az emberi életben betöltött pszichológiai funkciójára: „A regényben a történelmi ember húzódik vissza titkolt vágyaival és félelmeivel (amelyek tulajdonképpen ugyanazok a történelemtől függetlenül örök vágyak és félelmek, tárgyuk és tartalmuk pedig minél valódibb, annál mitológiaibb) a magányosságba.”²⁸

Innen már csak egy lépés vezet a regény történetfilozófiai és lélektani helyének és a mítoszhoz való viszonyának az eddiginél pontosabb meghatározásához. A regény a görögség heroikus és politikai fejlődési szakasza után — amelynek epikus lecsapódása az eposz és a történetírás volt — az erotikus kor terméke, pszichológiai-műfaji lényegében pedig a „magánélet epikája”,²⁹ amelyet a keleti mítoszok erotikus fogantatású halálistenei uralnak. A regény az a műfaj, amely hanyatló, új mitológia teremtésére képtelen korok számára emberi történet formájában átélhetővé teszi a nagyobb formátumú korok szülte mítoszokat. A regénynek ez a közvetítő szerepe pedig mindig magában hordozza a mítosz feltámadásának, teremtő továbbfejlesztésének a lehetőségét. „Művelt-Európában a regény foglalta el a mitológia helyét — írja Kerényi ókori fogantatású elméletét saját korára is általánosítva —, úgy, hogy új, polgári, humanizált mezben átmentette a jövőnek. Vagy talán helyesebb fordítva mondanunk: a mitológia ismeretlen történelem előtti ősforrása ajándékozta meg az emberiséget — mitológiátlan, könyves korszakában vigasztalásul — a magányos gyönyörűség könyveivel, amelyeken át kiszámíthatatlan áramlása mindig újra visszatérhet, s a történelmi lényt visszaringathatja embervoltának ősz elemébe.”³⁰

Hogy Kerényi mitológiája és a mitológiával összekapcsolt regényelmélete mennyire intellektuális, emberszabású mitológia és műfajelmélet, ezt akkor írott Dionysos- és Apollon-tanulmányainak³¹ mély humanizmusa mellett az a tény is bizonyítja, hogy elméletének legfőbb igazolását Thomas Mann életművében véli megtalálni, és végkövetkeztetéseit a nagy német mesterrel folytatott levelezésében fejti ki. Kerényi abban a levelezésben, amelynek kiadását dokumentumnak szánja az európai humanizmus történetéhez,³² úgy véli, hogy az európai szellem visszatér — Mann József-regényeinek és Powys *Glastonbury Romance*-ának tanúsága szerint — „A magasabb, mítikus

²⁷ Kerényi Károly: *Regények papyruson*. Sziget, 1939. 11. o.

²⁸ *Uo.* 16. o.

²⁹ *Uo.* 18. o.

³⁰ *Uo.* 27. o.

³¹ Vö.: Kerényi Károly: *Gondolatok Dionysosról*. Pannónia-könyvtár, 1935. *Halhatatlanság és Apollon-vallás*. Atheneum, 1933. 106—118. o. *Apollon*. Verlag Franz Leo, Wien 1939.

³² Thomas Mann—Karl Kerényi: *Gespräch in Briefen*. Rhein-Verlag Zürich 1960. 7. o.

³³ *Uo.* 39. o.

realitásokhoz.”³³ Ezt dokumentálja számára Mann fejlődése a *Buddenbrookstól* a *Varázshegyen* keresztül a József-regényekig, amely visszajára fordítja a görög regénynek a mítosztól a csodás elbeszélésen át a polgári történethez vezető, Kerényi által felfedezett útját. A regény tehát, amely egykor a mítoszból alakult csodás elbeszéléssé és polgári históriává, most ismét visszaemlékszik a mítoszhoz. „A regény — foglalja össze gondolatmenetét Kerényi — most, fejlődése csúcspontján visszatér ősforrásához és feltárja eredeti lényegét.”³⁴

Persze a mítosztól a polgári történethez és visszavezető sematikus fejlődésrajz nem a regényfejlődés valóságos útja, csupán az ókori regény kutatásából levont filológiai következtetéseknek és Thomas Mann néhány fejlődési tendenciájának az önkényes összekapcsolása. Mann először — Kerényi az európai szellemnek a mítikus valóságokhoz való visszatéréséről kifejtett gondolatai kapcsán — élesen elhatárolja magát a modern német irracionalizmus divatjától, amely elveti azokat az eredményeket és principiumokat „amelyek nemcsak az európaiakat teszik európaivá, hanem az embert emberré is.”³⁵ Majd pedig maga fogalmazza meg végleges érvénnyel Kerényi mítoszelméletének és a vele összekapcsolt regényelméletének az igazi értelmét: „El kell venni a mítoszt az intellektuális fasizmustól, és emberivé kell alakítani.”³⁶ Kerényi Settembrini úrnak az obskurantizmus elleni nemes tiltakozását hallja ki Mann figyelmeztetéséből,³⁷ amely gyökerében ragadja meg és mutatja fel a magyar tudós mítoszmagyarázatainak és regényelméletének végső emberi-világnézeti értelmét.

Thomas Mann művészi útjának elemzése Halász gondolkodásában is jelentős tényező. A József-regények és a *Lotte Weimarban* kapcsán mutatja ki a nagy német mester művészetében racionalitás és mítosz sajátos ötvözetét és a goethei humanitás aktuális újrafogalmazását, amely Halász számára is az ideológiai önvédelem legfőbb kapaszkodóját jelenti. Éppen ez az önvédelem követeli meg hajdani regényelméletének a revízióját is.

Ez a revízió a húszas években diadalmas avantgarde irányzatok elapadása miatt érzett csalódás megfogalmazásából indul ki. A csalódás rezignációja ekkor már megláttatja az egykor glorifikált törekvésekben a tartalmi elem háttérbe szorulását, a társadalomrajz sémákba való merevedését és a forma barokk módon pompás túlburjánzását. Az esszéista felelősségtudat a tegnapi ideálokkal való szembenézésre kényszerít: „A kritikus háládatlan feladata — írja Halász —, hogy erre figyelmeztessen, még ha régebbi ábrándjait temeti is vele.”³⁸

Az avantgarde irányzatok merész rebelliójával való nem minden fájdalomtól mentes leszámolás és a nyomasztó társadalmi tendenciák elleni szellemi érvkeresés igénye eljuttatja Halászt a realizmus igenléséig, a realizmus szükségszerű feltámadásának megfogalmazásáig. „Csak a realizmus nem

³⁴ „der Roman jetz auf seinem Höhepunkte zu seinem Urquell zurückkehrt und sein ursprüngliches Wesen offenbart.“ *Uo.* 48. o.

³⁵ „die nicht nur den Europäer zum Europäer, sondern sogar den Menschen zum Menschen machen.“ *Uo.* 42. o.

³⁶ „Man muss dem intellektuellen Faschismus den Mythos wegnehmen und ihn ins Humane umfunktionieren.“ *Uo.* 100. o.

³⁷ *Vö.*: *uo.* 43. o.

³⁸ Halász Gábor: *A stílizálás alkonya*. 1941. *Válogatott művei*. 546. o.

³⁹ Halász Gábor: *A realizmus tíkka*. *Uo.* 523—24. o.

volt hajlandó megszólalni és elárulni titkát — írja az izmusok, a „stilizálás” uralmának időszakáról —. Emlékezett az ősök mesterfogásaira, és egyformán kijátszotta a mindenáron újítókat és a külsőségekből hagyományosokat. Tudta, hogy nem jöhet nagy író, aki vele szakíthat, és tudta, hogy az igazán nagy újból napfényre hozza a titkot. Várta új urát és parancsolóját.”³⁹ A tetszhalálból feltámadó realizmus jellemvonásait Halász Steinbeck és a régi mesterek Balzac, Tolsztoj, E. Bronté és Hardy művészetének elemzése alapján fogalmazza meg. A saját hajdani álmaival leszámoló kritikusi becsületesség talaján közel is jut a realista regény műfaji lényegéhez, amikor azt a cselekmény és a jellemrajz társadalmi determináltságában, a szociális beállítottságban, a részletek sokoldalú kidolgozásában, a fotografikus másolástól való alkotó elszakadásban és történetben és emberábrázolásban egyaránt a lényeges vonások kiemelésében, felnagyításában és ezáltal a műalkotás szuverén dimenzióinak költői megteremtésében keresi.⁴⁰

A realista regény műfaji törvényei feltárják tehát „titkukat” a kutató gondolkodó előtt, és a humanista művészet szellemi hátterét teremtik meg számára a súlyosodó időben. Ez a realista önkontroll azonban nem mentes minden, az egykori eszményekhez kötődő nosztalgiától. Ez a nosztalgia szólal meg mélyen emberi lírával a Girodoux halálakor írott miniatűr esszéiben: „Rövid távirat jelentette a gyász hírek szűkszavúságával, hogy végleg meghalt az ifjúságunk... hidegebb korra váltottunk, de az emlék és a girodoux-i mű megmarad, gyönyörködtetően és izgalmasan.”⁴¹

Rezignáció és önvizsgálat jellemzi Szerb gondolkodását is néhány évvel a *Hétköznapiak és csodák* után. Csak nála hevesebb a nosztalgia és tompítottabbak a realizmus irányába mutató konzekvenciák. Az egykori regénycsodák szép ígéreteinek szertefoszlását egyértelműen konstatálja: „nagyyszerű kezdeményezésük a harmincas években elfakult — írja tegnapi ideáljairól *A világirodalom történetében* — és a negyvenes évek viharosnak ígérkező világában már messze múltnak tekinthető. Pedig egy pillanatig úgy látszott, hogy valami nagyon nagy kezdődik velük, egy új életérzés, új szabadság és új humánus.”⁴² Halász ennek az új humánusnak próbált új gazdát keresni, amikor utolsó tanulmányaiban a „tetszhalott” realizmus „titkának” megfejtésére vállalkozott, és ennek a keresésnek a lendülete közel is vitte őt a regényforma lényegéhez. Szerb humanizmusa azonban átmenetileg gazdátlaná válik a háború első éveiben. Már az utolsó évtized irodalmából a nagy fenyegetést olvassa ki. „A harmincas évek emberének legfőbb teendője — írja Huxleyről —, hogy felkészüljön a közeledő új háborúra”,⁴³ de nem talál az új regényben olyan biztatást, amihez humanista reménységeit köthetné. Utolsó nagy szintézisében, *A világirodalom történetében* ugyan a korábrinál nagyobb fényt esik a realista áramlatokra, és Balzactól és Tolsztojtól egyenes vonalat húz a régebben megtagadott Martin Du Gard-hoz, és ő is — mint Halász — a realista regény újjászületésének lehetőségét látja Steinbeck művészetében megcsillanni. Sajátosan kiábrándult ironiával szól a hajdani eszményekről, főleg Powysről, a kései Huxleyről és a régebben is kritikusan szemlélt Joyce-ról,

⁴⁰ Vö.: Halász Gábor: *A realizmus titka*. 1940. *Üvöltő szelek*. 1941. *Két évforduló. Tolsztoj és Hardy*. 1941. *A stilizálás alkonya*. 1941. *Balzac példája*. 1941. *Válogatott művei*. 522—564. o.

⁴¹ Halász Gábor: *Jean Girodoux*. 1944. *Válogatott művei*. 758—59. o.

⁴² Szerb Antal: *A világirodalom története*. Bibliotheca, 1958. 881—882. o.

⁴³ *Uo.* 885. o.

valamivel még jobban felizzítja a humánus legfőbb irodalmi reprezentánsának érzett Thomas Mann portréját, de a realizmus újraéledésének megfogalmazásában erősen érződik a belső elhatárolódás, a régi ideálokhoz fűződő, fel nem oldott érzelmi kötöttség: „Ebben a pillanatban úgy látszik, mintha az irodalom rögzítődne egy programmentes, századias realizmusban, amelyet Neue Sachlichkeitnek, új tárgyilagosságnak is neveznek, de semmiben sem különbözik a régi tárgyilagosságtól.”⁴⁴

Forradalmi demokrácia, antifasiszta népfront és újjászülető regényelmélet. Lukács a harmincas években

A regény visszaemelkedése a mítoszhoz, a mitológia humanizálása, az avantgarde regénykísérletek egyedül üdvözítő voltából való kiábrándulás, a realizmus újjászületésének az igénye — ezek azok az elméleti eredmények, amelyek a hazai irodalomban a fasizmus ellen vívott magányos szellemi harcban megszülethetnek. A már második évtizede emigrációban élő Lukácsnak azonban az antifasiszta tömegmozgalom talaján, az ideológiai és a konkrét politikai harc egységében lehetőség nyílik arra, hogy revízió alá vegye a *Theorie des Romans* egykori tételeit, és kísérletet tegyen egy haladottabb, a valóságos társadalmi mozgással összhangban levő műfajelmélet kidolgozására. Ezt a teoretikus önrevíziót Lukács a *Balzac, Stendhal, Zola* címmel összegyűjtött tanulmányaiban, a *Tolsztoj és a realizmus fejlődése* című esszéjében és nagy monográfiájában, *A történelmi regényben* hajtja végre a harmincas évek második felében.

Lukács ekkori írásai a történelmi regény mibenlétének és fejlődésének vizsgálata kapcsán a műfajok lényegének és egymáshoz való viszonyának kérdéseit feszegetik, és a regényfejlődés jellegzetes fázisait és típusait körvonalazzák. A korabeli humanista ihletésű német történelmi regényírás ideológiai-esztétikai problémáinak a boncolása és a műfaj esetleges perspektíváinak a meghatározása azonban szoros egységben jelentkezik a német történelem nagy válságának írói ábrázolásával. „Csak a kérdés írói felállítása: hogyan volt a Hitler-uralom Németországban lehetséges — írja Lukács —; vezethet esztétikailag a történelmi regény klasszikus típusának megújulásához, a művészig igazán tökéletes történelmi regényhez.”⁴⁵ Nyilvánvaló, hogy a történelmi erőknek a politikai harc kimenetele szempontjából történő, a harc céljaihoz irodalmi-művészi érveket gyűjtő elemzése vezet el irodalmi és történelmi fejlődés, műfaji újjászületés és társadalmi mozgás egységének a felismeréséhez. Az a politikai álláspont pedig, amelynek talaján ez a felismerés megszületik, és amely a maga oldalához, a maga emberi-politikai igazságához köti a történelmi regény fejlődésének sorsát, a népfront eszközeivel a fasizmus ellen harcoló, a szocializmus vonzásában fejlődő forradalmi demokrácia. „A mai történelmi regény — szögezi le Lukács — egy új demokrácia hajnalának jegyében születik és fejlődik... A népfrontok forradalmi demokráciája nem egyszerűen a demokratikus fejlődés meglevő vívmányainak védelme a fasiszta vagy fasizálódó reakció támadásai ellen. Ez is, de a demokrácia védelmében túlmegy ezeken a határokon és éppen a hathatós védelem érdekében kényte-

⁴⁴ Uo. 880. o.

⁴⁵ Lukács György: *A történelmi regény*. Hungária, 1947. 296. o.

len rajta túlmenni, a forradalmi demokráciának új, magasabb, fejlettebb, általánosabb, demokratikusabb és szociálisabb tartalmat adni.”⁴⁶

A történelmi regény esetleges reneszánsza tehát szorosan kapcsolódik a forradalmi demokrácia ideológiai és politikai továbbfejlődésének reményéhez. A forradalmi demokrácia ideológiájának a kimunkálása azonban nemcsak a történelmi regény új fejlődési szakaszának a kialakulását ígéri Lukács számára, hanem a műfajok eddig megtett útjának az elemzésében is lehetővé tesz néhány olyan felismerést, ami csupán ennek a politikai álláspontnak a múltat a jelen előzményeként és az osztályviszonyok fejlődésében vizsgáló elméletének a talaján születhetett meg. Így körvonalazódik Lukács gondolkodásában a műfajoknak az élettények alakulásában, a társadalmi egyensúlyviszonyok változásában gyökerező valóságos mibenléte: „... minden műfaj sajátos tükröződése a valóságnak, igazi műfajok csak akkor keletkezhetnek, ha olyan tipikus és törvényszerűen visszatérő általános élettények léptek fel, amelyek tartalmi és formai sajátossága az eddig létező formákban nem tükröződik adekvátan.”⁴⁷

A történelmi regény vizsgálatában Lukács kimutatja a klasszikusoknál a múltnak a jelen előzményeként való felfogását és a jelennek a történelmi szempontú művészi elemzését. Ennek az anyag kínálta történelmi aspektusnak a regényműfaj törvényeinek és fejlődésének vizsgálatára való kiterjesztése segíti hozzá Lukácsot a leglényegesebb tendenciák elméleti megragadásához. A regényforma mibenlétét az eposztól és a drámai ábrázolástól való elkülönítés útján közelíti meg.

Eposz és regény történetfilozófiai szempontú elkülönítése — Hegel nyomán — már a *Theorie des Romans* szerzőjét is foglalkoztatta, és a zárt és a nyílt világtkép szembeállítás mellett a műfaji elhatárolás a kollektív-totális eposzi hős és az individuális-magányos regényalak polarításában csúcsosodott. Ezt a gondolatot fejleszti tovább *A történelmi regény*, amikor a két nagyepikai műfaj hőstípusának jellegzetességeiből kiindulva annak a kompozícióban elfoglalt helyét elemzi. Az eposz egyetemes nemzeti jellegéből, az eposzi társadalom ősi egységéből következik, hogy a nemzeti jellem teljességét megjelenítő totális hős, a jelentős történelmi személy egyben a kompozíció természetes középpontját is képezi. Míg a regény osztályokra bomlott társadalmában az egyén a történelemben szerepet játszó osztályok egyikét képviselve csak közvetetten reprezentálhatja a nemzetet. Ezért a kompozícióban betöltött szerepe nem lehet az egység spontán képviselője, csupán a társadalmilag ellentétes pólusok összekapcsolása. A regényben tehát természetes módon a kiegyensúlyozó átlag kerül a középpontba, és a kiemelkedő személyiség a mellékalak szerepébe szorul.

Az eposztól való elválasztás után a regény ábrázolási törvényei főképpen a drámával történő egybevetés útján tisztázódnak. Lukács drámában és nagyepikában — így a regényben is — kimutatja az ábrázolás totalitását, de különbséget tesz a teljesség két formája között. Mindkettő az objektív külvilág teljességének a megjelenítésére, ember és külvilág egységének és kölcsönhatásának az ábrázolására tör, ezen belül azonban más-más tényezőkre esik a megjelenítés hangsúlya. A dráma az emberi akarat és cselekedet lélektani „mozgásainak totalitása”, amely „egy szilárd középpont, a drámai konfliktus körül

⁴⁶ Uo. 296. o.

⁴⁷ Uo. 207. o.

alakul ki. Azoknak az emberi törekvéseknek művészi tükörképe, illetve — ha szabad ezzel a szóval élnünk — rendszere, amelyek egymással harcolva részesei ennek a központi összeütközésnek”.⁴⁸ A drámának az akarat és a motivált cselekvés lélektani tényezőire való redukáltságával szemben a nagyepika az ember és a tárgyi környezet, társadalom és természet viszonylatainak számtalan variációját nyújtja. „Az élet totalitásának epikus összefogása — foglalja össze a különbséget Lukács — ellentétben a drámai költészettel, mindig és okvetlen az ember külső életének összefogását is jelenti, adott, emberi életköre legfontosabb tárgyainak, az életkörén belül feltétlenül lejátszódó fontos és tipikus eseményeknek poétizálását. Hegel az epikus ábrázolás eme legelső követelményét az „objektum totalitásának” nevezi.”⁴⁹

A Hegel által felismert kétféle totalitásforma továbbfejlesztése teszi lehetővé Lukács számára, hogy dráma és regény között a hős jellege és a kompozícióban betöltött szerepe szerint is differenciáljon. A dráma a társadalmi jelenségeket a konfliktus körüli emberi cselekménykomplexumra redukálva ábrázolja, így nyilvánvalóan olyan hőst teremt, akinek a dráma társadalmi-történelmi konfliktusa legizőbb személyes ügye is, aki emberi mivoltában tisztán reprezentálja az egymás ellen feszülő tendenciák valamelyikét, sorsa azok győzelmével vagy vereségével együtt alakul. Így a dráma hőse lehet nagy történelmi személy is, de ha nem ez, akkor is történelmileg reprezentatív sorsot képvisel. A regény ezzel szemben a társadalmi tendenciákat a maguk konfliktusával vagy konfliktuslehetőségeivel egyetemben a társadalmi élet széles totalitásában, a környezet sokoldalúan gazdag rajzába beágyazottan ábrázolja. Ezért hősei az egyes mozzanatok alakulásukban, nem feltétlenül végkifejletükben reprezentálják, magyarázzák és magasabb szintre emelik, anélkül hogy eleve elrendelten személyes sorsukban azonosulnának vele. A nagy történelmi személy így a regényben mellékalakká degradálódik, és a társadalmi tendenciák sokfélesége a regényalakok viszonylatainak gazdagságában bontakozik ki, anélkül hogy a főhős személye körül feltétlenül konfliktussá sűrűsödne.

A drámai és epikai totalitás eltérő jellegének és a két totalitásformának megfélelő két hóstípus különböző voltának a felismerése már a kezébe adja a kétfajta kompozíció megfejtésének a kulcsát is. A drámában a hős sorsa azonos a konfliktus kimenetével és a környezetből csak annyi kerül az ábrázolásba, amennyi a konfliktus körül kialakuló társadalmi-lélektani teljességhez szükséges. A dráma kompozíciója ezért egyetlen ívben, semmi által sem késleltetve feszül a konfliktus és a végkifejlet felé. Az epika ezzel szemben a hős életútján keresztül a társadalmi-tárgyi környezet minél gazdagabb megjelenítésére tör. A regény kompozícióját ezért azoknak a késleltető elemeknek a felsorakozása jellemzi, amelyek a végkifejletet akadályozva lehetővé teszik, hogy a hős sorsa a társadalmi környezet minél szélesebb szféráit tegye átélhetővé.

A két műforma totalitásformájának, hóstípusának és kompozíciójának a kidolgozása és szembeállítása, azaz legfőbb műfaji jellegzetességeik feltárása utat nyit a két műformának a történelmi fejlődésben való elhelyezéséhez is. A *Theorie des Romans* romantikus antikapitalizmusa a regény történelmi létét

⁴⁸ Uo. 71. o.

⁴⁹ Lukács György: *Tolsztoj és a realizmus fejlődése*. 1935. *Nagy orosz realisták*. 1949. 86. o.

még a társadalmi diszharmónia létrehozásához kötötte, és a regényforma alakváltásából a harmónia újratereztetésének reményét olvasta ki. *A történelmi regény* tényleges historizmusa képes ezzel szemben felrajzolni dráma és regény fejlődésének valóságos történelmi dialektikáját. A kompozíció középpontjába a konfliktust állító dráma nyilvánvalóan a történelmi folyamat robbanásainak műfaja, a forradalmi válságperiódusok emberi-erkölcsi problematikájának műformává kikristályosodó művészi ábrázolása. Míg a regény a konfliktust megelőző vagy követő periódust rögzíti, azt az állapotot, amely egy nézőpontból még kompozíciós egységbe zárható, azokat az ellentéteket, amelyek azonos társadalmi minőségen belül megoldhatók. Lukács természetesen nem fejt ki részletesen a történelmi alakváltozások és a műfaji fejlődés párhuzamát, de felvázolja egy ilyen történelmi szempontú, összehasonlító műfajjellemzőket a körvonalait.

Ez a társadalmi-történelmi szempontú műfaji vizsgálódás nemcsak a regény belső struktúrájának feltérképezéséhez vezet el, hanem kialakítja a műfaj fejlődésének rajzát és a megítélés új értékrendjét is. A *Theorie des Romans* regénytípológiája csúcsaira Cervantest és Flaubert-t helyezte, és Goethéből és Tolsztojból a regényformán és a regényformát szülő diszharmónián való túllépés lehetőségeit olvasta ki. Abból a tényből pedig, hogy a regényforma létrehozó okát szubjektum és külvilág szakadásában kereste, világossá válik – ahogy maga Lukács megjegyezte a *Balzac, Stendhal, Zola* előszavának már idézett részében –, hogy ez a fejlődés vonala, amelynek XIX. századi csúcsa Flaubert, a XX. században Gide, Proust és Joyce felé hosszabbítható meg. Kerényi ezzel szemben a műfaj fejlődéstörténetének lényegét a mítosz csodálatos históriává és emberi történetévé való transzformálásában és a fejlődés csúcsán a mitológiához való magasabb szintű visszatérésben látta. Ezzel a két fejlődési koncepcióval szemben alakul ki a forradalmi demokrácia ideológiájához és az antifasiszta népfront gyakorlati politikájához történelmi és esztétikai érveket gyűjtő Lukács második regényelmélete, amely megmutatja, hogyan nőtt ki a XVIII. századi társadalmi regény hagyományából és a francia forradalom szülte historizmus szelleméből a Scott által képviselt történelmi regény, hogy a fejlődés Balzacban folytatódjon, aki a múltbeli történelem ábrázolásáról áttér a jelen történelmi megjelenítésére, azaz a jelenben végbe menő társadalmi folyamatoknak a történelmi összefolyamat szemszögéből való ábrázolására. Ez a koncepció felismeri, hogy a realista dezillúziós regény nem Flaubert-nél éri el csúcsát, hanem már a forradalmi és a napóleoni korszak álmait és energiáit a restauráció valóságával szembesítő Balzacnál, és Balzac és Stendhal nagyszerű realista művészetétől nem Flaubert és Zola, hanem Tolsztoj és a nagy skandináv regényírók felé vázolja fel a fejlődés irányát.”⁵⁰

A realisabbá váló fejlődéskoncepción és értékrenden belül az egyes regénytípusok jellegzetes kompozíciója világosan elválik egymástól, és az adott társadalmi-történelmi szituációnak és regénybeli megjelenítésének együttes elemzése a regényforma belső változásainak magyarázatát adja. Így válik érthetővé, hogy az egy egész történelmi korszaknak, a kapitalizmus kialakulásának ábrázolására vállalkozó Balzac regénytípusában a drámai fordulatokat koncentrálnak, novellisztikusan tömörített jelenetekbe komponáló szerkesztésmód és a nagyobb egységek között a lazább, ciklikus komponálás alakul ki.

⁵⁰ Vö.: Lukács György: *Balzac, Stendhal, Zola*. Hungária, 1946. *Előszó*.

A jelent megvető és ezért a jelenhez való viszonyítástól elforduló Flaubert-nél a *Salambó*-ban a hősök lelkivilágától elszakadt környezet dekoratív túlstilizálása, az *Education sentimentale*-ban a cselekmény érzelmi reflexiókká való alakulása dominál, Zolánál pedig a társadalmi fejlődésnek a biológiai organizmusok fejlődéséhez való közelítése teszi lehetetlenné a tárgyak epikus totalitásának a megjelenítését. Az orosz társadalomnak az ó-epikai egységhez közelebb eső patriarchális jellege és a fejlődés forradalom előtti szakasza között feszülő ellenmondása és a kapitalizmus már érezhető megmerevedése determinálja Tolsztojnak az eposz tiszta epikumához közelítő, az emberábrázolásban — eposzi módra — erősen általánosító, de a megjelenített alakok mozgásterét szükségszerűen korlátozó regényformáját. Ez a forma fejlődik tovább a mozgásteret még jobban szűkítő és a korlátok elleni lázadást hevesebbre izzító Gorkij művészetében, aki azonban már a börtönné merevedett korlátok összetöréséről is hírt ad, és ezáltal az alakok szabad cselekvési terének visszaállítása útján a tárgyi totalitás újfajta megvalósulását is ígéri. Lukács koncepciójában tehát a műfajelmélet körvonalai mellett egy műfajtörténet lehetőségei is benne rejlenek.

*

Péterfy zseniális megsejtésétől kiindulva a regény elméletének hazai fejlődése eljutott egy tudományos műfajteória alapjainak megteremtéséhez. A fejlődés egy-egy újabb fázisát végeredményben mindig az alkotó világnézeti orientáltságának minősége határozta meg. A romantikus antikapitalizmus ideológiája és a szellemtudomány metodikája a fiatal Lukács gondolkodásában ragyogó részeredmények mellett egy eltévesztett elméleti konstrukció létrehozásához vezetett. A magányos humanista intellektuális antifaszizmusa Kerényinél, Halásznál és Szerbnél egy-egy komponensnek — a mítoszhoz való viszonynak, a csodamotívumnak, az avantgardista regénytechnikának — az abszolutizálása által a regény mivoltának meghatározásában olyan elrajzolást szült, amely ugyan segíthette a szellemi önvédelem sajátos pozíciójának a kiépítését, de nem volt alkalmas a műfaji törvények és a fejlődési komponensek feltárására. Az összefüggések valóságos felismerését Lukács munkásságának második szakasza hozta meg, amely a társadalmi viszonyoknak a forradalmi demokrácia megvalósításához és a népfront gyakorlatához szükséges történelmi elemzését alkalmazta a műfaji törvények és a műfajtörténet tényeinek a vizsgálatában, és ezzel megtalálta a kulcsot a műformák titkának megfejtéséhez. Lukács a harmincas években a német forradalmi demokrácia esetleges megvalósulásától a nép teljes felszabadulását várta, és úgy érezte, ez hozza meg a történelmi regény reneszánszát: „A nép valóságos és tartós felszabadulásának ez a perspektívája a történelmi regény jövőbeli perspektíváját is megváltoztatja; egészen más hangsúlyt ad a múlt értelmezésének, mint amilyent a klasszikus történelmi regény adott és adhatott, — olyan egészen múltbeli vonások felismerését teszi lehetővé, amelyeket az nem ismert és nem ismerhetett.”⁵¹ A nép felszabadulása ekkor nem valósult meg Németországban, és nem következett be a német történelmi regény újjászületése. De a forradalmi demokrácia győzelmének a perspektívája és a hozzá vezető út társadalmi lehetőségeinek a feltárása a regény mivoltának és történetének

⁵¹ Lukács György: *A történelmi regény*. 299. o.

elemzésében olyan „egészen múltbeli vonások” és összefüggések felismerését tette lehetővé a teoretikus Lukács számára, amelyek művét mindmáig egy valóban tudományos műfajelmélet legfőbb hagyományává avatják.

ТЕОРИЯ РОМАНА И МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Д. Послер

Развитие теории романа в венгерской эстетической литературе и филологии тесно связано с современной развитостью романтической литературы и определённой мировоззренческой или конкретной политической ориентацией. С одной стороны, типичность некоторых течений мировой литературы теория абстрагирует в законы жанра, с другой же стороны, её автор документирует поиски идеологического пути. Чем больше выражения найдёт в данной мировоззренческой позиции знание действительных законов движения общества, тем ближе продвинется теория в раскрытии действительных жанровых законов романа.

В теоретических трудах Питери жанрово-теоретические консеквенции английского общественного и французского аналитического романов сплавляются политическими требованиями более гражданственной Венгрии. Идеология романтического антикапитализма в первых работах молодого Лукача, так же как у Габора Халаса и Антала Серба на первом этапе их деятельности, ведёт к утверждению стремлений современного буржуазного романа; историк религии Керини на основе античного идеала гуманности исследует возможность слияния романа и мифа.

Однако Серб и Халас в своих работах второго периода признают несколько закономерностей реалистического романа, а Дёрдь Лукач на идеологическом базисе антифашистского народного фронта закладывает основы научной теории жанров и романа.

THEORY OF NOVEL AND IDEOLOGY

Gy. Poszler

In the Hungarian literature of aesthetics and literary scholarship the development of the theory of novel is closely connected with the contemporary state of fiction and is affected by some ideological or concrete political movements. A theory, on the one hand, abstracts the features of the particular trends of world literature to form a law of genre while on the other one it bears witness of its author's ideological inquiry. The better the author grasps the real dynamic laws of society the nearer the theory gets to the discovery of the real genre laws of novel. In Péterfy's theoretical works the consequences of the genre theories of the English novel of manners and the French analytic novel are amalgamated with the political wants of a bourgeois Hungary. In the first essays of the young Lukács just as at the first stage of the literary activities of Gábor Halász and Antal Szerb the ideology of romantic anticapitalism led to the sanctioning of the ambitions of the modern bourgeois novel while the historian of religions, Kerényi investigates the possibility of intertwining novel and myth on the basis of the antique ideal of humanity. In the second period of their activities, however, Szerb and Halász recognized some of the laws of the realist novel, while on the basis of the ideology of the antifascist popular front György Lukács layed the foundations of the scientific theory of genre and novel.

Vázlat a tudásszociológia magyarországi történetéről¹

SZIGETI JÓZSEF

Bármily rövid és vázlagszerű áttekintést szándékozunk is adni az alábbiakban a magyar tudásszociológia (sociology of knowledge) történetéről, lehetséges félreértések elkerülése végett legalább röviden körül kell határolnunk a tudásszociológia általunk használt fogalmának marxista tartalmát, amely a továbbiakban megszabja majd — mint ahogyan minden fogalmi tisztázottságra igényt tartó történelmi elemzés esetén a tárgyról alkotott fogalom szabja meg —, milyen tudományos törekvésekre és művekre terjed ki érdeklődésünk.

Az egyik a tudásszociológiával kapcsolatban szakadatlanul felmerülő kérdés a tudásszociológia tárgyának körülhatárolása. Elismerve a kérdés megválaszolása lehetőségének sokféleségét, az alábbiakban a tudásszociológia sui generis tárgyát azokban az eszmei törekvésekben látjuk, amelyek több-kevesebb határozottsággal teoretikus formákat öltenek — legmagasabb fokon tudománnyá válnak —, s a tudás közvetlen formáit, amelyek a mindennapi élet praxisához esnek közelebb, kizárjuk ebből, illetve csak annyiban tekintjük tárgyunkhoz tartozónak, amennyiben közvetlenül befolyásolják a teoretikus igényű gondolkodást. Álláspontunk indokolására felhozhatjuk, hogy a társadalmi gyakorlat által kondicionált és oda visszautaló tudás és ismeret kumulatív természetű, s maguknak az ismereteknek akkumulálódásából következik osztályozásuk, szisztémába rendezésük, elméleti átdolgozásuk, s ezen az úton a rajtuk való metodikai uralom követelménye, sőt amennyiben a tudományos gondolkodás társadalmi feltételei legalább minimális mértékben megvannak, tudománnyá való formálódásuk lehetősége és szükségszerűsége is. E határmegvonásból közvetlenül következik, hogy nem a társadalmi tudat tartalmilag különböző területeire, nem a szociális, politikai, esztétikai, társadalomtudományi és természettudományi területekre vagyunk tekintettel az elhatárolásnál, hanem kizárólag a társadalmi tudatformák teoretikus szintjére, amely szint a társadalomtörténeti fejlődésben az adott társadalom struktúrája, osztályviszonyai szerint persze igen nagy változatosságot mutat. Így a tudásszociológia problematikájára tartozik a fentiek alapján a tudományos megismeréstől bizonyára távoleső vallási gondolkodás is, amennyiben teoretikus formákat ölt a teológiai rendszerekben. Kritériumok tehát a vélt vagy valóságos ismeret teoretikus formája, tudományos-elméleti igénye abban

¹ Tanulmányunk az eviani VI. (1966.) szociológus világtudósok tudásszociológiai szekciója ülése számára készült, amely a tudásszociológiának a különböző országokban való fejlődéséről szólt. A kongresszusra készült tanulmányok eredetileg kötetbe gyűjtve jelentek volna meg. Nemrég értesültem arról, hogy a tervezett kötet megjelenése meghiúsult. Többek között ez is indokolja a tanulmány hazai megjelentetését.

az esetben is, ha a tartalom nagyon ellentmond a tudományosság igényeinek. Elhatárolásunk valóságközelségének tudománytörténeti indexe lehet az a tény, hogy olyan munkák, amelyek a hétköznapi tudat tartalmait s e tartalmak ateoretikus formáit szisztematikai vagy történelmi szempontból elemeznék, úgyszólván alig vannak, hogy maga a tudásszociológia mint diszciplína is a társadalmi tudat elméleti formáinak történelmi és szisztematikai elemzésében alakult ki. S ez a ratio cognoscendi szempontjából nagyon is érthető, mivel a teoretikus forma tisztasága megkönnyíti a tényállások és összefüggések analizését, elősegíti olyan analitikus és szintetikus nézőpontok kidolgozását, amelyek alapján — reméljük egyre határozottabban és céltudatosabban — a társadalmi tudat közvetlen gyakorlati formái is a tudományos elemzés tárgyává válhatnak.

A tudásszociológia tárgyának fenti redukciója különböző társadalmi tudatformák teoretikus általánosításaira csak látszólag azonosítja a tudásszociológia tárgyát a tudányszociológiával. Mert a tudányszociológiánál semmi esetre sem elégedhetünk meg pusztán a teoretikus formával, itt a teoretikus forma tudományos tartalmának hordozója kell hogy legyen, mely tartalom az objektív valóság tényleges összefüggéseinek — mindig csak megközelítő — leképezését jelenti. Így a tudányszociológia a tudás szociológiájának egyik specifikus területe. Célszerű azonban — s ezt ismét az alábbi történeti áttekintés szempontjából hangsúlyoznám — még egy másik elhatárolást is bevezetni a tudásszociológia és a tudányszociológia között. Míg a tudásszociológia a tudás társadalmi determináltságát (existential determination of knowledge) mint a társadalom mélyebb rétegeiből kiinduló determináltságot vizsgálja az adott társadalom alapvető strukturális formái (termelési mód, osztályok közötti és osztályon belüli tagozódás, osztályok és rétegek dinamikus kapcsolata) viszonylatában, addig a tudányszociológia minden esetben vizsgálódása tárgyává kell hogy tegye a tudomány és a társadalom *szervezeti formáinak*, *intézményes* formáinak a kölcsönhatását s így nem utolsó sorban, magának a tudomány intézményes szervezeti formáinak összefüggését a társadalom intézményeivel (teszem akadémiák és akadémián kívüli intézmények összefüggését politikai-gazdasági intézményekkel, pártokkal, üzemekkel). A két nézőpontot természetesen nem választja el kínai fal egymástól: a tudásszociológiai elemzés a társadalom alapvető struktúraformáinak jelentőségét a teoretikus formát öltő tudásra számos esetben a társadalmi intézmények közvetítő szerepének elemzése útján tudja csak bemutatni, és megfordítva, a tudányszociológia a társadalom intézményes formáinak s a tudomány intézményes rendszerének kölcsönhatását csak abban az esetben tudja megfelelően prezentálni, ha ez a mélyebb társadalmi struktúraformák s a nekik megfelelő tudományos tartalmak megértésén nyugszik. Az elemzés iránya azonban sok tekintetben mégis csak eltér egymástól, s ennek megfelelően történeti áttekintésünkben nem adunk helyet az olyan munkáknak, amelyek pusztán a külső intézményes társadalmi formák és tudományos intézmények összefüggéseit elemzik.

I. A kezdetek

A tudásszociológia régi felismerései közé tartozik, hogy magának a tudásszociológia létrejöttének és fejlődésének is megvannak a maga társadalmi feltételei, s e társadalmi feltételek között általában különböző társadalmi

érdekek, ideológiák, magatartásmódok konfliktus-szituációját emlegeti első-sorban. Magyarországon századunk elején az alapvető társadalmi ellentétek fokozódó kiéleződésében láthatjuk azokat az előfeltételeket, amelyek a tudásszociológia problematikájának kirajzolódása és felismerése felé mutattak. A századfordulón meginduló fejlődés vezet el, persze nem lényegtelen történelmi helyzetváltozásokkal, az 1918-as polgári demokratikus októberi forradalomig s az 1919-es magyar proletárforradalomig, az első Magyar Tanácsköztársaságig. A megkésett kelet-európai fejlődés megoldatlanul hagyja a XIX. században a polgári demokratikus átalakulás számos lényeges problémáját, így a feudális mezőgazdasági viszonyok határozott átalakításának, a feudális politikai formák lebontásának, a klerikális-vallásos ideológiától való emancipálódásának a problémáit. Másfelől viszont létrejön a munkásosztály nagyarányú fejlődése, szervezett politikai pártjának megteremtése s egyre határozottabb harca a fennálló társadalom demokratizálásáért, majd a szocializmusért. Két forradalom feladatai kapcsolódnak össze Kelet-Európában: a polgári demokratikus forradalom és a proletárforradalom feladatai, mégpedig oly módon, hogy az utóbbi egyre inkább maga alá rendeli az előbbit, hogy a polgári forradalmi feladatok — a mezőgazdaság feudális maradványainak felszámolása stb. — egyre inkább csak a proletárforradalmi megoldás keretei között képzelhetők el. Az osztályellentétekhez mint az objektíve felmerülő társadalmi problémák megoldására választ kereső tudományos gondolkodás latens mozgatóerejéhez kapcsolódik a nemzeti probléma is; az a tény, hogy Magyarország a Habsburg-monarchia keretén belül, bár egyre inkább egyenrangú partner, sok tekintetben mégis függő viszonyban marad, másfelől mint „saját” nemzetiségeinek elnyomója érdekelt a monarchikus keretek fenntartásában.

Az egymással szövevényesen összefonódó osztályellentétek és nemzeti-ségi ellentétek feszültségeiből következik — hogy miért és hogyan következik, azt nagyon konkrétan lehet kimutatni, sőt ki is mutatták egyik másik területre nézve az általunk később tárgyalt tudásszociológiai művek —, hogy a társadalomtudományi kérdések és a világnézeti relevanciájú természettudományi kérdések nemcsak mint tudományos elméleti problémák merülnek fel, hanem összefüggésben társadalmi létalapjukkal társadalmi törekvések elméleti vetületeként is. Felmerülésük és megválaszolásuk irányának ez a specifikus módja kényszeríti ki egyre határozottabban, éppen az iteratív jelentkezés erejénél fogva azt a felismerést, hogy maga az elméleti gondolkodás jóban és rosszban verifikálható tételeiben és falszifikálható állításaiban jelent szociális problémát. Egy dolog persze a felismerés mint többé-kevésbé elszigetelt centrális tudományos kutatási problémává nem tett evidencia, és más dolog ennek az evidenciának középpontjába állítása, önálló tudományos kutatási problematikaként való tételezése. Utóbbi csak a világháború utáni Németországban következik be, polemikus éllel a marxizmussal szemben, de nem véletlen, hogy a problematika kidolgozói között elsőrangú szerepet játszik Mannheim Károly, aki társadalmi tapasztalatait, tudományos formálódásnak kezdeti éveiben Magyarországon szerezte. Az a kettős feszültség, amelyről a társadalomtörténeti helyzet jellemzése során beszéltem, proletárforradalom és polgári demokratikus forradalom összekapcsolódása egyfelől, kiélezett nemzetiségi ellentétek feszítőereje másfelől, eltompult már a nyugat-európai országokban, amelyek a maguk polgári forradalmait és nemzetiségi viszonyait megoldották, s a tudásszociológia jórészt e kettős feszültség atmoszférájában keletkezett.

Előtörténete világosan megmutatja, hogy problémái két vonalon merülnek fel. Egyfelől a marxizmus s a marxizmushoz közelálló társadalomtudományi irodalomban, másfelől a Comte- és Spencer-féle pozitivizmus által befolyásolt nem marxista, bizonyos vonatkozásban a marxista nézetekkel is szembenálló irodalomban. Érthető, ha a probléma a marxizmus vonalán merül fel először Magyarországon. Diener-Dénes József (1857–1937) – akkor a szociáldemokrata párt tevékeny tagja, később a Károlyi kormány külügyi államtitkára – 1906-ban jelenteti meg *Leonardo da Vinci és a renaissance fejlődése* c. könyvét, amelyben a reneszánsz kultúra marxista elemzését adja. Könyve a reneszánsz Burckhardt által rögzített megjelenési formáinak gazdasági és társadalmi interpretációját kívánja adni, a problematikát Leonardo élete és életműve köré koncentrálva. Polemikus fellépés ez azzal az ideologikus felfogással szemben, amely a reneszánsz kultúrát egyes emberek szellemi felfedezéséből vezeti le, ahogyan Diener-Dénes egyik vitapartnere, Henry Thode teszi Szent Ferenc-monográfiájában. Diener-Dénes azt keresi, hogy a gazdasági fejlődés dialektikája milyen magatartásformákat hoz létre, hogy a reneszánsz individualizmus a polgári fejlődés individualizmusának mely fokát jelenti, s milyen szellemi formákat termel ki önmagából. Polémiájának közvetlen aktuális társadalmi vonatkozása szembefordulás a századforduló reneszánszizmussal, amely – a szerző szerint – a polgári esztétizmus segítségével fedi el a társadalmi ellentmondásokat s a belőlük való kibontakozás lehetőségeit. Tudásszociológiává ott válik könyve, ahol Leonardo világnézetét, tudományos és esztétikai felfogását interpretálja megmutatva, hogy a tevékeny firenzei polgárság közvetlen tudatából kiindulva, amely még parlamenti határozatokban is a tapasztalatot mondja az emberiség tanítómesetének, hogyan fejleszti ki Leonardo a maga mechanikus materializmus felé tartó nézeteit. Itt a különböző elméleti nézeteknek nem egy egyszerű történelmi relativizálásáról van szó, hanem sokkal inkább arról, hogy egy történelmileg jól definiált társadalmi állapot alapvető mozgási törvényei hogyan hatnak ki a társadalmi praxis különböző fokain keresztül egy többé-kevésbé egységes nézetrendszer keletkezésére.

A másik vonala a tudásszociológiai gondolatok felmerülésének a polgári radikalizmusé. Jászi Oszkár (1875–1957), az akkor nagy ideológiai szerepet játszott Társadalomtudományi Társaság főtitkára – bár a marxizmus egyes elemeinek kölcsönzése nála is tapasztalható – lényegében a spenceri szociológia metodikájával bizonyítja, hogy az általa bírált különböző ideológiák – klerikalizmus, nacionalizmus, feudális színezetű természetjog – bizonyos, a társadalmi progresszió által túlhaladott csoportérdekek kifejezéseként funkcionálnak. A gondolatnak ez a hozzákötése a társadalmi léthez azonban leleplező jellegű csupán. A tudomány tisztá elméleti belátását állítja szembe az egzisztenciális érdekek következtében keletkezett, érvényüket veszített, a múltból ittragadt ideológiákkal. Míg a marxista ideológia-fogalom értelmében, a történelmileg létrejövő hamis tudatok, Marx szerint, a történelmi fejlődés bizonyos szakaszaiban racionális elemeket tartalmaznak, tehát nem szükségképpen az egyes elemek, hanem a szintézisük, egymáshoz való viszonyuk a hamis, addig Jászinál az ideológia keresztül-kasul hamis tudat, és éppen ezért kell azokat a társadalmi motívumokat megkeresni, amelyek a racionális beláthatóságtól és verifikálhatóságtól függetlenül fenntartják. Bár Mannheim egészen más történelmi körülmények között létrejött történelmi relativizmusát nem közvetlenül Jászitól vette, nagyon valószínű, hogy hatással lehetett rá Jászi nega-

tivizmusa is, mint ahogy hatással volt rá Jászi és a Társadalomtudományi Társaság a „freischwebende Intelligenz” koncepciójában is.

A tudománysszociológiai problematika egészen más síkon jelenik meg 1919 után a kommunista munkásmozgalomban, elsősorban Lukács György *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923.) c. könyvében. Nem térünk ki itt azokra a vitákra, amelyek a nemzetközi munkásmozgalomban Lukács életművével kapcsolatban már ekkor megindulnak s máig tartanak. Ami problémáink szempontjából ebből a vitából érdekes, ezt egy későbbi összefüggésben megemlítjük majd. Emeljük ki a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ből, hogy Lukács már a történelmi materializmus funkció-változásáról tartott s a könyvben átdolgozott formában megjelent budapesti előadásában eleget tett annak a később Mannheim által pusztán deziderátumként felvetett követelménynek, hogy a történelmi materializmust a történelmi materializmusra alkalmazza. S tegyük hozzá, nem a történelmi relativizmus, hanem a megismerés abszolút és relatív mozzanatainak dialektikája szellemében. „Nem véletlen az, — ahogyan a társadalomról szóló valóságos igazság esetében nem is lehet másként —, hogy a történelmi materializmust mint tudományos módszert a XIX. század közepén fejlesztették ki.” (1923-as kiadás 237. o.) Vagyis akkor, amikor a tudományos igazság felfedezésének feltételei már adva voltak. S még sokkal intenzívebben elemzi a Verdinglichungról szóló — szintén sokat vitatott és sokban vitatható — tanulmányában a polgári társadalomtudományi gondolkodás antinómiáit mint egy meghatározott létalap kifejeződéseit. A tudásszociológiai elemzésének az a vonatkozása, amely Diener-Dénésnél csak spontán öntudatlansággal van meg, hogy nem egyes társadalmi tényeket kapcsol össze egyes tudati—ideológiai elemekkel, hanem a társadalom szerkezetéből adódó mozgási törvények totalitását, ellentmondásos összefüggéseit kapcsolja össze ideológiai irányzatok egészével, a spontán elemzés szintjéről itt a filozófiai tudatosság szintjére emelkedik. A lukácsi totalitáskategória itt még sok tekintetben absztrakt és kevésbé teherbíró, de annyit mindenesetre lehetővé tesz, hogy a társadalmi struktúraformák és a társadalmi tudatformák struktúrájának lényegi összefüggését felszínre hozza. Visszanyúlva Marx Arisztotelész-elemzésére, amelyben Marx az ókor legnagyobb, legátfogóbb koponyájának hajótörését mutatja be az érték-törvénynek a rabszolgatartó társadalomban elméletileg megoldhatatlan problémáján, módszertani példát ad arra nézve, hogyan kell eljárni a tudásszociológiai elemzés során a részletkérdéseket illetően is. A részlet nem izolálható az egész összefüggéstől: az egyes problémákban — amennyiben nem efemer problémái a tudományos gondolkodásnak — visszatér a társadalmi összproblematikája, a cseppben megmutatkozik a tenger.

2. A fejlődés elakadása

A két világháború közötti időszak társadalmi feltételei nem kedveztek Magyarországon a tudásszociológiai vizsgálatoknak. A szociológia nem kapott helyet az egyetemen, illetve csak igen későn, a korszak vége felé, s bizonyára nem is a legmegfelelőbb módon képviselve. Bármily groteszk tény is, de tény, hogy az általában vett szociológiát hosszú ideig azonosították a marxista szociológiával. Azok a szociológiai beállítottságú gondolkodók, akik 1917-ben a szellemi tudományok szabad iskolájának előadássorozatain felvonultak, bár

programjuk nagyon távol esett a marxizmustól,² politikai szereplésüktől szinte függetlenül emigrációba kényszerültek, hogy tovább művelhessék a szociológiai nézőpontból űzött művészet-, irodalom- és kultúrtörténetet — mint Antal Frigyes, Hauser Arnold és Tolnay Károly —, vagy a szociológiai megalapozottságú gnoszeológiát, mint Mannheim Károly, aki a német tudományos élet vérkeringésébe bekapcsolódva korábbi ismeretelméleti problematikáját (az ismeretelmélet struktúra elemzése) tudásszociológiai problematikává formálta át, s egyik megalapítója lett a tudományos diszciplínaként értelmezett tudásszociológiának.

Az akkori szellemi élet hivatalos fórumain, az egyetemi oktatás s a tudományos könyvtermelés területén csak a korszak végén, a második világháború idején kiéleződött társadalmi válság nem érdektelen szimptomájaként jelentkezik ismét a tudásszociológia; igaz hogy mindjárt igen voluminózus formában és nagyigényűen. Igény és megvalósulás azonban fordított arányban állanak egymással, amit egyfelől eléggé megértet a tudás és tudomány szociológiai problematika hosszú időre való kiesése a tudományos problématudatból, másfelől a válság konzervatív irányú leküzdésének lépten-nyomon megnyilvánuló akarata.

Kornis Gyula (1885—1958) kétkötetes munkája, *A tudomány és társadalom* (Bp. 1944), melynek alcíme: *A tudomány szociológiája*, a szerző szerint kísérlet „a tudomány szociológiájának a világirodalomból még hiányzó rendszeres felépítésére”. (I. köt. 3. o.) Ha a munka végső módszertani aspektusait nézzük, nem annyira a tudomány szociológiájának rendszerezésére tett kísérlet ez, hanem inkább a tudás- és tudományozsziológia alap gondolatának rendszeres tagadása. A Mannheim-féle tudásszociológia legértékesebb gondolata az „existential determination of knowledge”, társadalmi lét és tudat kölcsönhatásainak megvilágítása. Szerzőnknel éppen ez a gondolat vész el, amikor a tömeg és egyén absztrakt sémájával operálva művének tanulságát abban látja, hogy „a történet kulturális-társadalmi továbbmozgását elsősorban nem a tömegek vak ösztönei, hanem a nagy személyiségek, a szellemi élet logokratái képviselik és irányítják, az elmélyültben kikristályosodó jelentésalkat eszméi és eszményei, a belőlük kisugárzó szellemi tekintély és vonzóerő.” (Uo. I. köt. 4. o.) A tudomány szociális sajátossága így arra redukálódik, hogy minden megismerés az egyedek gondolkodásbeli együttműködésének eredménye; ha van valami végső, az egyénektől független társadalmi determináns, akkor ez, Kornis szerint, elsősorban a nemzeti jelleg, amelyet önálló

² E program jellemzésére — amelyben „egy új generáció közösség öntudatának” a kifejezését és erősítőjét látják — elégséges néhány sort idéznem: „Az új spiritualizmusnak és idealizmusnak világszemléletét kívánjuk terjeszteni és annak problémáival foglalkozni . . . Fontosnak tartjuk, hogy a mi közösségünk is megismerkedjék e régi problémák mai formáival, mindenkifelett azért, hogy megérezze, nemcsak új tudományokról, hanem méginkább új kultúráról van szó. Új kultúráról — csak a tegnappal szemben újról, melynek hordozója a most kialakulóban levő európai ember szellemi típusa. Ez az új típus a múltban levő materializmussal szemben a transzcendencia problémáinak fontosságát, a relativista impresszionizmussal szemben a princípiumok egyértelmű érvényességét, az anarchista világnézettel szemben a normatív etika pátoaszát hirdeti.” (*Előadások a szellemi tudományok köréből*. I. füzet. Mannheim Károly: *Lélek és kultúra* c. programelőadásához kapcsolódó függelék. Bp. 1918/29. o.) Az idézett sorokból egyedül az új kultúra hangoztatásában, szembeállításában a polgári kultúra individualizmusával érvényesül a társadalomalakító pátoasz, amely 1918/1919-ben hosszabb vagy rövidebb időre összekapcsolódott a marxizmussal.

entitássá hiposztazálva fog fel, s amely hiposztazált és hiposztazálatlan formájában egyaránt különösen alkalmatlan a lényegében internacionális jellegű tudomány társadalmi determinációs faktorának szerepére. A szociológiai nézőpont leginkább a tudomány külső szervezeti formáinak előbbi terminológiánk szerint: institucionális formáinak -- leírásában áll, amelyen belül éppen a modern tudományos fejlődés számára nagy jelentőségű kutatóintézetek részesülnek a legmostohább tárgyalásban.

3. A probléma felmerülése új és magasabb szinten

1945 után a szocialista fejlődés talaján a tudásszociológia kérdései behatőbb figyelemben részesülnek. Általában el lehet mondani, hogy ezek a vizsgálatok a marxista kutatás fontos munkaterületét képezték, amiben bizonyos értelemben az is szerepet játszott, hogy a közvetlen társadalomvizsgálat empirikus szociológiai módszerei hosszabb időn át a tudományos vizsgálataiban nagyon kevésbé érvényesültek s így szociológiai hajlamú gondolkodók a társadalom belső szerkezeti formáinak és tudatformáinak kölcsönhatását részben elvont teoretikus síkon, részben pedig konkrét történelmi analízisekben vizsgálták.

A tudásszociológia általános metodológiai kérdései közül a centrális probléma éles megvilágítást kap Szalai Sándor 1946-ban megjelent *Társadalmi valóság és társadalomtudomány* c. munkájában. Szalai bírálja Mannheimnek azt a gondolatát, amely a szellemi tartalmakban „belülről nézve” eszméket, „kívülről nézve” az emberi lét, a társadalmi valóság funkcióiba beilleszkedő ideológiákat lát. A „belülről nézve” fogalmában azt a *petitio principii*t látja, hogy magának a belül-nek mint abszolút pozíciónak feltételezése nem igazolható, hiszen empirikus vizsgálatok tanulsága szerint is funkcionalizálható a társadalmi lét külső nézőpontjából: „...a tudásszociológiának ebben a koncepciójában funkcionalizálatlan, abszolút, transzcendens faktorok szerepelnek, ami teljesen illegitim az elmélet szempontjából, sőt — a tulajdonképpeni problémát megkerülvén — az elméletet feleslegessé teszi”. (196. o.) Szalai termékenyen mutat rá arra (s ezzel tovább viszi Lukács 1919-es gondolatát), hogy a tudásszociológiának „nem szabad kimerülnie abban, hogy „leleplezi” az eszmeiség korrespondenciáját a társadalmi valósággal s rámutat arra, mennyiben szolgálnak bizonyos eszmék bizonyos érdekeket” (199. o.), hanem meg kell vizsgálni őket igazságtartalmuk szempontjából is. Szemléletesen mutatja ki azokat a mozzanatok az ideológiaalkotás folyamatában, amelyek a szellemiség függetlenségének látszatát konstituálják. Ahogyan a Hortobágy fölött lebegő délibáb reflexmivoltában is valóságos délibáb, s ahogyan e természeti jelenség megvilágításának a problémája abban rejlik, hogy a pusztának mely reális funkciói hozzák létre azokat a törvényszerű légköri változásokat, amelyek révén a gémeskutak, magányos tanyák, legelésző ménesek délibábszerűen fejtetőre állítva tükröződnek (az egyenletesen felmelegedett sima, nyugodt légrétegek elhelyezkedése és fénytörése, a nap állása stb.), ugyanúgy kell és lehet leírni az ideológiai visszatükrözés sajátosságait az őt létrehozó társadalmi törvényszerűségek komplexuma segítségével.

A Mannheim-féle tudásszociológia bírálatával foglalkozik Fogarasi Béla (1891–1959) *Mannheim Károly szociológiája és a dialektikai módszer* c. tanulmánya (megjelent a *Marxizmus és logika* c. kötetében, 1946.), amely

különösen a mannheimi koncepció relativizmusával foglalkozik, és azt bizonyítja, hogy „az osztályjellegű ‚megkötöttség‘ . . . csak a logikai és szociológiai formalizmus számára jelenti a megismerés relativisztikus egyoldalúságát, ideológiaszerűségét. Ha a történeti-társadalmi valóság talaján állva vizsgáljuk a kérdést, kiderül, hogy az osztályjellegű ‚megkötöttség‘ a különböző összefüggésekben egészen más jelentőséggel bír.” (169. o.) Mannheimel folytatott polémiajában Fogarasi az ideológia fogalmának szigorú marxi tartalmából indul ki, amely szerint „az ideológia olyan processzus, amelyet az ún. gondolkodó tudatosan folytat le, de hamis tudattal. A tulajdonképpeni hajtóerők, amelyek mozgatják, ismeretlenek maradnak számára, különben a folyamat nem volna ideológiai folyamat.” (MEGA 5. köt. 15. o.). Végeredményben a Mannheim-féle tudásszociológia Fogarasi szerint három alapvető módszertani fogyatékoságban szenved: 1. a gondolkodás ideológiaszerűségét pusztán ideológiailag akarja megszüntetni; 2. a formális logika színvonalán maradva minden társadalmi és osztályálláspontot egyaránt egyoldalúnak, így relatíve egyformán jogosultnak tart; 3. a „Zusammenschauen”-ben engedményt tesz az irracionálisnak. Mannheim későbbi munkáira nézve szerző elismeri, hogy közelebb jutott a jelenkori társadalmi valóság igazi kérdéseire.

A tudásszociológiai problémák természetesen nemcsak elvont módszertani alapon kell hogy fejlődjenek. Egyrészt a létező elveket, módszertant valóságos társadalmi-történeti jelenségek analizésére kell felhasználnia, hatékonyságát ez úton is megmutatva, másrészt újabb általános kategóriákat éppen e történelmileg különös jelenségek konkrét empirikus elemzése útján lehet nyerni s beilleszteni a már meglévő fogalmi apparátusba. E konkrét társadalmi-történelmi jelenségelemzések (phenomen-analysis) nagy szerepet játszanak a tudásszociológiai gondolkodásban Magyarországon. Helytelen volna s téves metodológiai orientációt fejeznie ki, ha minden ideológiatörténeti jellegű művet a tudásszociológia szférájába tartozónak tekintenénk, de feltétlenül idetartozónak tekinthetjük az olyan műveket, amelyek: először az ideológiai jelenségeket nem az apró történelmi tények relativumainak özőnében oldják fel, hanem a társadalom lényegi struktúrformáival és ezek változásával hozzák genetikuss kapcsolathoz; másodsor, amelyek nemcsak módszertani tisztázottsággal nyúlnak hozzá a jelenségek elemzéséhez, hanem elemzésükből bizonyos módszertani következtetéseket is levonnak.

Ebből a szempontból tudásszociológiai műnek kell tekintenünk Lukács György nagy munkáját, *Az ész trónfosztását*. A módszertani tisztázottság itt azt jelenti, hogy szerzője filozófiai tudományos elméletek történeti kritikáját adva tisztában van azzal, hogy a kölcsönhatásban, amely a tudományos gondolkodás és a társadalmi feltételei között létrejön, a társadalmi feltételek változása, az új összhelyzet kialakulása a döntő tényező, de ezek a társadalmi léthez tartozó mozzanatok egyelőre már készenkapott, örökölt, a korábbi társadalmi viszonyok által formált eszmei anyagot fejlesztenek és alakítanak tovább, hogy az ideológiai fejlődés az általuk vizsgált tudományterületeken nem a semmiből alakítja ki a megváltozott társadalmi lét alapján a maga kategóriáit, hanem a régi kategóriák alapján próbálja elsajátítani az új helyzetet, s ezen elsajátítás közben alakítja újjá kategóriarendszerét és alakít ki új kategóriákat is. Az eszmei fejlődés minden, a folytonosság legalábbis parciális meghaladását jelentő szakasza tartalmaz olyan elemeket, amelyek a régi gondolatanyag birtokában az új történelmi mozzanatok dolgozzák ki, ezen új mozzanatok ázók, amelyek újra formálnak bizonyos régi elemeket, s az egész eszmei anyag újszerű-

sége elsősorban a különböző mozzanatok egymáshoz való viszonyában fogható meg és konkretizálható.

Vegyük csak Lukács irracionális fogalmát. Az irracionálisban nem az ész időtől, kortól független tagadását látja. A régi misztikus, „irracionális” ideológiák szerepet játszanak ennek létrejöttében, de akkor és olyan körülmények között, amikor a racionalizmus átfogó normái kifejlődtek már. Az irracionális tehát mint egy már meglevő és fejlett racionalizmus tagadása jöhet csak létre, mely fejlett racionalizmusnak előfeltétele a kapitalizmus társadalmi-gazdasági rendje volt. Az így felfogott modern irracionális természetesen felhasználja a régi, misztikus, vallási filozófiák gondolatanyagát és kategóriáit, de az eszmei folytonosság mozzanatánál fontosabb az új központi problémát (és megoldást) determináló létmozzanat, illetve ennek eszmei-kategóriális kifejezése. Általában véve a racionális mozzanatok a kapitalizmus társadalmi folyamataiban a részstruktúrák „racionálisát” tükrözik vissza, megfelelő „fénytörő” közegeken át, az irracionális mozzanat a társadalmi össztermelés anarchizmusát. Az irracionális fogalma itt társadalmi tartalmán túl konkrét történelmi tartalmat nyer, összekapcsolódik mint szellemi irányzat a kapitalizmus fejlődésének ama szakaszával, amikor társadalmi ellentmondásai a felszínre kerültek már. A tudásszociológiai probléma éppen abban áll, hogy sajátos történelmi összhelyzetek kölcsönhatását, a marxisták szerint mindig a társadalmi-gazdasági alap által determinált kölcsönhatását mutassuk fel a maga specifikus jellegében a nekik megfelelő, végső soron általuk indukált tudatformákkal. Lukács munkájában a marxista kritika nem is azt kifogásolta, amit egyes vulgármarxisták kifogásoltak, hogy számára az irracionális nem egyenlő egy általában vett vallási jellegű miszticizmussal vagy idealisztikus misztifikálással, hanem azt, hogy a „racionális” és „irracionális” mozzanatait magába a történelmi létbe is áthelyezi, ahelyett hogy bennük pusztán a lét sajátos törvényszerűségeit — végső soron inadekvátan — visszatükröző felépítményi jelenséget látna.

Fölösleges volna itt belemennünk Lukács ismert könyvének elemzésébe. Említsük meg azonban röviden a tudásszociológia mannheimi és scheleri változatának Lukács adta kritikáját. Ő is felveti Mannheimel kapcsolatban a relativizmus problémáját, s a történelmi materializmusnak a történelmi materializmusra való alkalmazása tekintetében kifejti: a mannheimi „érvelés abból származik, hogy egyszerűen mind az abszolútnak és a relatívnek dialektikája, mind a történelmi fejlődés és konkrétsága, amelyekből mindenkor világosan kitűnik, hogyan hat az abszolútnak és a relatívnek ez a dialektikája az adott esetben, egyszerűen kiküszöbölődnek, s ennek következtében a mannheimi racionalizmus csupán a szociológiai változata a spengleri kultúrkör-elméletnek.” (*Id. mű* 492. o.) Kimutatja, hogy Mannheim „radikálisan mentesíti a szociológiát a közgazdaságtantól” s egyoldalúan absztraháló fogalomalkotása következtében, amelynek alapja éppen a konkrét, történelmileg meghatározott társadalmi-gazdasági tartalmaktól való elvonatkoztatása, az általa tárgyalt szociális fenomének elvont tipológiájáig jut csak el. Lukács Schelerkritikájának lényeges mozzanata annak a tudásszociológiának bírálata, amely a társadalmi lét és tudat kölcsönhatásában a primer mozzanatként a társadalmi tudatot tekinti, s például a rabszolgaság társadalmi viszonyának alapját abban látja, hogy „a rabszolga önmagát . . . nem személynek tekinti, hanem csak pl. embernek, én-nek, pszichikai szubjektumnak stb., tehát még „dolognak”, azért volt érvényben, hogy szabad volt megölni, eladni stb.”: (Lukács

Scheler-idézete a *Jahrbücher für Philosophie und phenomenologische Forschung*-ban megjelent *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* c. tanulmánya második részéből származik, 1916. II. 353. o.) Schelernél is felmerül az absztrakt fogalomalkotás és relativizmus mannheimi problematikája, amelyen Lukács szerint nem sokat változtat az a körülmény, hogy Scheler „fel akarja építeni az értékek objektív és örök rangsorának piramisát”. (Uo. 377. o.)

Szabó Imre könyve, *A burzsoá állam és jogbölcselet Magyarországon* (1955.), a magyar állam és jogfilozófia fejlődését az önálló állam- és jogbölcselet megjelenésétől (a XVIII. század végén, a XIX. század elején) 1945-ig követi végig. A beható történelmi elemzésben kirajzolódik és megfogalmazódik az a kelet-európai fejlődésre általában és nem csupán Magyarországra nézve sajátos problematika, hogy a megkésett polgári fejlődés hogyan veszi át, asszimilálja a maga különleges viszonyaihoz azokat a jogi formákat és nézőpontokat, amelyeket a feltörekvő polgárság klasszikus fejlődési útjain kidolgoztak. Kimutatja például, hogy „a feltörekvő polgárság a Hugo Grotius által rendszerbe foglalt és külön tanulmányként megszerkesztett természetjogban megtalálta az államra és jogra vonatkozó nézeteknek azt a kifejezését, amely érdekeinek megfelelt . . . ebben az államra a jogra vonatkozó új tudományban felhasználták a természetjogra vonatkozó olyan tételeket is, amelyeket a görög filozófusok hirdettek, sőt olykor igénybe vették a középkori egyháznak az isteni eredetű természetjogra vonatkozó egyik másik megállapítását is; ennek a helyenként régi díszítéssel is ékesített új természetjognak, a polgárság új állam és jogtudományának lényege, osztálytartalma, célja, szerepe merőben új és forradalmi volt.” (Id. mű 19. o.) Ez az új és forradalmi jellegű természetjog azonban már a német s méginkább az osztrák és magyar fejlődésben egyre inkább konzervatív tartalmakkal telítődik meg. „Az önálló állam- és jogbölcseletnek Ausztriában és Magyarországon első megjelenési formája a burzsoá forradalmiságból kivetkőztetett, megszelídített természetjogi irány volt. Ez az iskola néhány igen lényeges ponton megváltoztatta az eredeti természetjogi felfogást, s tulajdonképpen arra a tételre vezette vissza az egész okfejtést, hogy az emberek a társadalmi szerződéssel *minden* jogukat átadják az uralkodónak, nem pedig csak jogaiknak egy részét, amint azt a forradalmi természetjogi irány tanította.” (Uo. 35. o.) Tudásszociológiai szempontból tehát azzal az érdekes alapszituációval van itt dolgunk — amelynek többszöri ismétlődését Szabó Imre a magyar állam- és jogbölcselet történetében kimutatja —, hogy egy korszerű gondolatanyag konzervatív tartalmakkal telítődik és a meglévő társadalmi formák védelmében funkcionál, holott eredetileg ezek ellen irányult. A társadalmi fejlődés bizonyos feltételei között az új törekvéseket kifejező elméleti formák sok vonatkozásban áthatják a régi elméleti normákat is, társadalmi funkciójuk megváltozása mellett. Ez a szituáció azonban részint kifejeződése annak, hogy a társadalmi lét régi formáit nem lehet már a régi eszmék segítségével védeni, az új eszmék átvételében pedig, még akkor is, ha konzervatív tartalommal töltik fel őket, benne rejlenek már az új előtt való kapituláció fontos mozzanatai. Érdekes nézőpontja Szabó könyvének a hivatalos és nem hivatalos tudományos törekvések megkülönböztetése, ahol is a hivatalos és oppozíciós tendenciák közötti ellentétek végső soron vagy az osztályok konfliktusos mozgásának visszatükrözését, vagy az egy osztályon belüli konfliktusok visszatükrözését jelentik. A tudásszociológia gyakran hajlott arra, hogy az ideológiák, tudományos elméletek „szituációhoz kötöttségét” pusztán mint a

genezisenek a kérdését tekintse, s a társadalmi létből való levezethetőség, más ideológiai áramlatokkal való kölcsönhatás felmutatásával feladatát megoldottnak tekintse. Szabó Imre könyvéből szépen bontakozik ki az a másik irányú, a tudásszociológia szempontjából végtelenül fontos összefüggés, hogy a létrejött, megszilárdult tudattartalmak hogyan hatnak vissza magára a társadalmi szituációra, illetve annak egyik vagy másik összetevőjére. A kölcsönhatás a társadalmi lét és tudat között eszerint az új problémákkal mint objektív történelmi realitásokkal a lét oldaláról indul meg, ez határozza meg a tudattartalmakat, amely tudattartalmak összesűrűsödve és elméleti formájukat megtalálva visszahatnak a történelmi szituációra, elősegítik ennek ilyen vagy olyan irányú továbbfejlődését, s kölcsönhatás újabb általában magasabb (de nem minden egymást követő szituációban magasabb) síkon indul meg újra.

Az így felfogott kölcsönhatást vizsgálja — ha szabad e keretben rövid autoreferátumot adnom — e sorok írója is *A magyar szellemtörténet bírdalata*hoz c., tudásszociológiai adaléknak szánt könyvében (1964). A tudásszociológiai nézőpont erőteljesebb kidolgozása végett tárgyalása nem történelmi menetű, hanem az irányzatnak éppen mint irányzatnak a belső szerkezetét dolgozza ki, történelmi mozgásának fő fázisait határozva csak meg. Itt is felmerül a nyugati példaképektől, jelesen a német (Dilthey — Spranger-féle) szellemtörténettől való függés, s ezzel kapcsolatban a sajátos magyar társadalmi szituációból való átinterpretálás kérdése. Elemzéseinek végkövetkeztetése az, hogy ha igaz a tudásszociológia felfogása a léthez kötött, szituációhoz kötött gondolkodásról, akkor a szociológiai és történelmi relativizmussal szemben észre kell vennünk, hogy „magának a társadalmi létnek milyensége, gazdagsága vagy szegénysége, progrediáló vagy regrediáló jellege, az adott osztályvilágtörténelmi szerepe kedvezően vagy kedvezőtlenül kondicionálja a tudományos megismerést”. (Id. mű 20. o.) Ez a körülmény mindenekelőtt a társadalmi-történelmi megismerésre nyomja rá a bélyegét, amely közvetlenül kapcsolódik a társadalom alapvető szerkezeti viszonyainak fejlődéséhez. Nagyban és egészében itt érvényesül a tudományos megismerés progrediáló természete, az ismeretprogresszió, ám az ismeretprogresszió folyamata bonyolult ellentmondásokon át tör előre staccatóban és nem egy persze mindig csak viszonylagosan értendő legatóban, mint az ember és természet anyagcseréjéből fakadó természettudományi megismerés a maga exponenciális növekvési görbéjével. A tudományos megismerés egyének műve, de egyének összességéé, s az egyéni fejlődés és a kortendenciák fejlődése között, mint azt a konkrét analízis kimutatja, rendszerint megfelelés és kölcsönhatás van. „Minden korszak, sőt egyazon korszak különböző szakasza is a neki megfelelő ideológusokat választja ki és állítja hosszabb-rövidebb időre az előtérbe. Ők töltik be azt az objektív társadalmi-történelmi tények által fölvázolt és körülírt ‚szerepet’, amely különböző várakozások és vágyakozások formájában egy kor társadalmi atmoszférájában egyre világosabban megfogalmazódik.” (Uo. 79. o.)

A magyar tudásszociológia történetének e vázlatos áttekintése is felveti azt a problémát, hogy bizonyos diszproporció van a konkrét történelmi jelenségek analízisének gazdagsága és a belőlük levont általánosító elméleti következtetések viszonylag kis száma, tartózkodó jellege között. A tudásszociológiai problémakör azonban továbbfejlődő problematikája a hazai marxista szociológiának, s a közel-jövő éppen az általános elméleti következtetések levonásának feladatát tűzi ki elének.

НАБРОСКИ К ИСТОРИИ СОЦИОЛОГИИ ЗНАНИЯ В ВЕНГРИИ

Й. Сигети

Предмет социологии знания, который охватывает рамки исторического анализа, автор определяет как такие исследованные в своей общественной определенности идейные стремления, которые с большей-меньшей определенностью выливаются в теоретическую форму. Если в случае социологии науки теоретическая форма является одновременно и научным содержанием, то здесь это не обязательно так. Далее, социология науки анализирует взаимодействие официальных форм общества с официальными формами науки, а социология знания довольствуется связыванием основных общественных форм структуры, исторических изменений с формами знания.

В развитии венгерской социологии знания мы выделяем три этапа. 1) Начало: с одной стороны, попытки раннего марксизма, с другой стороны, вклинивающийся сюда негативистический круг мышления буржуазного радикализма (Динер-Денеш, Оскар Яси, Ежеф). 2) Приостановление развития в эпоху Хорти; здесь выпадает идея знания и социология науки (Дюла Корниш). 3) Постановка проблемы вновь после Освобождения; здесь анализируются стремления в первую очередь Шандора Салаи, Бела Фогараша, Дёрдя Лукача и Имре Сабо.

OUTLINES OF THE HISTORY OF SOCIOLOGY IN HUNGARY

J. Szigeti

The author defines the object of the sociology of knowledge which delineates the borders of historical discussion as intellectual endeavours examined in their social determination and assuming theoretical shape more or less decidedly. While for the sociology of science the theoretical shape is at the same time scientific content, for the sociology of knowledge this is not necessarily the case. Further the sociology of science deals with the interactions between institutional forms of society and those of science, the sociology of knowledge, however, is contented with the linking up of the fundamental social structure form and its historical versions with the forms of knowledge. The three phases in the development of the Hungarian sociology of knowledge are: 1) the beginning: the experiment of early Marxism on the one hand, the pertinent — negativist — sphere of thought of bourgeois radicalism (József Diner-Dénes, Oszkár Jászi, on the other); 2) the breakdown of development during the Horthy period when the basic idea of the sociology of both knowledge and science was left out (Gyula Kornis); 3) the resumption of the issue after the liberation; in this respect the author analyzes, first of all, the pursuits of Sándor Szalai, Béla Fogarasi, György Lukács, Imre Szabó.

Kant és a vallás

SÁNDOR PÁL

Kant hosszú életének nyugalalmát csupán egyetlen — de könnyen végzetessé válható — incidens zavarta meg, mégpedig a vallás kérdésében elfoglalt filozófiai álláspontjából következően.

Wöllner, II. Frigyes Vilmosnak a liberális Zedlitz helyébe lépő új igazságügyminisztere, akinek az egyházi ügyek is a hatáskörébe tartoztak, 1788. július 9-én kiadta hírhedtté vált vallási edikumát; és még ugyanez év december 19-én az új cenzúrendeletét — Poroszországban is érezhetővé váltak a Franciaország felől fújdogáló forradalmi szelek. Ha nem tör ki a következő évben a francia forradalom, akkor könnyen lehetséges, hogy ezek a rendeletek csupán papíron maradtak volna. Közvetlen hatásuk ugyan alig volt érezhető. Spalding és Teller, koruk ismert liberális teológusai, a prédikációikban még kevésbé tartották magukat ahhoz, hogy a szentírás tanaitól való minden eltérés törvénnyel büntetendő és állásmegfosztással jár, mint az ediktum előtt, és maga az ediktum is azzal a fenntartással élt, hogy előírásainak csak abban az esetben kell érvényt szerezni, ha a teológusok nyilvánosan hirdetik a dogmáktól eltérő tanaikat és nem ügyelnek eléggé arra, hogy „másokat hitükben ingadozókká” ne tegyenek.

A francia forradalom eseményeivel párhuzamosan, illetve ezek következményeképp azonban megerősödött a porosz reakció, ami magával hozta a Wöllner-féle ediktumok végrehajtását. Wöllner — I. T. Hermes teológia professzor és superintendens közreműködésével — 1790. dec. 3-án kiadta a minden teológiai kandidátusra kötelező ún. *Schema examinationist*, amely lényegileg dogmatikus lelkiismereti kényszert gyakorolt a leendő teológusokra.

További megszorításokat jelentett az 1791 májusában életrehívott „Immediat-Examinations-Kommission”, élén Oberkonsistorialrat Waltersdorffal, aki a legfőbb forrása volt azoknak a híreszteléseknek, amelyek szerint a kormány Kant írói és alkotói tevékenységének betiltását tervezi.¹ Ami késett, nem múltott — de ehhez Wöllner és társai egyrészt még további anyagot gyűjtöttek, másrészt kiadták a korábbi cenzúrendeletet szigorító 1792. március 5-i új ediktumot, melynek alapján azután felléphettek „az ártalmas kanti filozófia”² ellen.

Mindennek tudatában Kant a tervezett valláskritikai művének, a *Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*nak, melyet a tudományra, az erkölcsre

¹ Vö.: Kieseewetter 1791. jún. 14-i levelét Kanthoz. *Briefwechsel von Im. Kant*. München 1912. 2. Bd. 225. o.

² Woltersdorf szavai Jakobnak Kanthoz intézett 1792. jan. 24-i levele tanúsága szerint. *Uo.* 274. o.

és a művészetre vonatkozó három kritikai mű kiegészítésének, illetve befejezésének szánt, első részét, *Über das radikale Böse in der menschlichen Natur* c. tanulmányát, a *Berlinische Monatsschrift*nek küldte be. Sőt bár ebben az időben a folyóiratot Jénában, tehát a porosz cenzúra szempontjából külföldön nyomták, és így nem esett a Wöllner-féle ediktum hatálya alá, írását óvatosságból a berlini cenzúrának is benyújtotta. Innen az engedélyt meg is kapta, mivel „ez az írás, mint a többi kanti mű is, csak gondolkodó, kutatásra és különbségtevésre képes tudósok számára, nem pedig általában minden olvasó számára készült és élvezhető”.³ A további fejezeteket azonban a berlini cenzúra már nem engedte kinyomtatni.

Kant ezek után az egész művet a jeni cenzúra jóváhagyásával – bár königsbergi kiadónál – jelentette meg 1793-ban. A következő év elején simán megjelent a második kiadás is, de 1794. május 18-án már így ír a *Berlinische Monatsschrift* szerkesztőjének, Biesternek: „Sietve küldöm Önnek az ígért tanulmányt, mielőtt bekövetkezik az én és az ön írói tevékenységének a vége... Köszönök a hozzám juttatott hírt. Meg vagyok róla győződve, hogy mindenkor lelkiismeretesen és a törvénynek megfelelően cselekedtem, nyugodtan nézek ezért e különös intézkedések kimenetele elé... Az élet rövid, különösen az, ami a megélt 70 esztendő után még fennmaradt; hogy ezt gond nélkül végigvigyem, bizonyára akad a föld egy sarka számomra.”^{3a}

Valószínű, hogy Biester a király Wöllnerhez intézett 1794. márciusi leveléről tájékoztatta Kantot, melyben többek között ez áll: „Kant ártalmas írásait sem kell tovább túrni.”⁴ A folytatást⁵ azután megtudjuk Kant saját közléseiből, amelyeket utolsó műve, a *Streit der Fakultäten Előszavában* tett közzé, II. Frigyes Vilmos 1797-ben bekövetkezett halála után egy évvel. (Ennek, mint látni fogjuk, a biográfiai túlmenő, elvi jelentősége lesz.) A király „különleges parancsára” Kant Wöllner aláírásával felszólítást kapott, hogy „hagyjon fel a Szentírás és kereszténység alaptanításainak eltorzításával és becsméréssel, ... ellenkező esetben, renitenciája folytatása esetén kellemetlen megrendszabályozásban fog részesülni”.⁶

Válaszában Kant filozófushoz méltó színvonalon mutatta ki a vád alaptalanságát. Egyben azonban, mint írta, a csekélyebb gyanú elkerülésére a legbiztosabbnak azt tartja, ha „mint a király öfelsége leghűbb alattvalója” ünnepélyesen kijelenti, hogy a jövőben mind a természetes, mind a kinyilatkoztatott vallást érintő mindenféle nyilvános megnyilatkozástól szóban és írásban egyaránt tartózkodni fog. Ugyanakkor pro domo készített feljegyzésében nyilatkozatát így értelmezi, hogy hallgatási fogadalma csak II. Frigyes Vilmos személyének szól, s hogy az uralkodó halála után visszanyeri a vallási kérdésekben való megnyilatkozás szabadságát. Álláspontját a *Streit der Fakultäten* előszava egyik lábjegyzetében⁷ a nyilvánosság előtt is leszögezi, de tervezett vallásfilozófiai előadásaira az egyetemen – leromlott egészségi állapota miatt – már nem került sor.⁸

³ Vö.: Im. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Leipzig 1922. Bevezetés, XXXII. o.

^{3a} Briefwechsel von Im. Kant. 3. kötet 26–27. o.

⁴ Idézi: Karl Vorlaender: *Im. Kants Leben*. Leipzig 1911. 180. o.

⁵ Az egész konfliktus anyagát Kant eredeti szövegeivel részletesen ismerteti: *A klasszikus német filozófia* (Gondolat, 1966).

⁶ Im. Kants *Werke* VII. köt. Berlin 1922. 316. o.

⁷ *Uo.* 320. o. lábjegyzet.

⁸ Lásd: Sándor Pál: *A filozófia története* I. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 511. o.

I.

Kant a családi otthonban külsőségekhez, szertartásokhoz ugyan alig kötődő, de érzelmileg annál elmélyültebb s szigorúan valláserkölesi, és pedig pietista irányzatú nevelésben részesült. Ennek hatását aláhúzta a család barátja és „lelkiatyja”, Fr. A. Schultz prédikátor és professzor. Kant, a plebejus nyergesmester fia, az ő — nem ritkán anyagiakban is megnyilvánuló — támogatásának köszönhető, hogy felvették a Fridericianumba, a jó módú gyermekek gimnáziumába.

Itt az oktatást, mely reggel 5-től este 9-ig folyt, teljesen áthátotta a valóság. A nap hajnali 1/2 5-kor félórás imádkozással kezdődött, este 9-kor imával fejeződött be, a görög és latin nyelvet nem a klasszikusok műveiből, hanem az Újtestamentum szövegei alapján tanították, és a történelmet, sőt a földrajzot is bibliai, vallási vonatkozások töltötték meg. Ehhez járult a vasárnapi istentiszteleteken való kötelező részvétel, az intézeti „magábaszállási” és „épülési” napok, az ezekre való felkészülés hosszú hetei, és a sorozatosan visszatérő „rendkívüli” lelkigyakorlatok. Kant kiszabadulva e nyomasztó szellemi légkörből, az egyetemen szakított a pietizmussal. Eltávolódása nem volt nyílt és határozott — ezért is volt sokáig vita tárgya, hogy eredetileg valóban a teológiai fakultásra iratkozott-e be. Választása ellenére azonban ténylegesen főleg matematikát, természettudományokat és filozófiát hallgatott. Oktatói közül leginkább logika- és metafizika- tanára, a fiatal Martin Knutzen hatott rá, aki egyénileg is sokat foglalkozott vele, Newton műveire is ő hívta fel Kant figyelmét. Az eredmény: Kant 1747—1762 között írt munkái — kivéve a Leibniz—Wolff-féle filozófiai felfogásban és tárgykörben írt disszertációját — természetbölcseleti problémákkal foglalkoznak. Jellemző, hogy Schultz, midőn volt tanítványát tanári állásra ajánlotta, szükségesnek tartotta, hogy feltegye neki a kérdést: valóban lakozik-e szívében istenfélelem?

A *Kritika* előtti periódusában Kant két terjedelmesebb írásában foglalkozik teológiai kérdésekkel. Az egyik a *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763); a másik a Berliini Akadémia pályázatára írt *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764), amellyel egyébként Mendelssohn jutalmazott pályaművével szemben alulmaradt.

Az első írás az ún. ontológiai istenbizonyíték egy finomított formáját fogalmazza meg. Kant itt egyfelől hangsúlyosan cáfolja a többi „istenbizonyítékot”, másfelől viszont a saját álláspontja mögül is minduntalan kiütöközik a szkepticizmus. Így pl. rámutatva arra, hogy a természettudomány területén kívül alkalmazva még a matematika egzakt módszere is könnyen téved a metafizika süppedős talajára, egyértelműen célzó analógiájával — „Kétlem, hogy bárki valaha is helyesen magyarázta volna meg, mi a tér”⁹ — általában megkérdőjelezi a Dasein (reális lét) meghatározhatóságát. Hasonló szkepszis hatja át a természetben tapasztalható rend és harmónia magyarázatára vonatkozó fejtegetéseit. Az egyik lehetséges magyarázat, írja, a természet törvényeinek szükségszerű voltát tételezi, aminek alapján azt a következtetést kell levonni, hogy azok „a testi világban mechanikusan játszódhatnak le”,¹⁰

⁹ *Im. Kants Kleine Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. II. köt. Leipzig 1902. 20. o.

¹⁰ *Uo.* 65. o.

a másik pedig, a szabadságból eredő cselekvéseket magyarázva, eljut a „véletlenhez”, „ennek természete azonban nem látható be kellőképp”,¹¹ és nem is fér össze a szilárd törvényszerűségeket követő természettel. A továbbiak során pedig már nem is istenről, hanem „az istenségnak az ideájáról” van csupán szó, amelynek bizonyossága „nem matematikai, hanem morális” természetű.¹² Ami pedig azt illeti, hogy a természetben uralkodó rend egy fölötté levő „isteni terv”-re¹³ vezethető vissza, Kant nemcsak az ellen tiltakozik, hogy a csillagvilág épülete ennek a tervnek *közvetlenül* alá lenne rendelve, mégpedig azzal, hogy egy ilyen alárendeltség magában hordaná a befejezettséget (vagyis a természettudományi és természetbölcseleti műveiben már kifejtett és igazolódott fejlődéselvnek mondana ellent) — hanem megállapítja, hogy az emberalkotta gépezetek mintájára elgondolt törvényszerű világ egy antropomorfikus istenképzetet involválna: az isten ügyes (a legügyesebb) mester lenne, aki a meglévőből konstruál.

A probléma, mint ezt Kant jól érzékeli, az, hogy a fenti gondolatmenet, ha következetes akar lenni, odavezet, hogy istennek a semmiből kellett teremtenie a világot, ezzel viszont elhagytuk minden tudományos gondolkodás szféráját. Az a felfogás, mely istent kézművesnek (Werkmeister)¹⁴ tekinti, lényegileg egy „finomabb ateizmust” takar¹⁵ — a semmiből teremtő isten tételezése viszont a „csodák” világába¹⁶ visz, és a természeti szükségszerűség helyére a véletlent, az önkényt, a szubjektív akaratot állítja.

Kant e dilemmából úgy keres kiutat, hogy a létezés kategóriájával szembeállítja a lehetséges kategóriáját. Ez viszont azzal jár, hogy isten fogalmát ki kell zárnia a tapasztalati fogalmak köréből,¹⁷ egyébként is (s ez majd a *Tiszta ész kritikájának* egyik főgondolatává válik) a létezés nem tulajdonság. Ha viszont a logikai eljárásra bízunk magunkat, akkor azt találjuk, hogy „semmilyen szigorú bizonyíték”,¹⁸ megtámadhatatlan ítélet nem lehetséges. Marad tehát a végső konklúzió: „Feltétlenül szükséges, hogy az ember meg legyen győződve Isten létéről, de éppen nem szükséges, hogy azt bizonyítsa.”¹⁹ A bécsi cenzúra értelmessége mellett szól, hogy levonta ebből a tételből — a mű minden teológiai frazeológiája ellenére — a logikus konzekvenciát: a könyvet indexre tette.

Szóban forgó másik írása, mint címe is utal rá, inkább módszertani problémákkal foglalkozik, s kevésbé teológiai vagy erkölcsi kérdésekkel.

E munkája alapgondolatának, illetve tendenciájának demonstrálására elegendő egy megállapítását és egy gondolatmenetét idézni. A megállapítás így hangzik: „A metafizika kétségtelenül a legsúlyosabb valamennyi emberi belátás között; csak hogy még soha meg nem írták.”²⁰ Említett gondolatmenetében pedig arra mutat rá, hogy ha a metafizika is igényli a bizonyosságot és

¹¹ *Uo.*

¹² *Uo.* 73. o.

¹³ *Uo.* 102. o.

¹⁴ *Uo.* 79. o.

¹⁵ *Uo.*

¹⁶ *Uo.* 71. o.

¹⁷ *Uo.* 116. o.

¹⁸ *Uo.* 124. o.

¹⁹ *Uo.*

²⁰ Idézi Ueberweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, III. köt. 1924. 527. o.

egzaktságot, akkor nem marad más lehetőség számára, mint hogy ugyanolyan módszert alkalmazzon, mint amilyent Newton bevezetett a természettudományba, ti. a tapasztalatokat kell elemeznie és a jelenségeket az így kapott szabályok segítségével kell magyaráznia, de arra még így sem támaszthat igényt, hogy a dolgok végső alapjaiba betekintést nyerhessen. (Emögött kifejtetlenül, inkább csak futó gondolatként, a jelenségnek és magánvalónak később a *Tiszta ész kritikájában* kifejtett viszonya jelenik meg.)

A munka tulajdonképpeni tartalmával, ti. azzal kapcsolatban, hogy egy legmagasabb lény szükségszerű létezése az evidencián alapszik, elsősorban azt kell megjegyezni, hogy itt az evidencia nem úgy értendő, mint Descartesnál, akinél ez a *clare et distincte* fogalmak képzésének a képessége, hanem az a — feltételezett — képesség, amely az ember számára lehetővé teszi, hogy a lényeket közvetlenül is megragadja. (Ennek a képességnek a filozófiatörténet során különböző formái jelentkeznek: Arisztotelésznél „a szellem érintése”, a végső principiumok „megismerésének” módja, a katolikus filozófiában az extázis, Cusanusnál a *visio intellectualis*, Bergsonnál az intuíció, Husserlnél a *Wesensanschauung* stb.) A továbbiakban azután kiderül, hogy Kantnál ez a képesség nem is marad meg sem az ismeret-elmélet, sem a hagyományos értelemben vett metafizika területén — vagyis nem várja tőle a legfőbb lény megismerését —, hanem áttolja a morál szférájába, itt az evidencia a legfőbb lényvel kapcsolatosan tanúsítandó magatartás szabályaivá válik, és végeredményben az elkötelezettség posztulátumává alakul át. Hogy ez az elkötelezettség viszont már nem az égiekhez való viszonyra céloz, az kiviláglik abból, hogy a jó megismerésére való képesség elemzése során Hutchesont emlegeti, akinél a *moral sense* egy természetes érzés, hajlam a jóakaratra, amely az általános — emberi — boldogságra irányul, és nem tételezi cél gyanánt az abszolútot (azaz az istent), hanem csupán a „megközelítést”, ami az erkölcsi magatartással egyértelmű.

Még világosabb — és szkeptikus-gúnyos — a transzcendencia megkérdőjelezése a *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* c. munkájában (1760), amelyben az akkoriban divatos spiritiszta Schwedenborg elméletét állítja pellengérré, és leleplezi „a szellemlátó álmainak” csalárdságait és abszurditását. Álláspontja kifejezetten naturalista-racionalista: ezek a víziók egy beteg fizikai jelenségnek tűnő agy képzelgésai. A következőzése pedig az, hogy „a dolgok alapfogalmai mint okok az erők és cselekvések alapfogalmai, ha nem a tapasztalatból erednek, teljesen önkényesek, és sem bizonyításra, sem cáfolásra nem alkalmasak”.^{20a}

Ez a „sem-sem” lesz az alapgondolata a *Tiszta ész kritikája* harmadik részének, a *Transzcendentális dialektikának*, amely olyan kérdésekkel foglalkozik, amelyek a vallást mint a tapasztaláson túli világ szféráját érintik. Már a *Träume eines Geistersehers*-ben utalás van egy „metafizikai pneumatológia” csúfolkodó felvázolásával kapcsolatban arra, hogy a szellemeket olyan anyag-talan lényeknek kellene elképzelnünk, amelyek egyfelől a testekkel állnak kapcsolatban, másfelől pedig olyan „hyperfizikai kapcsolatokat” tartanak fenn, amelyek nincsenek a tér és idő kötelékeihez csatolva. Ez a szellem megfelel a *Tiszta ész kritikája* emberének: két világ polgára, egyfelől, mint tapasztalati lény, a mundus sensibilis, másfelől, mint tiszta észlény, a mundus

^{20a} Im. Kant: *Träume eines Geistessehers erläutert durch Träume der Metaphysik*. Leipzig é. n. 64. o.

intelligibilisé. Vagyis az ember phaenomenon és noumenon egyben — persze nem valóságosan, hanem csak módszertanilag, transzcendentálisan.

A megismerés a jelenségekre vonatkozik, a phaenomenon-világra, nem pedig a mögöttük rejlő Ding an sichre, a noumenonra, amelyről semmi egyebet nem tudhatunk, mint azt, hogy a változatosság-egység viszonylat korrelatív fogalma, helyesebben olyan határfogalom, amely nem engedi, hogy az érzéki szemlélet hatáskörét túllépjük. Csakhogy a megismerőben megvan ez a törekvés: a phaenomenonokra vonatkozó fogalmakat alkalmazni akarja a noumenonokra, túl akar menni a tapasztalat körén, el akar jutni a transzcendenciába.

E transzcendencia fogalmai a Kant előtti metafizika alapfogalmai: minden zavar, tévedés és ellentmondás forrása. Az emberi tudásvágy ugyanis nem áll meg azon a határvonalon, amelyet az értelem meghúz, hanem arra törekszik, hogy „az értelem feltételes ismeretéhez megtalálja a feltétlent” — e feltétlen megismerésének eszköze viszont már nem az értelem, hanem az ész, azaz olyan tiszta fogalmakat tartalmazó képesség, amelyek sem a szemléletből, sem az értelemből nem származnak. Ahogyan az értelemnek megvan a maga kategóriái, ugyanúgy vannak a tiszta észnek ideái, amelyekből az ész princípiumokat alkot. Az ész mint a princípiumok képessége tehát nem közvetlenül vonatkozik a tárgyakra, hanem csak az értelemre és ennek ítéleteire. Az emberben azonban megvan az az előítélet, hogy az ideáknak létet tulajdonít, azaz az értelem kategóriáit az abszolút megismerésre igyekszik alkalmazni. A kategóriák e hamis alkalmazásából keletkezik a transzcendentális látszat, amely a tiszta értelem működését a tapasztalaton túlra akarja irányítani. A transzcendentális látszat leleplezése, a transzcendencia megismerhetőségének az illúziójával való leszámolás a transzcendentális dialektika feladata.

Előre kellett mindezt bocsátani ahhoz, hogy kellő ismeretelméleti megalapozást kapjon Kant elmélete a transzcendenciának mint a tudomány tárgyának az elutasítását illetőleg. Az ész ideái három csoportot alkotnak: ezek a pszichológiai, a kozmológiai és a teológiai ideák. Bennük a „transzcendentális látszat”, vagyis az észnek ez az optikai családja különböző módokon mutatkozik. A pszichológiai eszméknél az ész téves következtetéseket von le (a tiszta ész paralogizmái), a kozmológiai ideáknál az ész szükségképpen ellentmondásokba, antinómiákba keveredik, a teológiai ideáknál az ész üres eszményeket alkot magának.

Bennünket jelen összefüggésben csupán ez a harmadik terület érdekel közelebről. A „racionális teológia” bírálatánál Kant az isten léteire vonatkozó érveket veszi bírálat alá, éspedig az ontológiai, a kozmológiai és a fiziko-teológiai bizonyítékokat, amelyek lehetetlenségét, illetve elégtelenségét kimutatván arra a következtetésre jut, hogy a „legmagasabb lény” felvétele az észnek csupán spekulatív használatára szolgáló eszménye, amelynek objektív realitását azonban sem bebizonyítani, sem megegyeztetni nem lehet. A *Träume eines Geistersehers* konklúziójával való ez a megegyezés a *Tiszta ész kritikájában* annyiban nagy előrelépés, hogy Kant nem pusztán arra a következtetésre jut, hogy a racionális teológia, és egyben a transzcendentális dialektika egyéb kérdései is, vagyis isten, szabadság és halhatatlanság, nemcsak hogy tudományosan nem igazolhatók, hanem kijelöli a helyüket is: mindezek nem konstitutív, hanem regulatív princípiumok, vagyis nem a tudomány tárgyai, hanem hittételek, és mint ilyenek nem a tiszta ész, hanem a gyakorlati ész területére tartoznak.

A magunk részéről megelégszünk ennek a megállapításával, hogy majd később ebből bizonyos következtetéseket vonjunk le, és nem megyünk oly messzire, mint a neokantiánus színezetű pozitívizmust valló H. Vaihinger, aki az ész fogalmait nem hipotéziseknek,²¹ hanem „heurisztikus fikcióknak”²² — azaz nem olyan előfeltételezéseknek, amelyek igénylik az igazolást, s ha ez nem sikerül, akkor elvetendők —, tudatosan hamis, de célravezető, hasznos előfeltételeknek tekinti. A transzcendentális dialektika ezek szerint nem is ideákkal, hanem ideálokkal, azaz „tárgynélküli képzetekkel”²³ foglalkozik, „csak gondolatban létezőkkel”,²⁴ üres ábrándokkal, s így Vaihinger szerint Kantnak ezt az elméletét helyesen Illusionstheorienek²⁵ kellene elnevezni, vagyis — tárgyunkra vonatkoztatva, mivel „isten fogalmát a mi eszünk csinálta”²⁶ — Vaihinger Kantot, bár kimondatlanul, de az ateisták közé sorolja, amivel persze éppoly kevésbé lehet egyetérteni, mint azokkal, akik Kantot egyháza hű fiának vagy legalábbis hívőnek akarják beállítani.

II.

Kantnak a francia forradalom kitörése előtt írt tanulmányai, melyek a *Berlinische Monatsschrift*-ben jelentek meg, a vallás vonatkozásában is a francia enciklopédisták és felvilágosítók ideológiáját tükrözik vissza.

A *Was ist Aufklärung?* már címével is jelzi a propagandaszándékot, és ha nem is olyan kemény szavakkal fordul az egyház ellen, mint azt a franciáknál látjuk, de lényegileg éppoly határozott az álláspontja, mint az övéké. Megkülönbözteti a papokat, akik az egyház hivatalnokaiként abban látják funkciójuk értelmét, hogy a dogmákat magyarázzák és begyökereztessek a hívőkben, azoktól a hittudósoktól, akik a kritika szabadságával élnek nemcsak a dogmákat illetően, hanem minden vallási szimbólummal szemben is, és kétségbevonja bármiféle egyházi intézmény jogát arra nézve, hogy e szimbólumok érintetlenségét, változtathatatlanságát tételezze és ilyen felfogásra kötelezze papjait.

A dogmaellenességen túl — amely ismeretelméletileg már a *Tiszta ész kritikájában* eléggé határozottan kifejezésre jutott — e nézet jelentőségét a történelmiség felé való tapogatódzásban látjuk, amely bizonyos tekintetben meghaladása már a francia felvilágosítóknak is.

Emellett szól nemcsak az ugyanebben az évben (1784) írt történelem-bölcséleti műve (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*), hanem Herder történetbölcséleti munkájáról írt recenziója is, különösen pedig a *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), amelyben az Ószövettséghez kapcsolódva, de egyáltalán nem bibliai-vallási felfogásban, hanem Rousseau történelemszemléletét magáévá téve — de nála is sokkal konkrétábban — az emberiség történetében olyan fejlődést lát, amelynek során a pusz-

²¹ Lásd Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, a *Die Disziplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen* c. fejezet. Leipzig é. n. 790. o.

²² H. Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob*. Leipzig 1922. 619. o.

²³ *Uo.* 621. o.

²⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. 632. o.

²⁵ H. Vaihinger: *id. mű* 621. o. lábjegyzet.

²⁶ *Uo.* 626. o.

tán állati teremtményből, a nyers erő és az ösztön érvényesüléséből fokozatosan kiemelkedik az ember, akinek tetteit mindinkább az értelem irányítja.

A fejlődés vonalát a természet nyűgének fokozatos lerázásában és a szabadság elnyerésében rajzolja meg, minden baj és szenvedés ezt a fejlődést szolgálja, beleértve a háborúkat is, amelyek nem kifejezetten államok közötti harcot jelentenek, s így magukban foglalják a nemzeteken belüli harcokat, a forradalmakat is. A bajok és szenvedések ugyanakkor csak az egyének vonatkozásában azok, mert az általános fejlődés „a rossztól a jobb felé halad”.

S végül említsük meg az immár a francia forradalom idejére eső, 1791-ben a *Berlinische Monatsschrift*ben megjelent tanulmányát, az *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*-t, amelynek nyílt állásfoglalást kifejező címe is már a forradalommal való együttérzés számlájára irandó.

Kant a teodicea alapkérdését illetően a legfőbb bölcsességgel a világ célszerűtlenségét állítja szembe, és a hagyományos ellenvetéseket három csoportban foglalja össze: annak bizonyítására, hogy amit mi a világban célszerűtlennek ítélünk, valójában nem az; hogy a célszerűtlenséget egyrészt nem faktuumnak, hanem „a dolgok természetéből eredő elkerülhetetlen következménynek kell tekintenünk”;²⁷ másrészt nem minden dolog legfőbb teremtője ténynek, hanem az emberek tényének foghatjuk fel. — Ahhoz, hogy a mindenség célszerűségére vonatkozólag ítéletet mondhassunk, általában nem emberi, hanem „mindentudás” (Allwissenheit) lenne szükséges,²⁸ vagyis az emberi ész annak a viszonynak a belátására, amely a tapasztalatunk tárgyául szolgáló világ és a legmagasabb bölcsesség között fennáll, teljességgel képtelen. „Az istenről alkotott fogalomnak, ahhoz, hogy a vallás számára alkalmas legyen, róla mint morális lényről szóló fogalomnak kell lennie, mivel ez a fogalom, amely kevéssé a tapasztalaton alapszik, éppoly kevéssé alkotható meg egy abszolút szükségyszerű lény transzcendentális fogalmából: így eléggé kitűnik, hogy egy ilyen lény létezésének bizonyítéka semmi más nem lehet, mint morális”²⁹ annál is inkább, mivel „a természet magyarázásához, azaz spekulatív célból, nincs rá szükségünk”.³⁰

Világos ugyanis, hogy a világ célszerűtlenségének három fajtája — 1. az abszolút célszerűtlenség a bölcsesség által sem mint cél, sem mint eszköz nem hagyható jóvá; 2. a feltételesen célszerűtlen, ha nem is cél, de mint eszköz összefér egy akarat bölcsességével; 3. mint a bűn és büntetés aránytalansága elgondolható célszerűtlenség kollízióba kerülne a legfőbb lény három tulajdonságával. Éspedig a szentségével az erkölcsi rossz, a jóságával az értelmes világi teremtményeket érő bajok és szenvedések, mint a legfőbb bíró igazságosságával pedig az a visszásság, hogy a bűnös nem vagy csak aránytalanul lakol a bűnért.

E három tulajdonság — melyek egyike sem vezethető vissza a másikra, „mint az igazságosság a jóságra vagy az egész egy kisebb számára” — adja „isten morális fogalmát”.³¹ Így nem marad más hátra, mint az ész az elméleti megismerés szabályainak megfelelően használni, azaz a világ folyását a

²⁷ *Im. Kants Kleinere Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. II. köt. 135. o.

²⁸ *Uo.* 136. o.

²⁹ *Uo.* lábjegyzet.

³⁰ *Uo.*

³¹ *Uo.* 137. o. lábjegyzet.

természet rendje szerint tekinteni: „Hiszen miféle más vezérfonállal rendelkeznek az ész az elméleti sejtelmei számára, mint a természeti törvénnyel?”³² És ha az ész a dolgok folyását a természet rendje szerint önmagában bölcsnek, illetve nem bölcsnek észlelte, milyen alapon tehetné fel, hogy a jövőben ez nem bölcs, illetve bölcs lesz. Ha tehát a teodiceát úgy fogjuk fel, hogy az a természetnek mint isten akarata megnyilvánulásának a magyarázata, akkor ez az igyekezet negatív eredménnyel zárul, minthogy isten akaratába „senki halandó nem pillanthat be”.³³ A teodicea vizsgálódása tehát csupán morális jellegű lehet, és „feladatát nem a tudomány, hanem csak a hit javára töltheti be.”³⁴

Arra a várakozásra, mely Kant criticizmusának a vallásra vonatkozó alkalmazását megelőzte, jellemző Fichte első nyomtatásban megjelent művének, a *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*nak sajátos sorsa és fogadtatása. Ehhez előzményként talán csak annyit, hogy Fichtének a — filozófiai fejlődésében oly nagy szerepet játszó — kanti filozófiával való megismerkedése annak a véletlennek köszönhető, hogy mikor magántanításból tengődött, egy egyetemi hallgató arra kérte, tanítsa őt Kant filozófiájára.

Fichte, aki ebben az időben Kantról mindössze annyit tud, hogy „egy pár könyvet írt, amelyeket senki sem ért”,³⁵ nekifekszik Kant írásainak. Ezek az írások szinte megváltásként hatnak rá. „E filozófiának szentelem élettemnek legkevesebb néhány évét és mindaz, amit a következő éveken keresztül írni fogok, erről fog szólni” — írja menyasszonyához intézett egyik levelében.³⁶

Kant szabadságtana az, amely ily hatással van rá: a szabadság intelligibilis világában megtalálja azt a helyet, amely igazi énje otthonául szolgál, amelyben biztosnak érzi magát, történjék bármi is a külső világ forгатagában tapasztalati énjével. Programja megvalósításához hozzá is fog: *Aphorismen über Religion und Deismus* c. munkáját, mely a Kant-hatás következtében már túlhaladott felfogását tartalmazza, abba is hagyja (1790), és a Kant filozófiájának — elsősorban a *Kritik der Urteilkraft*nak — a közérthetőségét szolgáló kommentárját próbálja megírni.

A nehézségek, melyekbe e munkálatai során ütközött, arra késztetik, hogy Königsbergbe utazzék, hogy Kant előadásait hallgathassa. Kantnak szóló ajánlólevélként öt hét alatt megírja *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* c. művét, mely teljesen Kant eszmekörében mozog. Kant az első oldalakból ezt mindjárt meg is állapítja — a többit még később sem olvassa el —, barátságosan elbeszélget vele, állást, és könyvének kiadót szerez. A kiadó — állítólag hanyagságból — a szerző nevének feltüntetése nélkül, azaz névtelenül jelenteti meg a művet, de már kevésbé hihető, hogy az előszót is, amelyből kitűnt volna, hogy egy fiatal szerző első művéről van szó, Fichte értesítése nélkül, szintén véletlenségből hagyta volna el.

A következmény az lett, hogy a közvélemény, beleértve a *Jenaer Allgem. Literatur-Zeitung* kritikusat is, a művet Kanténak tartotta, hiszen végső konzekvenciája akként szól, hogy egy kinyilatkoztatás lehetősége ugyan nincs

³² Uo. 143. o.

³³ Uo. 145. o.

³⁴ Uo. 149. o.

³⁵ Lásd Fritz Medicus: *Fichtes Leben*. Leipzig 1922. 21. o.

³⁶ Lásd Sándor Pál: *A filozófia története* I. köt. 549. o.

kizárva, de bizonyíték nem lehetséges rá, és a benne való hitet senkitől sem lehet megkívánni. Végül is a vallás feloldódik az erkölcsiségben, ami teljesen kanti gondolat.

Mindezek után Kant a jénai folyóiratban nyilatkozik, hogy a mű szerzője nem ő, hanem Fichte — akit egyébként nem kis iróniával „ügyes embernek”³⁷ nevez —, aki ezzel egy csapásra hírnevet szerez magának.

Így vált Kant Fichte karrierjének útegyengetőjévé, annak a Fichtének, akiről később úgy nyilatkozik, hogy „Tudománytanát egy teljesen tartahatatlan rendszernek tartom.”³⁸

III.

Ha mármost közelebbről szemügyre vesszük Kantnak a *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* c. vallásbölcseleti főművét, nem nehéz arra a megállapításra jutnunk, hogy ennek a három kritikai főművéhez hasonló szerkezete pusztán a kanti rendszer teljességére való igény külsőleges motívumaiból fakadt, talán ez is az oka annak, hogy gondolatgazdagságban, mélységben és a meggyőződés intenzívitasában azokat meg sem közelíti.

Az, hogy a *Die Religion* . . . jelentőségében alatta marad a többi háromnak, nyilvánvalóan nem szerzője képességei hanyatlásának tulajdonítható, hiszen Kant még ezután írt olyan jelentős műveket, mint a *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* és a *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, hanem inkább a tárgyának, és nem is annak, hogy gondolatai szabad szárnyalását esetleg feszélyezte az a társadalmi nyomás, amelyet a vallás témáival kapcsolatban már a korábbiakban is éreznie kellett. Sokkal inkább annak, hogy a polgári eszmeiség a rendszer betetőzését a vallásfilozófiától várja. Ami a rendszer teljességének kérdését illeti, arra vonatkozólag egyébként birtokában vagyunk Kant nyilatkozatának, amely szerint „az a törekvés, amellyel nekem olyan szándékot tulajdonítanak, hogy én csupán a transzcendentálfilozófia propedeutikáját, nem pedig ennek a filozófiának a rendszerét akartam nyújtani, felfoghatatlan számomra, . . . hiszen én már a *Tiszta ész kritikájában* a tiszta filozófia befejezett egészét mint igazsága legjobb jelét értékeltem”.³⁹

A kanti kritikai rendszerben tehát „függelék”-jellegűt kap a *Die Religion* . . ., és hogy szerzője vele kapcsolatban nem is igényli a „kopernikuszi fordulatot”, arról tanúskodik az a levél, amellyel Reuss würzburgi professzornak megküldte a művet: „Ügyeltem rá —, írja —, hogy egyetlen egyházat se botránkoztassak meg, amennyiben nem arról van szó, hogy milyen hite lehessen általában az embernek, hanem csak arról, hogy az, aki pusztán az észre támaszkodik, . . . még nem zárja el a szívét az empirikus hit elől . . .”⁴⁰ A *Streit der Fakultäten* *Előszavában* is, amelyben — mint említettük — a könyve miatti megrendszabályozására visszatér, lábjegyzetben igyekszik magyarázatát adni a műve címében jelzett megszorításnak: „Ez a cím szándékosan jött létre, hogy ne úgy értelmezzék a tanulmányt, mintha a vallást a pusztából (kinyilatkoztatás nélkül) akarná magyarázni; . . . hanem, hogy én csak

³⁷ *Im. Kants Werke*. VIII. köt. Berlin 1923. 511. o.

³⁸ *Uo.* 515. o.

³⁹ *Uo.*

⁴⁰ *Kants Briefwechsel in 3 Bdn.* II. köt. München 1912—13. No. 542.

azt, ami a kinyilatkoztatott vallás, ami a biblia szövegéből a pusztá ész által is megismerhető, itt ebben az összefüggésben akartam ábrázolni.”⁴¹

S ha nem is lehet elfogadni a neokantiánus marburgi iskola feje, Herman Cohen merev álláspontját, aki szerint Kant művének alaptendenciája a hit és a tudás, a bibliai kereszténység és az ész egymással való összebékítése,⁴² az engedmények és fenntartások nem a megrendszabályozástól való félelemre, de nem is a kanti rendszer pusztán belső logikai struktúrájára vezethetők vissza, hanem — amire még visszatérünk — sokkal általánosabb társadalmi determinánsokra.

Hogy ezt az állítást alátámasszuk és megvilágítsuk, nézzük előbb — nagy vonásokban — magát a művet. Mindjárt az 1793-i első kiadás előszavában határozottan kitűnik a korábbi vallásbölcseleti írásaiiban is vázolt az az álláspontja, hogy nem a vallásra alapítja az erkölcsöt, hanem fordítva. Az erkölcsnek ugyanis ahhoz, hogy a kötelességünket felismerjük, nincs szüksége sem egy felette levő más lény eszméjére, sem más ösztönzőkre, valamiféle törvényre — „semmiképpen a vallásra, minthogy a tiszta gyakorlati észnél fogva önnönmagának elég”.⁴³ Ugyanakkor azonban „a morál elkerülhetetlenül elvezet a valláshoz, miáltal kiszélesedik egy az emberen kívüllevő hatalommal bíró morális törvényhozó eszméjévé, akinek az akaratában (a világteremtés) ama végcélja rejlik, amely egyben az ember végcélja lehet és legyen”.⁴⁴

Am ezzel a vallással is kétféleképp lehet foglalkozni: mint bibliai vallástannal és mint tisztán filozófiai teológiával. Ez a megkülönböztetés azonban nem jelenti azt, hogy egyik ne használhatná fel a másikat, sőt bizonyos pontokon még találkozhatnak is. Az elkülönüléssel nyer a tudomány, és ha a bibliai teológus azt hiszi, hogy a filozófust cáfolnia kell, vagy pláne őt mint istentelent rossz hírbe akarná hozni, akkor ez olyan szegénységéről tanúskodik, amely csak rá vet rossz fényt. A kétféle álláspont összekeveredése viszont az alaposságának olyan hiányára mutat, amely miatt végül is senki sem tudja, hogyan is állunk a vallástannal.

A második kiadáshoz írt előszavában (1794) azután még élesebben aláhúzza a megkülönböztetést: a kinyilatkoztatott vallás mint „történelmi rendszer” csupán töredékes lehet, ezzel szemben a „tiszta észvallás” a priori principiumokból levezetve absztrahál minden tapasztalattól.⁴⁵ S hogy ez észvallásnak a kritikai műveihez való kapcsolatát formailag is hangsúlyozza, annak megválaszolását tűzi ki céljául: „Hogyan lehetséges a dogmatika egyházi rendszere a maga fogalmaiban és tantételeiben a tiszta (elméleti és gyakorlati) ész szerint?”⁴⁶

E „filozófiai vallástan” első feladata annak tisztázása, hogyan fészkelődött be a rossz principiuma a jó mellett. Ez felveti ugyan azt a kérdést, hogy vajon az ember természettől adottan jó-e vagy rossz, de ha ez a kérdés az első ok feltárására irányul, akkor a válasz csak az lehet, hogy a morális maximák alapja kikutathatatlan. Az ilyen vagy olyan természet veleszületettsége ugyanis csak olyan értelemben vehető, hogy a szabadságnak a tapasztalatban adott használatát, nem pedig a morális törvénynek ezt vagy azt a maximáját

⁴¹ *Kants Werke* VII. köt. 316–317. o. lábjegyzet.

⁴² Lásd Hermann Cohen: *Kants Begründung der Ethik*. Berlin 1910. 455–497. o.

⁴³ Kant: *Die Religion* ... 1. o.

⁴⁴ *Uo.* 4–5. o.

⁴⁵ *Uo.* 11. o.

⁴⁶ *Uo.* 13. o.

⁴⁷ *Uo.* 21. o. lábjegyzet.

tesszük cselekvésünk alapjává. De ki kell zárni az ember megítélésének harmadik lehetőségét, az indifferensséget is, minthogy „egy erkölcsileg közönyös cselekvés pusztán a természet törvényeiből következő cselekvés lenne, amelynek tehát semmi vonatkozása nem lenne az erkölcsi törvényhez mint a szabadság törvényéhez”⁴⁷

A két lehetőségre leszűkített kérdés megvizsgálásának menete Kantnál azután abban áll, hogy előbb szemügyre veszi az emberi természetnek a jóra irányuló eredendő hajlamát, majd a rosszra való hajlamot, hogy azután arra az időleges eredményre jusson, hogy az ember természettől adottan rossz, és megvizsgálván e rossz eredetét, megkísérelje, hogy a jóra való eredendő hajlandóságot helyreállítsa.

Ami mármost a részleteket illeti, az ember rendeltetésének három eleme van: 1. az embernek mint élőlénynek állati mivolthoz kötöttsége, amelynek megnyilvánulásai az ön- és fajfenntartás és a társas ösztön, amelyek elfajulásai a tobzódás, a kicsapongás és a vad törvénytelenység; 2. az emberiséghez való tartozás — amelyben, ellentétben az előbbivel, már az észnek is szerepe van — és ennek kifejeződései: az „összehasonlító önszeretet”, mások véleményének értékelése, az egyenlőség tudata, és mindennek végső eredménye, a kultúra (elfajulásai a féltékenység, a vetélykedés, az irigység, a hálátlanság, a káröröm stb.); 3. s végül a személyiség mint az erkölcsi törvény tisztelete iránti fogékonysággal rendelkező ember beszámíthatósággal bíró észlény mivolta.

Ezek az elemek eredendők, minthogy az emberi természet lehetőségeiben rejlenek. Ám, mint a fentiekből is látható, érvényesülésük a rossz irányába is fordulhat, és pedig az emberi természet gyarlósága, nemtelensége és gonoszsága miatt, aszerint, amilyen arányban keverednek benne az erkölcsös és erkölcstelen indítékek. Amikor azután Kant Horatius egyik szatírájára utal, és idézi, hogy „vitiis nemo sine nascitur” (senki sem születik hiba nélkül) — akkor előtérbe állítja a második tételt, és arra mutat rá, hogy e tétel, hogy az ember természeténél fogva rossz, semmi mást nem állít, mint azt, hogy az ember tudatában van az erkölcsi törvénynek és mégsem ennek megfelelően cselekszik. Ezt a rosszat Kant radikálisnak nevezi, és pedig nemcsak azért, mert az az emberi természetben gyökerezik, hanem azért is, mert a morális indítékek fent jelzett ellentétessé fordulásai a maximák motívumait is megrontják.

A rossz eredete elvben kétféle lehet: ész- és időbeli; az időbeliség azonban ellentmondásokra vezet, minthogy a rossz cselekedet is szabad cselekvés eredménye, ezért minden rossz ész-eredetű, minthogy egy cselekvés időben előttejáró oka a szabadság álláspontjáról nézve nem képzelhető el. Az időbeliség elejtése magában foglalja azt is, hogy a rossz nem örökletes.

E ponton Kant szembekerül a bibliai bűnbeesés-felfogással, ellensúlyozásul igyekszik ezt erkölcsi értelemben átalakítani, mondván, hogy nem szándékozik szentírásmagyarázat igényével fellépni, minthogy ez már „a pusztaság határain kívül esik”. Felvilágosítást lehet ugyanis adni arról, hogyan lehet hasznosítani morálisan egy történeti előadást, anélkül, hogy eldöntենék, vajon ez magának a szerzőnek az értelmezése-e vagy pedig csupán mi tulajdonítunk-e neki olyan értelmet. Egyébként is céltalan az ilyen vita, ha nem járul hozzá, hogy jobb emberek legyünk, „csupán történelmi ismereteink terméketlen gyarapítását” szolgálnánk vele.⁴⁸

⁴⁸ Uo. 46. o. lábjegyzet.

További zavarokat okoz, hogy a szentírás a rosszat a világ kezdetére helyezi — de nem mint az emberben, hanem mint egy szellemben meglévőt —, és ezzel „minden rossz első kezdete számunkra felfoghatatlanná válik”,⁴⁹ hiszen honnan származik ama szellemnél a rossz? Hasonlóképpen meghaladja fogalmainkat az is, hogyan teheti magát egy természettől rossz ember jóvá? A helyzet mégis az, hogy az ember ugyan természettől rossz, de a jóra is valami eredendő hajlama, és pedig természeténél fogva — itt azonban fel kell figyelni arra, hogy itt a „természetnek” kettős jelentése van, és ez teszi lehetővé Kantnak az ellentmondásból való kikerülést.

A rossz esetében ugyanis az általános, egyetemes természetről van szó, a jóra való hajlam esetében viszont a természet nem egyéb, mint a szabadság használatának szubjektív alapja, és pedig úgy, hogy a morális törvény iránti tisztelet is érvényre jut. Ez a folyamat azonban nem mehet végbe „fokozatos reform” útján, hanem csakis az ember gondolkodásmódjában és érzületében bekövetkező „forradalom” révén.⁵⁰ Az ember morális kialakítása nem a szokások megváltozásával, hanem a gondolkodásmód átalakulásával és a jellem kiművelésével kezdődik, és pedig „saját erőfeszítése árán”,⁵¹ vagyis „önnön-magunk javulása” útján.

Ez a szubjektív idealista felfogás azonban a teista objektív idealizmusnál nemcsak haladóbb, hanem — óvatos fogalmazással — eretnecség is. Kant ugyanis itt ismét szembeállítja a kultikus vallást a morálissal. Előbbi alapján az embert lényegileg isten teszi jobbá, és pedig anélkül, hogy ehhez az ember maga bármivel is hozzájárulna, legfeljebb csak „könyörgéssel”, és ez arra irányul, hogy — esetleg pusztá hízelgéssel — az isten „kegyét elnyerje”.⁵²

Az utóbbinak viszont az az alapelve, hogy mindenkinek annyit kell tennie, amennyi csak erejéből kitelik, hogy jobb ember legyen. Bár ez esetben is — és itt ismét találkozunk Kant kompromisszumra hajlásával — legfeljebb csak „remélheti, hogy amire nem futja saját képességeiből, egy magasabb közreműködés által kiegészül”.⁵³ Hogy ez mi módon történik, azt az embernek nem szükséges tudnia — „De annál inkább tudnia kell, mit kell neki magának cselekednie, hogy erre a támogatásra méltó legyen.”⁵⁴ És ha Kant a mű második kiadásához egy „általános megjegyzést” hozzá is fűz, amelyben a „kegyelem hatásairól és eszközeiről” beszél, ebben is több az elutasítás, mint a közeletés, mivel itt nem annyira a kétféle vallás különbségeit húzza alá, hanem inkább az érintkezési pontokat keresi, a kegyelem hatásával kapcsolatban a rajongást és ábrándozást emlegeti, a csodát pedig a babonával hozza párhuzamba, a természetfelettire való kísérleteket egy „thaumaturgiában” foglalja össze, és mindezt kifejezetten a „saját korlátain túlhaladó ész eltévelyedéseinek” minősíti.⁵⁵ És a tagadással egyértelmű az a megállapítása, hogy a kegyelem hatását *teoretikusan* lehetetlen elfogadni, hiszen az ok és okozat fogalmának a használata a tapasztalat tárgyain, vagyis a természetten túlmenően nem engedhető meg. A jót a kegyelem hatásától elvárni *praktikusan* éppen az ellenkező eredménnyel járna — ezzel ugyanis a jó nem a mi, hanem egy másik lény cse-

⁴⁹ Uo. 47. o.

⁵⁰ Uo. 51. o.

⁵¹ Uo. 56. o.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ Uo. 57. o.

⁵⁵ Uo. lábjegyzet.

lekedete lenne, „mi tehát a *semmitévéssel* szereznénk azt meg, ami *önellentmondás*”.⁵⁶

A könyv második része a jó és a rossz princípiumainak a küzdelméről szól, arról, hogy vajon melyik győz és uralkodik az ember felett. A kérdésfeltevés inkább a teológiára, mint a filozófiára utal — ám a kifejtés nemcsak hogy az előbbtől való éles elkanyarodást, hanem bizonyos mértékig még azok számára is meglepetést jelent, akik a *Gyakorlati ész kritikája* alapján a kanti etikát mint szigorú rigorizmust fogják fel, és az etikai cselekvést a hajlamból történő cselekvés kontradiktórius ellentétének tekintik.

Kant ugyanis gondolatmenetének — szinte főtételül — élére állítja, kiindulópontjául teszi, hogy „a természetes hajlamok önmagukban tekintve jók, azaz el nem vehetők, és nemcsak hiábaavaló, hanem káros és hibás törekvés lenne, ha őket ki akarnánk irtani; inkább csak kordában kell őket tartani, hogy egymást ne morzsolják fel, hanem összhangba kerüljenek egymással egy egészben, amit boldogságnak nevezünk.”⁵⁷ Azt az észet — teszi hozzá —, amely ezt teljesíti, okosságnak nevezzük. Vagyis a harcnak nem a jó hajlamok, hanem a rossz princípiuma ellen kell folynia.

A világ célja nem lehet más, mint az emberiség, azaz az „eszes világlény”, a maga teljes erkölcsi tökéletességében, amelynek legfőbb feltétele és egyben közvetlen következménye a boldogság. Az olyan embert, aki ezt önmagában megvalósítja, nevezük istennek tetsző embernek. Másfelől pedig az ember, hogy e célt konkrétan követhesse, a jó princípiumát, az eszményképet megismerésére, így válik az Újtestamentumból vett képzet segítségével „isten fia” ezzé az eszménnyé, utánzásra méltó példaképpé. Ennek az eszménynek az objektív realitása nem történelmi bizonyítékokra épül, hanem „az emberi ész ama korlátjának” tulajdonítható, hogy „semmi jelentős morális értéket nem tudunk anélkül elgondolni, hogy a cselekvőt vagy cselekvést ne emberi módra képzeljük el, . . . hogy az érzékfeletti tulajdonságokat felfoghatóvá tegyük, mindig szükségünk van természeti lényekkel való bizonyos analógiára”,⁵⁸ bármennyire is belátjuk, hogy ez az antropomorfizmus morális tekintetben, különösen a vallás vonatkozásában, „a leghátrányosabb következményekkel jár”.⁵⁹

Kant egy sor nehézségre mutat rá, melyek abból keletkeznek, hogy a rosszból kiindulva az eszményképet önmagukban megvalósítani olyan végtelen út, amelyet időbelileg képtelenek vagyunk megtenni. Ami elérhető, az csupán „haladás a hiányos jótól a jobb felé”.⁶⁰

Ilyen nehézséget jelent az is, hogy a „fizikai boldogság” és a „morális boldogság” között feszültség van; e ponton azután Kant — futólag és kifejtetlenül — olyan kérdést érint, amely később, a modern valláspszichológiában és vallásszociológiában (pl. Durkheimnél) nagy szerepet játszik; hogy ti. a vallásos érzés nem a „félelemre és remegésre” vezethető vissza, hanem a magasabb hatalomba vetett „bizalomra”.⁶¹

S végül említsük meg azt a nehézséget, amely az igazságosság antropomorf felfogásából származik. Az a hipotézis, hogy minden rossz a világban

⁵⁶ Uo. 58. lábjegyzet.

⁵⁷ Uo. 62–63. o.

⁵⁸ Uo. 71. o. lábjegyzet.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo. 73. o.

⁶¹ Uo. 75. o.

általában elkövetett bűnök büntetéseként jelenik meg, nem tulajdonítható teljesen a pozitív vallások tanításainak. Forrása valószínűleg magában az emberi észben van, amely hajlamos arra, hogy „a természet menetét a moralitás törvényeihez kapcsolja”,⁶² és ebből azt a gondolatot kelti, hogy igyekeznünk kell előbb jobbakká válnunk, mielőtt még az élet bajaitól megszabadultunk.

Más oldalról viszont az ész az emberi mivoltnak az állathoz való kapcsolódása, hasonlatossága miatt „szégyenkezik”,⁶³ a kettőt nem tartja összeegyeztethetőnek az ember tökéletességével. Erre vezethető vissza sok olyan képzet, amelyeket a Biblia valóságosnak ábrázol, és amelyek nehezen „magyarázhatók”, de mégis „letagadhatatlanok”.⁶⁴ Ezekről Kant ugyan nem mondja ki, hogy szimbolikusan értendők, de nem hagy kétséget az iránt, hogy nem realitásokról, hanem ideáltípusokról van szó. Így felhossa a szűzanya képzetét mint az emberi értelemmel arra irányuló törekvését, hogy megkülönböztetést tegyen ember és állat között.

Hasonlóképpen említést tesz azokról a problémákról, az epigenezis és a preegzisztencia-felfogás egybevetésével, amelyek a nemi érintkezés nélküli születéssel kapcsolatban és az így született gyermek örökölt vagy örökölhető tulajdonságait illetően felmerülnek, hogy azután azzal utasítsa el mindezeket a kérdéseket, hogy „Mi célja van az ilyen elméletek pró és kontra taglalásának, hiszen a gyakorlat számára elegendő, ha ezeket az eszméket mint jelképeket a gonosz kísértései fölé emelkedő (ennek győzelmesen ellenálló) emberiség példaképeivé avatja.”⁶⁵

Ha tehát az „erkölcsi vallás” nem dogmákon és hagyományos előírásokon alapszik, hanem az emberek meggyőződésén és érzületén, és a kötelességek nem mint isteni parancsok, hanem mint belső sugallatok teljesíttetnek, akkor nyilvánvaló, hogy ez „a csodákban való hitet is nélkülözhetővé teszi”.⁶⁶ De ettől függetlenül is nehéz elképzelni, hogy „megfoghatatlan dolgokban való hiedelem és azok hirdetése” miért tenné az embereket jobbakká, és miért véljük, hogy ez az egyetlen mód „isten tetszését elnyerni”.⁶⁷

Hogy ez a csodákban való hit milyen labilis alapokon nyugszik, mutatja az is, hogy régi csodák megtörténtét elfogadják, új csodákat azonban nem engednek meg. Egyébként ez az álláspontja minden bölcs kormányzatnak, minthogy az előbbieket nem okoznak a társadalomban zavarokat, „új csodatevők miatt azonban aggódnak, ama hatások miatt, amelyeket a köznyugalomra és a bevezetett rendre gyakorolhatnának”.⁶⁸

Gyakorlatilag az élet egyéb vonatkozásaiban sem hiszünk a csodákban. A bíró, ha a templomban hívó is, a vádlott védekezésének, amely szerint ördögi kísértés áldozata, semmi hitelt nem ad. Hasonlóképpen viselkedik az orvos is, amikor azt mondja, hogy itt már csak a csoda segíthet, ami csupán más kifejezése annak, hogy nem remél gyógyulást. Sőt még egy értelmes pap sem hisz a csodákban, és a mindennapi életben is általában csodáról beszélni nem egyéb, mint üres frázis. Éppen úgy, ahogyan is általában természetkutató a természeti törvényeket és a jelenségek közötti okozati összefüggéseket tanulmá-

⁶² Uo. 81–82. o. lábjegyzet.

⁶³ Uo. 90. o. lábjegyzet.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Uo. 91. o. lábjegyzet.

⁶⁶ Uo. 95. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 96–97. o.

nyozza, ugyanúgy az is, akinek feladata az emberek erkölcsi javítása, nem veszi fel a csodahitet a maximáiba, hanem „amennyiben hallgat az ész szavára, úgy jár el, mintha minden változás és javulás kizárólag az ő saját munkálkodásától függne”.⁶⁹

Könyve második kiadásához fűzött megjegyzéseiben Kant kitér még azokra az esetekre is, amikor a könnyen hívőket a mágikus művészetekkel tévesztik meg, számítva a természet törvényeinek a nem ismerésére. Itt lényegileg nem a természeti törvények alól való kivételekről van szó, hanem csupán az eddigi általános ismeretekkel nem egyező új jelenségek olyan felmutatásáról, amelyekben az okozati összefüggés eltitolása révén szemfényvesztést követnek el.

Ez persze nem jelenti azt, hogy mostmár minden természeti törvény ismert lenne, de az új, feltételezett törvényekhez való viszonyulás is kétféle lehet és éppen ebben játszik negatív szerepet a csoda kérdése. Mert ha a természetkutató az új, ismeretlen törvények feltételezésében a felfedezésükre törekszik, akkor magatartásában kifejezésre jut a *remény*; ha ellenben az ismeretlennel való szembenézés a csodahitet táplálja, akkor *aggodalom* támad az illetőben, hogy a már felfedezett törvényekhez való bizalmát is elveszítheti, hiszen a csoda nem egyéb, mint eltérés ezektől a törvényektől.

Ami tehát azt a kérdést illeti, vajon a keresztény vallás bevezetését eredetileg csodák kísérték-e, azt Kant nyitvavetőnek tekinti. A jelenre vonatkozólag azonban álláspontja határozott és világos: „Számunkra nincs más, mint természeti hatások, és ne is legyen más megítélése ezeknek; ezt akarja az ész szerénysége; ezeken a határokon túlmenni elbizakodottság és szerénytelenség; eltekintve attól, hogy a csodákról szóló állításokban egy alázatostkodó és önnönmagát elidegenítő gondolkodásmódról való bizonykodás rejlik.”⁷⁰

A mű harmadik része a jó princípiumának a rossz feletti győzelmét, ennek előfeltételeit és konzekvenciáit tárgyalja. Ennek a problémának a megoldási kísérlete Kantot új szférába viszi, a társadalmiság közegébe, amennyiben a jó princípiumának az érvényesülése csak a társadalom erénytörvények szerinti berendezkedése által képezhető.

Ez a társadalom a jogi-polgári társadalommal ellentétben etikai közösség, szervezeti formájában etikai állam, azaz az erény (a jó princípiumát megvalósító) birodalma. Ez a birodalom etikai természeti állapotnak felel meg, minthogy nem kényszer által jön létre és valamennyi embert magában foglaló egészet reprezentál – ez különbözteti meg a politikai közösségtől. De még ez az állapot sem teljes, az embernek ebből az etikai természeti állapotból ki kell törnie és egy etikai közösség tagjává kell válnia, ami annyit jelent, hogy az egyeseknek, akik ennek a morálisan magasabb lénynek a létrehozatalához nem rendelkeznek elegendő erővel, úgy kell viselkedniök, hogy közös hatásra egyesítsék erejüket.

Ez akként érhető el, hogy minden egyes tag a maga szabadságát annyira korlátozza, hogy ez a szabadság általános törvénynek megfelelően fennmaradhat, azaz az általános akarat nem külső kényszert alkalmaz, hanem a fenti törvény a cselekvések belső moralitását mozditja elő. Az ilyen törvényt nevezhetik azután isteni törvénynek, de hogy ez az Isten parancsa-e, azt „tapasztalati motívumokkal sohasem lehet kielégítően igazolni”.⁷¹

⁶⁹ Uo. 100. o.

⁷⁰ Uo. 101. o. lábjegyzet.

⁷¹ Uo. 113. o. lábjegyzet.

Kant természetesen tisztában van vele, hogy egy ilyen etikai közösség tökéletesen sohasem valósul meg, minthogy „egy olyan görbe fából, amilyen az emberi természet, nem várható, hogy valami teljesen egyenest lehessen faragni”.⁷² Nem véletlen, hogy ez a mondat szó szerint szerepel a még 1784-ből való *Idee zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* c. történelembölcseleti munkájában,⁷³ amely arról szól, hogy az ember, aki természeti lény, hogyan győzi le az ezzel összefüggő tulajdonságait, hogyan válik társadalmi lénnyé, emberré. Míg azonban az ehhez való közeledésnek itt naturalista motívumai vannak — a társiatlan társiasság —,⁷⁴ és az elérendő, de soha el nem ért cél egy „törvényszerű külső államviszony problémájától függő tökéletes polgári alkotmány”⁷⁵ — addig a vallásbölcseleti műben az etikai közösség létrejöveteleének előfeltétele az egyház konstituálása; és pedig, amennyiben az „lehetőséges tapasztalatnak nem tárgya,” akkor „láthatatlan egyház”, egy olyan eszmény, amely minden becsületes derék embert egy isteni, közvetlen, de morális világkormányzat alatt egyesít, ha ellenben tapasztalatilag adott, akkor „látható egyház”, amely „az emberek valóságos egyesítése egy egésszé”.⁷⁶

Ez a látható egyház „isten (morális) birodalma a földön”,⁷⁷ amelynek követelményeit és egyben ismérveit akként sorolja fel, hogy ezzel nemcsak a történelembölcseletébe illeszti be koncepcióját, hanem a *Tiszta ész kritikája* ítéletablázatával megegyezően rendezi is. Így a mennyiségnek az általánosság, vagyis a „numerikus egység” kritériuma felel meg, tehát egyetlen egyházzal lehet csak szó, amely a szektákra való szakadást kizárja. A minőségnek a „tisztaság” felel meg, azaz mentesség „a babona ostobaságaitól és a rajongás örületétől”.⁷⁸ A reláció a szabadság princípiuma által érvényesül, a tagok egymás közti belső kapcsolata és az egyháznak a politikai hatalomhoz való külső kapcsolata útján, és mindkettőre a „szabad állam” nyújt lehetőséget, amely nem tűr sem hierarchiát, sem „illuminalizmust”, amelyben tehát minden egyes ember másoktól különböző gondolkodású lehet. S végül a modalitás szempontjából az egyháznak alapjában változtathatatatlannak kell lennie, de azzal a megszorítással, hogy részleteiben kornak és körülményeknek megfelelő változtatások lehetségesek.

Az egyház tehát mint etikai közösség isten állama pusztá reprezentánsának tekintendő, semmi olyan alapelv nincs, amely a politikai alkotmányokhoz tenné hasonlót. Azaz sem nem monarchikus (egy pápa vagy a patriarchák uralma alatt álló), sem nem arisztokratikus (püspökökkel és prelátusokkal az élén), sem nem demokratikus, amikor szektás illuminátusokra bomlanék. Ha már a meglevő, történelmi közösségi formákhoz akarjuk hasonlítani, akkor leginkább valamiféle házközösségnek, nagycsaládformának felel meg, amelynek élén egy láthatatlan, morális atya áll, akinek akaratát a többi tagokhoz egy fiú közvetíti, de e tagok a fiúban az atyát tisztelik, egymás között pedig önkéntes, általános szívbéli kapcsolat áll fenn.

Itt tehát egy tiszta vallásos hitről, azaz ész-hittről van szó, és a tényekre alapozott történelmi hit nem terjesztheti szélesebbre a befolyását, mint amennyi

⁷² *Uo.* 114. o.

⁷³ Vö.: Kant: *Egy világpolgár gondolatai*. Európa Könyvtár 1. sz. Bp. 1926. 23. o.

⁷⁴ *Uo.* 17. o.

⁷⁵ *Uo.* 24. o.

⁷⁶ Kant: *Die Religion* ... 115. o.

⁷⁷ *Uo.*

⁷⁸ *Uo.* 116. o.

időbeli és helyi körülményeknek megfelelően egyáltalán e tényekből elhithető. Ha ezen túlmenő jelentőséget juttatunk neki, az az emberi természet gyengeségéből fakad. Erre a gyengeségre vezethető egyáltalán az is vissza, hogy a tisztán morális vallás helyét istentiszteleti, szertartásokkal, dogmákkal kapcsolatos hit foglalja el.

Feltételezve egy isteni akaratot, az ennek megfelelő tiszta morális törvények fogalma csak egyetlen isten és egyetlen vallás elgondolását tűrné meg, mégpedig olyanét, amely maga is teljesen morális jellegű. Hogy kinyilatkoztatás, szentírások, azaz történeti jellegű hozzáadások szerepelnek, az azzal függ össze, hogy a tisztán morális törvények mellett „statuárius” törvények⁷⁹ is vannak, és ezt a tiszta vallásos hittel ellentétes „egyházi hitet”⁸⁰ az a „bitorolt tekintély”⁸¹ tartja fenn, amelynek segítségével „a tömegre igát akasztanak”.⁸² Hogy tehát ezt az egyházat isten vagy az emberek alapították-e, azt illetőleg kétségek merülnek fel, tény azonban, hogy „az egyház csupán eszköz lehet”.⁸³ És az is bizonyos, hogy „a szent könyvek éppen azok körében élveznek legnagyobb tiszteletet, akik nem tudnak olvasni”.⁸⁴

Ezek a megállapítások azután a megfelelő értékre szállítják le Kantnak azt a tételét, hogy „minden egyes egyház konstituálása egy történelmi (kinyilatkoztatásos) hitből indul ki, amelyet egyházi hitnek nevezünk, és ez leginkább egy szentíráson alapszik”.⁸⁵ Így azután az sem érthető félre, miért állítja Kant, hogy „(igazi) vallás csak egyetlen lehet — hit azonban sokféle”,⁸⁶ — minthogy itt a különböző hitek az egyes történelmi vallásokra vonatkoznak, míg az egyetlen vallás azt az észvallást jelenti, amely a maga tisztaságában egyetlen egyházi vallásban sem jut kifejezésre, és amely lényegileg a lelkiismereti szabadságban valósul meg. Ennek viszont semmi köze sincs azokhoz a vallási harcokhoz, „amelyek a világot oly gyakran megrendítik és vérrel mocskolták tele”.⁸⁷

Hogy mily messzemenően történelmi Kant felfogása az egyes vallásokat illetőleg, arra művéből számos utalás és példa meríthető. S hogy ez a történelmiség materialista jellegű, és önkéntelenül asszociálja Marx elemzését, aki rámutat, hogy az „általános” eredetileg a „közös földet” jelentette, a „különös” pedig a kiszakított földterületet — arra találó párhuzam, ahogyan Kant taglalja az eretnek, *haereticus* szó eredetét: a mongolok a pusztában, sátrakban lakó nomádeletet éltek, Tibetet „Tangut-*Chadzar*”-nak, vagyis házakban lakók országának, a tibetieket tehát chadzaroknak (eretnekeknek) nevezték.⁸⁸

Ami pedig a bosszúért való könyörgést, imát illeti, amely Kantot „borzadállyal tölti el”,⁸⁹ Michaelis idézve, aki szerint ne legyen szentebb morálunk, mint a Biblia, nem kis nyomatékkal veti fel a haereticus-kérdést: „vajon a morált kell-e a Biblia szerint vagy a Bibliát a morál szerint magyarázni?”⁹⁰

⁷⁹ *Uo.* 119. o.

⁸⁰ *Uo.* 120. o.

⁸¹ *Uo.* lábjegyzet.

⁸² *Uo.*

⁸³ *Uo.* 121. o.

⁸⁴ *Uo.* 122. o.

⁸⁵ *Uo.* 117. o.

⁸⁶ *Uo.* 123. o.

⁸⁷ *Uo.* 124. o.

⁸⁸ *Uo.* lábjegyzet.

⁸⁹ *Uo.* 126. lábjegyzet

⁹⁰ *Uo.*

És ismét csak a történelmiség szempontja jut nála érvényre akkor, amikor a zsidók istenében politikai vezetőt lát, és a bibliai mondást — „A bosszú az enyém; én akarok megtorolni, mondá az Úr!” — akként értelmezi, hogy itt az önbíráskodástól visszarettenteni akaró morális követelményről van szó.

Más kérdés, hogy az állam szívesen látja, ha írástudók, elsősorban költők, hiedelmeket terjesztenek, és ezeknek a nagyobb nyomaték és hatás kedvéért misztikus értelmet tulajdonítanak: az állam érdeke, hogy ezek néphitté terebélyesedjenek és begyökerezzenek, minthogy ezekben kevesebb veszélyt lát az államra, mint az ateizmus elterjedésében.⁹¹ Jellemző azonban az is, hogy Kant az emberi kötelességteljesítés és a moralitás magasabb szankcióit „isteni parancsnak”,⁹² nem pedig Isten parancsának jelöli meg, és egészen a voltaire-i felfogás közelébe jut („ha isten nem lenne, ki kellene találni”), amikor az egyházi hitet mint néphitet nem tartja elhanyagolandónak, „mivel a nép nem lát-szik alkalmasnak olyan változatlan normán alapuló tan befogadására, amely a pusztá észre van alapozva”.⁹³

A vallás vonatkozásában azonban Kant nemcsak a tudatlanságot és a tudást, a korlátoltságot és az észet, hanem az érzelmet és az értelmet is szembeállítja egymással, mégpedig az utóbbiak javára; a hitben is kell lenni ismeretnek, márpedig az olyan hit, amely az egyes ember öröm- vagy fájdalom-érzésével függ össze, nemcsak hogy semmi ismeretet nem nyújt, de „magának az emberi természetnek sem válik becsületére”.⁹⁴ Másfelől pedig nincs morális értéke az olyan cselekedetnek, amely félelemből vagy reményből kifolyólag megy végbe — hiszen ilyen cselekedetet gonosz ember is végrehajthat —, s így az nem lehet istennek tetsző. Az is eléggé különösen hat, hogy a papok a bűnbánati eszközök útján hajlandók a legnagyobb bűnök megbocsátásánál az „istenséggel való kibékülésben”⁹⁵ közreműködni és magának az istentiszteletnek nemcsak olyan funkciót tulajdonítani, hogy „a népet az éggel kibékítsék”, hanem hogy ezzel az „államtól a bajokat elhárítsák”.⁹⁶ Mindezek a jelenségek valósággal „salto mortaléi” az emberi észnek.⁹⁷

A történelmiség szempontja érvényesül Kantnál ama kérdés megválaszolásában is, hogyan jut el az emberiség az egyházi hittől a tiszta hitig. A válasza ismét párhuzamba hozható az *Idee . . .* történelembölcseleti elmélkedésével, amely szerint a végső cél, a végleges otthon, a boldog megvalósulás nemcsak hogy nem remélhető, hanem éppen az ellenkezőjét kell tétélezni. De nem is az a lényeges, hogy elérjük a célt, hanem csak az, hogy közelebb jussunk hozzá; a célt illetőleg a helyzet bizonytalan, de nem baj: „csak a közeledést tette a természet kötelességünké”.⁹⁸

Ugyanez a helyzet a vallás vonalán is: a tiszta vallásos hit, az észvallás érvényre jutása, amelynek csak más kifejezése „Isten birodalma”,⁹⁹ sohasem érhető el — csupán a hozzá való közeledés a feladat. Ehhez a közeledéshez azonban szükségszerű eszköz az egyházi vallás, és maga az egyház is.

⁹¹ *Uo.* 127 o.

⁹² *Uo.* 126. o.

⁹³ *Uo.* 129. o.

⁹⁴ *Uo.* 131. o.

⁹⁵ *Uo.* 138. o.

⁹⁶ *Uo.*

⁹⁷ *Uo.* 139. o.

⁹⁸ Kant: *Egy világpolgár gondolatai.* 23. o. •

⁹⁹ Kant: *Die Religion . . .* 132. o. •

Ez a gondolat — hasonlóképpen történetbölcséleti összefüggésében — megtalálható Augustinusnál is. A civitas terrena és a civitas dei közötti haroban az egyház a főszeköz arra, hogy a civitas dei számára a lelkeket megnyerje. Ennek a látható egyháznak mint a láthatatlan egyház empirikus képmásának az a célja, hogy átalakuljon ideálja, a láthatatlan egyház formájára, tehát a konkrét, tényleges állapotának meg kell szűnnie. Azaz: a földi egyháznak saját maga megszüntetésén kellene fáradoznia — ez következik a koncepcióból, még ha Augustinus nem is vonja le ezt a végső következtetést.

Kantot azonban egy ilyen konzekvencia nem riasztja vissza. Az egyházi hit „átmeneti”,¹⁰⁰ az a szerepe csupán, hogy „az embereket a jó előmozdítására egyesítse”, de ennek folyamatában attól fokozatosan meg is szabadulnak, hiszen a szertartások, dogmatikus hitelvek, szimbólumok lényegileg az emberi nem gyermekkorához szabottak, és mihelyt ebből kinőtt, mindez nemcsak „egyre inkább nélkülözhető”, hanem egyenesen „bilinccsé” válik.¹⁰¹

A tökéletességhez való közeledés azonban nem ugrásszerű, hanem folyamatos, mivel a forradalom „veszélyessé” válhat, amennyiben nem „az igazi szabadsághoz,” hanem „anarchiához” vezet.¹⁰² A forradalmak az előrehaladás idejét megrövidíthetik ugyan, de a szabadsághoz való közeledésben nem mindig érvényesül a „tervszerűség”.

Ebben a folyamatban azonban nem csupán a politikai-polgári tényezők akadályozó hatásával kell számot vetni, hanem egy olyan jelenséggel is, amelynek mását Kant szintén a történelemből veszi. Minden állam arra törekszik ugyanis, hogy a többi állam legyőzésével egy egyetemes államot, „Universalmonarchiát”¹⁰³ létesítsen. A helyzet azonban az, hogy egy bizonyos nagyságot elérve apró államokra darabolódik szét. Hasonlóképpen minden egyház azt a büszke igényt támasztja, hogy egyetemes legyen — mihelyt azonban kiterjesztette hatáskörét és uralkodóvá vált, hamarosan a felbomlás és a különböző szektákra való szakadás stádiumába jut. Itt Kant szerint nem is analógiáról, hanem reális összefüggésről van szó — amennyiben az egyetemes állam kialakulását nem kis mértékben akadályozza „két hatalmasan érvényesülő ok: a nyelvek és a vallások különbözősége”.¹⁰⁴

A jó princípiumának az érvényesülése a földön leírható a vallások történeti alakulásával is. A zsidó vallásban elsősorban nem hitbeli, hanem társadalmi képződményt lát, amely nem egy egyház, hanem egy világi állam kialakulásának irányában fejlődik. Parancsai is egy politikai alkotmány részei, és ez a jelleg megmutatkozik abban is, hogy kényszertörvényekként kerülnek alkalmazásra. Vallás nem gondolható el a túlvilági életbe vetett hit nélkül — és ez a vonás is hiányzik a zsidó vallásból.

Ha tehát a vallással szemben alapvető követelményül azt állítjuk fel, hogy ne politikai, hanem morális legyen, akkor egy általános egyháztörténetet a kereszténységgel kell kezdenünk. Ennek a történetnek nem szükségszerű tartozékai az olyan hagyományok, mint a feltámadás és a mennybemenetel, sőt „a pusztaság határain belüli vallás” történeti értékelésén ezek elhagyása miatt nem esik csorba. Éspedig nem csupán azért, mert ezek történeti elbeszé-

¹⁰⁰ *Uo.* 140. o.

¹⁰¹ *Uo.* 140. o.

¹⁰² *Uo.* 140—141. o.

¹⁰³ *Uo.* 142. o. lábjegyzet,

¹⁰⁴ *Uo.*

lések és olyan fogalmak, amelyek az emberek érzéki képzeleinek alátámasztására ugyan jó szolgálatot tesznek, de a jövőbe vetett hitről lévén szó, az észet feleslegesen terhelik, hanem elsősorban azért, mert belső ellentmondás rejlik mögöttük. Az ilyen képzetek ugyanis minden világlény materialitását tételezik, „mind az ember személyiségének a materializmusát (a pszichológiát), amely csak *teste* feltételei között létezhet, mind pedig a világban való *ittlét* materializmusát (kozmológiát), amely ezek szerint nem lehet más, mint *térbeli*”.¹⁰⁵ Ezzel szemben a teológiai felfogás olyasféléképp jelentkezik, hogy a test holtan a földben marad, és mégis ugyanaz a személy elevenen létezik, továbbá az ember a szelleme szerint, tehát érzéki minőségek nélkül, a boldogok helyére kerül, egy olyan helyre a végtelen térben, amely a földet körülveszi és amelyet a vallás égnek nevez.

Az ellentmondásokat még tovább lehetne sorolni — elégedjünk meg itt Kantnak ama megállapításával, hogy „az égben, vagyis egy más világterületen a lét feltételeit és eleven lények fennmaradásának biztosítékait valószínűleg más anyagok szolgáltatják”,¹⁰⁶ ami eléggé világosan kifejezésre juttatja Kantnak a vallásos mítoszok és képzetek iránti szkepticizmusát, sőt bátran mondhatni: materialista beállítottságát.

Megerősíti ezt az a kijelentése is, hogy „a remete- és szerzeteséletben uralkodó misztikus rajongás és a cölibátus szentségének a tisztelete az emberek nagyszámát a világ számára haszontalanná teszi, és az ezzel összefüggő állítólagos csodák a népre a vak babona súlyos bilincseit rakják”.¹⁰⁷ S aligha véletlen, hogy a materialista Lucretiust idézi: „tantum religio potuit suadere malorum” (annyi bajnak vált a vallás a forrásává).¹⁰⁸

Ha pedig ezeket a történeteket, illetve általában az egyháztörténetet abból a szempontból vizsgáljuk, hogy mennyiben segítik azt a fejlődést, amely isten láthatatlan birodalmának a földön való megvalósulására irányul — akkor nem nehéz konstatálni, hogy a szent történetek „az erkölcsi maximák elfogadására abszolút semmi befolyással nem lehetnek”.¹⁰⁹ Az ellenkező hatás annál inkább lehetséges, amennyiben, amire nem képes a világi legfőbb hatalom sem, azt teljesíti az egyházi: „a gondolkodást megtiltani és valóban akadályozni”,¹¹⁰ és ez nemcsak a külső vallásszabadságot gátolja, hanem az erkölcsi belátás előrehaladását és a szabadság tudatának a megerősödését is, és ahelyett, hogy a hívők etikai közösségének az önkéntes előrehaladását biztosítaná, ami az igazi egyház lényeges funkciója lenne, „egészen a politikai rendelkezések alá veti magát”.¹¹¹

Az egyházi hit tehát, amely szentkönyvekre és a vallásos élet egyéb külsőleg tartozékaira támaszkodik, inkább akadályozza, mintsem elősegíti azt a folyamatot, amely a mindenki számára belátható igazi vallásos hitet valósítja meg. Az ilyen értelemben vett isten országa ezért nem lehet messzianisztikus, hanem csak — a pusztá ész által megismerhető — erkölcsi világ. E világ elválaszthatatlan a legfőbb jó ideájától, amelynek megvalósításán fáradozni a gyakorlati ész feladata. Ennek ugyan tartozéka a „boldogság”, de

¹⁰⁵ Uo. 148. o. lábjegyzet.

¹⁰⁶ Uo. 149. lábjegyzet.

¹⁰⁷ Uo. 150. o.

¹⁰⁸ Uo. 151—152. o.

¹⁰⁹ Uo. 153. o.

¹¹⁰ Uo. 154. o. lábjegyzet.

¹¹¹ Uo. 155. o. lábjegyzet.

a lényege „az emberek szükségszerű egyesülése az egész cél érdekében”.¹¹² Ez a legfőbb, a véges teremtmények morális tökéletessége, az emberek számára teljesen soha el nem érhető cél: a törvény szeretete.”¹¹³

S végül, a negyedik rész csak látszólagosan ismételteti a fentiekben kifejtetteket. A téma visszatérése, amelynek lényege abban foglalható össze, hogy „a vallás (szubjektív nézőpontból) kötelességeink mint isteni parancsok megismerése”,¹¹⁴ nem csupán összefoglalásul, hanem újabb kérdések kiindulópontjával is szolgál.

Az összefoglalásnak egyébként az is erénye, hogy a szétágazó taglalással szemben az alapvető mondanivalónak határozott és éles profilt ad. Így világosan leszögezi, hogy a vallást illetőleg nincs asszertorikus, hanem csak problematikus tudás — még isten létére vonatkozólag is —, egyszóval hipotézis, és nemcsak annyit lehet állítani, hogy „lehetséges, hogy van isten”,¹¹⁵ hanem azt is, hogy nincsenek „közvetlen istenre vonatkoztatott kötelességek”,¹¹⁶ csupán „etikai-polgári emberi kötelességek”,¹¹⁷ azaz „embereknek emberek iránti” kötelességei, ami már kétségtelenül túllépése az eddigi fejtegetéseknek, annál is inkább, minthogy a kinyilatkoztatások sem közvetlenül isten által, hanem emberek közvetítésével történnek, ez pedig azzal jár, hogy amit ezen a módon isten parancsolt, „az a legnagyobb mértékben bizonytalan”.¹¹⁸ Ennek az emberi szférában maradó vallásnak tehát elsőrendű attributumává válik a jószándékú jó cselekedet, amely még mindig lényegesen többet ér, „mint ama tétlen büntelenség, amely anélkül, hogy valamit is hozzájárulna a bűn csökkentéséhez, a jó cselekedetek hiányát van hivatva pótolni”.¹¹⁹

Ugyancsak meghaladása a korábbi megkülönböztetésnek, amely az ész-vallást a történeti vallással állította szembe, a „természetes” vallás és a „tudós”-vallás felosztás. A természetes vallás annyiban megfelel ugyan az ész vallásnak, hogy az „minden ember számára saját esze által felfogható és meggyőző”¹²⁰ — és ebben benne foglaltatik minden természetfeletti, csoda stb. elutasítása —, de az ész-vallással szemben, amely megelégszik formális határozmányokkal, a természetes vallás az előbbi kategóriáit, követelményeit emberi közelségbe hozza. Ha pedig a történeti vallásból tudós-vallás lesz, akkor az igazi istenszolgálatból téves szolgálat (Afterdienst), a vallásból paposkodás (Pfaffentum), a tiszta gyakorlati vallásos hitből antropomorfikus vallásos agyrém (Religionswahn) lesz, ami által erkölcsös életmód helyett más eszközökkel akarjuk isten tetszését elnyerni. Ebben az esetben azután az egyházban többé nem szolgák (ministri), hanem parancsoló magas tisztviselők (officiales) működnek, az egyházi szolgálat (ministerium) uralkodássá (imperium) alakul át,¹²¹s végül is a vallás nem istentiszteletté, hanem idolatriává (bálványimádás) válik.¹²²

¹¹² Uo. 161. o.

¹¹³ Uo. 168. o.

¹¹⁴ Uo. 179. o.

¹¹⁵ Uo. 179. o. lábjegyzet.

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Uo.

¹¹⁸ Uo. 180. o. lábjegyzet.

¹¹⁹ Uo. 189. o. lábjegyzet.

¹²⁰ Uo. 189. o.

¹²¹ Uo. 193. o.

¹²² Uo. 197. o. lábjegyzet.

¹²³ Uo. 215—216. o. lábjegyzetek.

Kant ennek a folyamatnak mind a történeti állomásait, mind pedig jellegzetességeit bőszégesen illusztrálja. Ez utóbbiakra vonatkozólag kiemelénk a varázslatot, a fetiskészítést, a kegyelem változatos eszközeit, mint a magányos imádkozás, a templombajárás, a megkeresztelés, az alamiznaosztogatás, a zarándoklás stb. A történelmi alakzatokat illetőleg pedig megjelöli alapvető attribútumaikat is, mint pl. a judaizmus jellemzőjét az embergyűlöletben, a mohamedanizmusát a büszkeségben, a hindu vallását a kishitűségben, a kereszténységét pedig a jámborságban, amely azonban jámborkodássá, szolgai alázatossággá torzul.¹²³

Van előrelépés — a mű befejező részében — a történelmiség több ízben jelzett felfogásában is. A természetvallás elnevezés — mint az ész-vallás szinonimája — még a történelem naturalista nézőpontjára utal, ahogyan azt az *Idee . . .*-ben fejtegeti, amelynek alapvető eszméje, hogy a társiatlan társiasságon keresztül a természet az embert mint eszközt a maga szolgálatára rendeli, hogy a „természet rejtett tervét” megvalósítsa,¹²⁴ ami nem más, mint-hogy az „összes természeti képességei . . . tökéletesen és célszerűen kifejlődjenek”.¹²⁵ Nos, ez a „legmagasabb cél egy általános világpolgári állapotban”¹²⁶ realizálódik, amely tehát külsőlegességet jelent, „egy tökéletes polgári egyesülést”.¹²⁷

Az előrelépés abban áll, hogy ez a külső belsőlegessé válik. Ebben van szerepe Kantnál a természetes vagy észvallásnak, amely nemcsak hogy dogmákhoz, szertartásokhoz, egyházhoz nem kötődik, de még transzcendens eszmékhez sem. Ezt a vallást nem kívülünk, hanem bennünk kell keresni,¹²⁸ és ennek szellemi megnyilvánulásai nem a természetfeletti, hanem a szociális felé mutatnak. Így egy vallásos himnusz együttes éneklése „etikai ünnepélyesség” — és tulajdonképen nem istenhez intézett fohász, hanem „a megilletődéstől erkölcsi lelkesedésig” való fokozódás,¹²⁹ amely „minden ember egyesítését” eredményezi az általa kiváltott lelkületben.

A történelmiséget tehát a társadalmisságra konkretizálja, és ezzel közelebe jut annak a felfogásnak, amely a vallásnak mint társadalmi tudatformának társadalmasító, organizáló szerepet tulajdonít. Így az *Idee . . .* alapeszmejéből, amely a társadalomban jogi alakzatot lát — ez jut kifejezésre az *Örök béke* c. tanulmányában is —, vallásbölcseletének végső konklúziója „egy világpolgári morális közösség” ideáljának a megvalósulása.¹³⁰ Ez pedig nem más, mint a szabadság. S ha valakinek az a véleménye, hogy az emberek vagy „a nép még nem érett a szabadságra”,¹³¹ akkor Kant azt feleli erre, hogy egy ilyen előfeltételezés mellett a szabadság sohasem fog bekövetkezni: „hiszen erre nem lehet megérni, ha előbb már nem adatott meg a szabadság; szabadnak kell lennünk ahhoz, hogy erőinket a szabadságban célszerűen fel tudjuk használni”.¹³²

Teljesen egyet lehet érteni Kant e vallásos főműve kiadójával és *Bevezetése* írójával, Karl Vorländerrel, aki e részt tartja Kant műveiben a legszebb-

¹²⁴ Kant: *Egy világpolgár gondolatai* 29. o.

¹²⁵ *Uo.* 12. o.

¹²⁶ *Uo.* 32. o.

¹²⁷ *Uo.* 33. o.

¹²⁸ Kant: *Die Religion . . .* 195. o.

¹²⁹ *Uo.* 231. o. lábjegyzet.

¹³⁰ *Uo.* 234. o.

¹³¹ *Uo.* 220. o. lábjegyzet.

¹³² *Uo.*

nek.¹³³ Mert Kant a fent idézett lábjegyzetet a következő szavakkal zárja: „Az ember szabadságra teremtett. Persze kényelmesebb az államban, a családban és az egyházban uralkodni, . . . a hatalom birtokában . . . De igazságosabb is?”¹³⁴

IV.

Igyekezünk Kant vallásbölcseletének főbb eszméit — e tárgykörben írt főműve, a *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* nyomán — felvázolni, és számot vetve azzal az óvatossággal, mellyel Kant a mű eredeti címét — *Die philosophische Religionslehre* — a fentire változtatta, és azokkal a torzításokkal, amelyeket Kant vallásbölcseletének már a maga korában, de később is el kellett szenvednie, törekedtünk gondolatmenete hűségesebb visszaadására, szó szerinti idézetekkel bőségesen illusztrálva, alátámasztva.

Nemcsak Kant könyvének sorsa és a hatóságokkal támadt konfliktusa int erre az óvatosságra, hanem azok az interpretációk is, amelyek az idők folyamán napvilágot láttak. Hiszen ha csak J. H. v. Kirchmann *Erläuterungen zu Kant: Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* c. munkáját vesszük, amely nem kíván egyéb lenni, mint Kant szövegének magyarázata, közérthetővé tétele, a végén azonban mégis olyan megállapításokat tesz, hogy „Kant mindenütt csak az ellen a visszaélés ellen harcol, amelyet a hitetlenség az egyházi intézményekkel elkövethet, és erre a bizonyítékok egész sorát feleslegesen mozgósítja . . . Kant csak az árnyoldalakat látja . . . Az igazi álláspontot, amelyet a tudomány és filozófia a hittel és az egyházzal szemben el kell hogy foglaljon, Kant nem érte el . . . Kant, anélkül, hogy tudná, még a hiten belül áll, és éppen ezért olyan türelmetlen és kemény korábbi idők hitével szemben”¹³⁵ stb. stb. — akkor mit várhatunk azoktól a szerzőktől, akik nemcsak kommentálni, hanem elemezni és bírálni is akarják Kant művét.

Hogy milyen szélsőséges álláspontok — pró és kontra — alakultak ki Kant vallásfilozófiája körül, annak részletezése külön — terjedelmes — tanulmányt igényelne. Így csak néhány kirívó és történelmi súllyal bíró példát említünk annak a kavarodásnak a jelzésére, amelyet Kant műve keltett.

A rövidség kedvéért csupán néhány könyvcím. W. T. Krug, Kant követője és utóda a könygsbergi katedrán, mestere szellemében, végkövetkeztetéseit is vállalva („mindenki törekedjék az erkölcsi ideálhoz közeledni”) írta művét — *Levelek a kinyilatkoztatott vallás perfektibilitásáról, avagy Prolegomena minden pozitív vallástanhoz, amely a jövőben egy szigorúan megalapozott tudomány biztos útján fog tudni járni* (Jéna és Leipzig 1795.); J. Gottschick: *Kant bizonyítéka isten létezésére vonatkozólag* (Torgau 1878.) — ami persze, mint az előbbiekből láthattuk, elég merész állítás és túlbuzgóság, úgyhogy Kant bizonyára elejtett volna vele kapcsolatban néhány szarkasztikus megjegyzést; H. Romundt: *A Jézusról szóló tan helyreállítását Kant filozófiai reformja által* (Bohn 1883.); és hogy Kantot széles körben a protestantizmus megújítójának és megerősítőjének látták, arra vonatkozólag álljon itt I. Kaftan *Kant érdeme az evangélikus teológiát illetőleg* (*Die Wartburg* III. évf. 1904. 6. sz.) c. tanulmánya, vagy A. Ritschl állítása, amely szerint Kant „a protestantizmus gyakorlati helyreállí-

¹³³ Uo. Bevezetés XLVII. o.

¹³⁴ Uo. 220. o. lábjegyzet.

¹³⁵ J. H. v. Kirchmann: *Erläuterungen zu Kant: Religion . . .* Leipzig 1900. 66. o.

tója”,¹³⁶ „a reformáció erkölcsi világnézetének megújítója”.¹³⁷ G. Winter még a XX. században is kortársi szenvedéllyel száll síkra, könyve főcímül is Kant-citátumot használ fel: *A csillagos ég felettem és az erkölcsi törvény bennem*, hogy azután alcímül hozzátegye: *Gondolatok az isteni eszme feltámasztásáról ez istentől elidegenedett korban* (Dresden 1908).

S ha Kantot csak megfenyegették, egyes — kisebb — követői megrendszabályozása sokkal határozottabb formát öltött. Így Kant-könyvének *Bevezetésében* Vorländer beszámol arról, hogy Koller heidelbergi professzor Kantról szóló előadásaiiban felállította azt a tételt, hogy pusztán spekulatív ésszel isten létét bizonyítani nem lehet. Midőn főhatóságai emiatt felelősségre vonták, nyilatkozatot adott ki, hogy emiatt a vallást nem éri sérelem, ellenkezőleg, csak nyer vele, és hivatkozott a mainzi és würzburgi akadémiákra, amelyeken a kriticismust nagy sikerrel tanítják. Ez azonban nem segítette rajta. Követelték tőle, hogy vonja vissza tanításait és tételét a nyilvánosság előtt cáfolja meg. Midőn ezt megtagadta, minden további nélkül eltávolították katedrájáról.¹³⁸

Hasonló esetekkel bőségesen szolgál a történelem. Schiller, a költő, Kant követője, nagyon is tisztában volt Kant igazi mondanivalójával, és ennek várható hatásával, minthogy amikor még kiadás előtt a nyomdában a művet olvasta, azt írta róla Fischenich nevű barátjának: „Sem teológusok, sem filozófusok nem mondanak köszönetet ezért az írásért, amely egyébként egészen méltó az ő szelleméhez.” (1793. márc. 20.) S valóban igaza is lett. Arra a gyűlöletre, amelyet katolikus szerzetesek körében keltett, jellemző, hogy a heidelbergi lazaristák a kutyáikat Kantnak nevezték el,¹³⁹ vagy S. *Cellenbusch* aggódó levele Kanthoz,¹⁴⁰ amelyben naív őszinteséggel felveti a kérdést: „Mennyiben különbözik az ördög hite Kant úr hitétől?” Még nyíltabb J. *Plücker* levele Kanthoz,¹⁴¹ amelyben megvádolja, hogy „a keresztény vallást ördögi gonosz-sággal aláásni” igyekszik.

Talán nem érdektelen utalni a magyarországi Kant-vitára sem, hiszen ez nemcsak tartalmában világít rá arra a hatásra, amelyet Kant vallásbölcselete nálunk keltett, hanem arra is dokumentumot és tanulságot szolgáltat, hogy egy társadalmilag elmaradottabb ország hogyan reagál egy olyan elméletre, amely haladottabb társadalmi viszonyokat tükröz.

Ha ugyanis a XX. századi magyar katolikus filozófiatörténész, Kecskés Pál büszkén hivatkozik rá, hogy „a nyugati gondolkodás eszméi a mi szellemi életünk struktúrájába is beleszövődtek”, és hogy „minden korban megtaláltuk az uralkodó filozófiai eszmék visszatükröződését”,¹⁴² akkor éppen szellemtörténeti alapon csak szégyenkezni kellene amiatt a szellemiség miatt, amely ebből a Kant-vitából kiárad. Ám ha meggondoljuk, hogy a kanti filozófia lényege a transzcendentális módszer, és ismeretelméleti kriticismusa a feltörekvő, haladó polgárság társadalmi lényéből és igényéből táplálkozik, akkor természetesnek kell találnunk, hogy mindezeknek alig van nyomuk a magyar-

¹³⁶ Albrecht Ritschl: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. Bonn. 1870—74. I. köt. 410. o.

¹³⁷ *Uo.* 411. o.

¹³⁸ Kant: *Religion*... *Bevezetés* LVIII. o.

¹³⁹ *Uo.* LIII. o.

¹⁴⁰ *Kants Briefwechsel*. III. köt. 1794. dec. 26.

¹⁴¹ *Uo.* 62. o.

¹⁴² Kecskés Pál: *A bölcselet története főbb vonásaiban*. Bp. 1933. 614. o.

országi reagálásban. Hogyan is lehetne, hiszen abban az időben Magyarországon hol volt még ilyen polgárság, amelynek létét és törekvéseit filozófiai síkon a kantianizmus fejezte volna ki?

A feudális Magyarországon a teológia volt az uralkodó elmélet, s még a filozófia is teológiai köntösben jelent meg. Nem csoda tehát, hogy a kanti filozófiával való foglalkozás központi kérdése az lett, mennyiben szolgálja vagy támadja a vallást.¹⁴³ Így a kantianus pap Putz Antal azt próbálja igazolni, hogy „senki az erkölcsi tudományt s vallást egész nagyságában, fényében, méltóságában és sérthetetlenségében úgy meg nem mutatá, mint Kant”.¹⁴⁴ Sárváry Pál debreceni professzor, aki azt hiszi magáról — és mások is azt hiszik róla —, hogy Kant követője, Kant gyakorlati filozófiájának „hú” visszaadása ellenére a „moralitásba” egyszerűen behelyettesíti a „vallást”.¹⁴⁵

Márton István pápai főiskolai tanár, aki „Kant elveit először tolmácsolta irodalmunkban”,¹⁴⁶ amikor *Keresztyén teológusi morál vagyis erkölcsi tudomány* (Győr 1796.) c. munkájában azt hiszi, hogy műve „a catholicizmus szellemében van írva”, ugyanakkor hirdeti — anélkül, hogy az ellentmondásnak tudatában lenne —, hogy „isten, halhatatlanság, az akarát szabadsága nem a kinyilatkoztatás révén kerülnek lelkünkbe, hanem a magunk gyakorlati eszünknek egyenes követelése”,¹⁴⁷ és megütközve, értetlenül volt kénytelen tudomásul venni, hogy a Helytartótanács általános intézkedését, amely a katolikus intézetekben megtiltotta Kant filozófiájának tanítását, egyházkerülete az ő oktatói tevékenységére is kiterjesztette.

Ezek után az sem meglepő, hogy Putz Antal, aki szerint Kant erkölcs-tana a legkitűnőbb érveket szállítja a vallás tételeinek a bizonyítására, menten mestere ellen fordul — *A vallás győzedelme a mai hitetlenek és új bölcselők ellen* (Komárom 1797.) —, amikor Kantnak a kinyilatkoztatással kapcsolatos álláspontját közelebből megismeri.

Ha ilyen gyenge lábakon áll a Kant-hűség a Kantianusok között, amikor a vallás dogmáiról van szó, ugyan mit lehet várni a Kant-ellenesektől? Így *Rozgonyi* József sárospataki tanár, aki a Kant-vitát nálunk még Kant vallás-bölcséleti műve megjelenése előtt elindította és igyekezett is tudományos színvonalon tartani,¹⁴⁸ később, midőn a vita Putz és Marton iratai nyomán kifejezetten vallási térre terelődött, *A pap és a doctor a simlődő Kant körül* címmel „epés kis vitairatot”¹⁴⁹ szerkeszt, azaz az eszközökben már kevésbé válogatós, hogy ellenfelei érveit megcáfolja.

Egy másik antikantianus, *Budai* Ferenc kálvinista pap *A Kant szerint való filozófiának rostálgatása levelekben* (Pozsony 1801.) c. munkájában pedig addig megy, hogy Kantot ateistának bélyegzi, és mivel éppen ezért követőit alkalmatlannak tartja az oktatásra, valósággal felszólítja előljáróit, hogy tiltsák be Kant tanait. „Kant és a critica philosophia a vallásnak s morálnak legveszedelmesebb ellenségei — írja —, s maga a józan okosság is hajótörést

¹⁴³ V: Sándor Pál: *Filozófiai hátramaradottságunk okairól*. Bp. é. n. 73—75. o.

¹⁴⁴ *Tudományos Gyűjtemény*. 1818. XI. köt. 32. o.

¹⁴⁵ Sárváry Pál: *Moralis philosophia*. Pest 1802. 221. o.

¹⁴⁶ Lásd Mitrovics Gyula: *A magyar bölcséleti irodalom vázlata. Függelék. Schweglér Albert „A bölcsélet története” c. művéhez*. Bp. 1912. 527. o.

¹⁴⁷ *Uo.* 528. o.

¹⁴⁸ Lásd: *Rozgonyi József: Dubia de initiis transcendentalis idealismi Kantiani*. Pest 1792.

¹⁴⁹ Mitrovics Gyula: *id. mű* 531. o.

szenved Kant homályos és érthetetlen tanítmányain.”¹⁵⁰ A *Tudományos Gyűjtemény* egy névtelen szerzője pedig egyenesen azt állítja, hogy „Kant morálja oka annak, hogy a mai tanulók a valóságos emberi méltóságot nem az erkölcsiségben, hanem a fényűzésben keresik”.¹⁵¹

Ha mármost e szövevényből, amely persze csak egy szegmentuma az általános Kant-vitának – gondoljunk arra, hogy a két szélsőség, Schopenhauer és Fichte egyaránt azzal az igénnyel léptek fel, hogy a tévuttra került kanti filozófiát helyes mederbe tereljék, arról a hét neokantiánus iskoláról nem is beszélve, amelyet Fr. Überweg a *Grundriss der Geschichte der Philosophie*-jében¹⁵² megkülönböztet, és amelyet szinte tetszés szerint még szaporítani lehetne – ki akarjuk emelni azt, ami valóban kanti, akkor a következő kétségtelen megállapításokra juthatunk.

Kant sem nem teista, sem nem ateista: vallásfilozófiájában a felvilágosodott polgár álláspontja jut kifejezésre. Alapgondolata a vallásnak az erkölcsi tudatra való visszavezetése, azaz nem az erkölcsöt alapozza a vallásra, ahogyan a pozitív vallások teszik, hanem fordítva. Isten kegyének elnyeréséért a pozitív vallások szertartásai szerint való udvarlás isten hamis tisztelete; az igazi vallásos érzület az a felismerés, hogy kötelességünk nem egyéb, mint isteni parancs. Ezáltal győz az emberben a „radikális rossz” felett a jó princípiuma, és e győzelem a biztosítéka annak, hogy isten országa megvalósul a földön. Ez pedig – vagyis a jó uralma – elválasztandó a vallás és a papság hamis tiszteletétől. Az erkölcs és a vallás e ponton már egyenesen ellentmondanak egymásnak: minél fejlettebb az ész, minél jobban képes felismerni és követni az erkölcsi alapelveket, annál kevésbé van szüksége az egyházi dogmákra, de annál inkább megközelíti isten országát.¹⁵³

Nem nehéz rámutatni, hogy ebben az álláspontban is mennyi ellentmondás rejlik. Mert ha az erkölcsnek, ahogyan műve első kiadásához írt előszavában Kant leszögezi, „nincs szüksége egy másik lény eszméjére maga felett, hogy kötelességét felismerje”,¹⁵⁴ akkor miért vezetne ez az erkölcs „elkerülhetetlenül” a valláshoz.¹⁵⁵ Hiszen minden ember számára „elegendő, ha teljesíti kötelességét”, „ha pusztán a tiszta ész előírásaihoz tartja magát”¹⁵⁶ stb.

Ezek a megállapítások azonban csak formállogikailag ellentmondások, szociálisan viszont annál következetesebbek. És Kantnak az ellene irányuló támadásokkal és a kormányrendszabályokkal szemben tanúsított magatartása arról tanúskodik, hogy fejtegetései nem szubjektív „kompromisszumok”, nem taktikai megfontolásokból születtek, és bonyolult szövegei nem igazi mondanivalójának eltakarására, a cenzúra kijátszására szolgálnak.

Hiszen az a tervezet, amelyet Kant – valószínűleg – a königsbergi egyetem teológiai fakultásának szándékozott benyújtani, hogy a *Religion* . . . számára megszerezze a nyomtatási engedélyt, elég világosan és határozottan megformulázza álláspontját, amely szerint műve „alapelveit nem mint objek-

¹⁵⁰ Lásd Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. 546. o.

¹⁵¹ *Tudományos Gyűjtemény*: „Egy agg bölcselő” V. köt. 1824. 71. o.

¹⁵² Fr. Überweg: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin 1923. IV. k. 417. o.

¹⁵³ Lásd Sándor Pál: *A filozófia története*. I. köt. 530. o.

¹⁵⁴ Kant: *Die Religion* . . . 1. o.

¹⁵⁵ *Uo.* 4. o.

¹⁵⁶ *Uo.* 5. o. lábjegyzet

tív, hanem csak mint szubjektív érvénnyel bírókat, azaz mint maximákat kell érteni”.¹⁵⁷

Egy másik tervezetben, amelyet *Előszónak* szánt, pontosan meghúzza a határt, hol végződik a filozófus kompetenciája: amikor már „nem avatkozhatik bele a kinyilatkoztatási hitbe”, másrészt pedig „a privilegizált céhnek, — amelyen a papságot érti — is be kell tartania a határokat, hogy ne avatkozzék bele a filozófia szabad művelésébe és ne akarja a hittételeit a filozófiával bebizonyítani”.¹⁵⁸

Persze itt nem a kettős igazság elve valamiféle modern változatáról van szó — hiszen az eleinte a természettudomány művelői menedékéül szolgált, hogy ne tegyék ki magukat az egyház üldözésének, később pedig az egyház és teológia keresett általa kibúvót, hogy a természettudományok nyilvánvaló eredményei, igazságai ellenére is kitarthasson a teológia változatlan igazságai mellett —, hanem inkább arról az új funkcióról, amelyet a polgári társadalomban a vallás betölt.

Mert nyilvánvaló, hogy nem az egyház „ügyességén”, „rugalmasságán”, az új viszonyokhoz való alkalmazkodóképességén múlt csupán, hogy a feudális hatalmak támaszából a burzsoázia győzelemre jutása után a kapitalizmus támaszává tudott átalakulni. Az egyháznak és a teológiának is sokat kellett változnia az új helyzetben. A feltörekvő burzsoázia egyházellenességét, a deizmustól az ateizmusig terjedő különféle formákban jelentkező támadásait kivédenie egyrészt, hogy azután fokozatosan visszaszeresse anyagi és szellemi birtokállományát, másrészt — mint protestantizmus, reformáció stb. — a polgár racionális gondolkodásához simulva az ésszerűtlen dogmákról kellett lemondania, hogy uralma megerősödésekor és megerősítésére új dogmákat fejlesszen ki magának.

Nem véletlen, hogy a kapitalizmus és protestantizmus kétségtelen összefüggése alapján a polgár (ezúttal Max Weber) a reális viszonyok camera obscurai szemléletéből az elsőt a másodikból eredezteti. S a dekadens polgárság, szkeptikusan viszonyulva a pozitív vallásokhoz, a legkülönbözőbb módokon keresi vallásos igényének a kielégítését — a magasabb hatalmaktól való Schleiermacher-féle érzelmi függőségtől kezdve az immanenciába sülyesztett bergsoni metafizikán keresztül az egzisztencialista „vallásos ateizmusig” —, jeléül annak, hogy a polgári társadalom ellentmondásossága és létbizonytalansága elegendő forrás ahhoz, hogy bizonyos irracionális transzcendencia-szükséglet a legkülönbözőbb formában jelentkezzen.

A feltörekvő polgárság számára egyik markáns képviselője, Kant, a filozófia és a teológia illetékességi köreinek elhatárolásával, a történelmi-egyházi hit és észhit kettősségével ama kettős funkciót juttatja kifejezésre, amelyre ennek a polgárságnak szüksége van: egyik oldalról a transzcendencia-igénye kielégítésére az ész-hittel, a racionális szkepticizmustól a bensőségessé válásnak addig az attitűdjéig, amely úgy formulázható, hogy „hiszek, csak nem tudom, miben” — a másik oldalról az egyházra, a dogmákra, a szertartásokra, az imára stb. mint a polgárság uralmi eszközeire az alulról jövő támadások megfékezésére, mint — rövidség kedvéért a marxi kifejezést használva — a nép ópiuma jogosságának az elismerésére.

¹⁵⁷ Uo. a csatolt mellékletek között, LXXIX. o.

¹⁵⁸ Kant: *Erster Entwurf zur Vorrede der Religion* . . . Uo. LXXXII. o.

Ehhez az általános jellegzetességhez járul Kantnál még egy speciális mozzanat, amely azzal függ össze, hogy az akkori német polgárság még elég messze van attól, hogy birtokban levőnek tekinthesse magát. Ezért az első számú funkcióban még bennerejlik a fennállóval szemben való támadó-magatartás, a viszonylag gyenge erők összefogására, mozgósítására való törekvés. Ez azután a kanti ész-vallás-filozófiában úgy jelentkezik mint alkalmazott morál.

Mint műve ismertetéséből kitűnik, ez a filozófia „alapelvekre kell hogy épüljön”,¹⁵⁹ ez a filozófia természetesen, mint idéztük, nem „asszertorikus tudás”, hanem csupán „problematikus feltevés”,¹⁶⁰ de mindenesetre a megismerés területére tartozik, és ennyiben az ész követelményeinek tesz eleget — másfelől azonban etikai, minthogy a vallás — mint ugyancsak rámutattunk már — „valamennyi kötelességünk mint isteni parancs megismerése”.¹⁶¹

Hogy az ész-vallást illetően mily mértékben szekularizál, az kitűnik a *Streit der Fakultäten*ből, amely egyben annak is világi magyarázatát adja, sőt nem is támaszt nagyobb igényt, mint hogy hasonlatul szolgáljon arra, hogy miért hozza kapcsolatba a kötelesség-elvet az isteni parancssal (ismételjük: nem az Isten parancsával). „A vallás — írja ez utolsó, legkiérleltebb művében — sohasem alapulhat tételeken . . . A vallás nem tárgya szerint különbözik a moráltól, hiszen ez is általában a kötelességekre utal, hanem a különbség pusztán formális, azaz a vallás az ész törvényalkotása, hogy a morálra, istennek az ész által alkotott eszméjével az emberi akaratra kötelességei teljesítése érdekében hatást gyakoroljon.”¹⁶² A kötelesség pedig — miként Kant ezt a *Gyakorlati ész kritikájában* definiálja — nem egyéb, mint „egy cselekvés szükségessége a törvény iránti tiszteletből”.¹⁶³

Ez a törvény nem állami vagy egyéb külsőleges előírás, hanem belső, a személyiség autonóm parancsa, szankciója magában a cselekvőben van, vagyis erkölcsi törvény, amely lényegében a tiszta ész határozománya, és csak azért ölt parancsoló, imperatív formát, mert közvetlenül nem az észlényhez, hanem a pszichológiai, tehát hajlamokkal, érzelmekkel, vágyakkal bíró emberhez fordul. Az erkölcsi észhit alapján így lesznek a tiszta ész regulatív princípiumaiból a gyakorlati ész posztulátumai. Ezeket a posztulátumokat az emberi érzület igényli, így ezek nem a bizonyosságnak, hanem a vígasztaló reménynek a tárgyai.

A morális kérdés — mit kell tennem? — és az ész-vallás kérdése — mit szabad remélnem? — között akapcsolatot Kant erénytana teljesíti. Az erénytan — melyet a *Religion* . . . mellett a *Metaphysik der Sitten* II. része, a *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* taglal — nemcsak a valóság problémái iránti sokkal nagyobb érzékről tesz tanúbizonyságot, mint apriorisztikus, a formálisra irányuló törekvéseiből Kant maga is gondolja, hanem pontosan tükrözi azt a bizonyos mértékig még harcias és társadalmi szerepének tudatában levő, tehát a feudalizmus ellen küzdő, az angol puritanizmus forradalmi lendületét német „tisztas”-re szelidítő polgár arculatát, amelyről korábban említést tettünk. Ne engedjétek jogotokat megtorlás nélkül másoktól lábbal tiporni — ne csináljatok adósságot, amelyre nem tudtok teljes biztosítékot

¹⁵⁹ Kant: *Die Religion* . . . 205. o.

¹⁶⁰ *Uo.* 179. o. lábjegyzet

¹⁶¹ *Uo.* 179. o.

¹⁶² *Im. Kants Werke* VII. k. 347. o.

nyújtani — ne fogadjatok el jótéteményt, amelyet ne tudátok nélkülözni — ne legyetek ingyenélők vagy hízelkedők, de különösen ne koldusok: legyetek gazdagosok, hogy el ne szegényedjete stb. — mindezek a példák eléggé amellet szólnak, hogy Kantnál itt nem a *Gyakorlati ész kritikája* etikai rigorzmusának tett engedményekkel állunk szemben, hanem a polgári öntudat kialakulását kell látnunk ez intelmekben.

Igy az etikai gyakorlat nem a szerzetes aszketizmusa, hanem a morali-tást fenyegető veszélyekkel szembeni helytállás kérdése, hogy ezáltal bátrak, és az elnyert szabadság tudatával boldogok legyünk. Ha tehát ezek a posztulátumok vallási mezt öltenek, amit Kant a *Streit der Fakultäten*ben akként formuláz, hogy „vallás az a hit, amely isten minden tiszteletének lényegét az emberek moralitásába helyezi”,¹⁶⁴ hozzátéve, hogy „egy érzékfeletti tapasztalat (értve ezen mindenféle kinyilatkoztatást — *S. P.*) lehetetlenség”¹⁶⁵ — akkor ez pusztán történelmi, azaz azt a szükségletet fejezi ki, amely a polgárnál a hatalom meghódításakor felmerül: olyan erkölcsi erő ez, amely még képes „megragadni a tömegeket”. Ebben nem fázisban tehát a polgár számára még nem aktuális a következetes ateizmus, mert ez az ő szemében egyértelmű lenne „a tömegek ész nem kormányozta követelése előtt való kapunyitással”.¹⁶⁶

A polgárság tehát, amikor osztályharcát vívja, a feudális hatalmak elleni küzdelmében támadja és tagadja az uralkodó egyházat minden vallási tartozékával egyetemben. De nem tagadja a vallást mint eszmét, amely a nyomába lépő alsóbb osztályok mozgósítását és egyben határok közé szorítását, adott körülmények között áltatását szolgálja. Saját szükségletei kielégítésére pedig olyan elméletet hoz létre, amely nem a valóság objektív törvényszerűségeinek a feltárását segíti elő, hanem egyrészt saját társadalmi létének szükségyszerűségét és a priori elveiben örökkévalóságát juttatja kifejezésre, másrészt pedig irracionális vonásai révén teljesíti azt a feladatot, hogy tudománya eredményei ellenére ezek konzekvenciáit ne kelljen levonnia sem a megismerésben, sem az erkölcsi magatartásában.

S ezzel adódik nemcsak a polgárságnak a valláshoz való társadalmi viszonya, amelyet a történelem e szakaszában Kant fejez ki, hanem a különbség is, amely megmutatkozik eközött és a proletariátus és vallás közötti viszonyban. Ennek pozitív kifejtése helyett, minthogy ez külön tanulmányt igényel, de már eddig is nagy irodalma van, csupán a fentiekből egyenesen adódó konzekvenciát vonjuk le: a proletariátus nemcsak az egyház ellen harcol, mint az uralkodó osztály egyik hatalmi bázisa ellen, hanem abból az alapvető tényből, hogy forradalmi elmélete a tudományok mindenkori eredményeire támaszkodik, és érdeke s célja a valóság objektív törvényszerűségeinek a megismerése, és egyben ez „cselekvése vezérfonala” (tehát nem formális, hanem tartalmi-reális etikai princípium), ez az elmélet nem tűr semmi irracionálisat, semmi transzcendenst, s így a vallás legszublimáltabb formái sem kaphatnak helyet világnézetében.

¹⁶³ *Im. Kant: Kritik der praktischen Vernunft.* Leipzig é. n. 105. o.

¹⁶⁴ *Kants Werke* VII. köt. 360. o.

¹⁶⁵ *Uo.* 358. o.

¹⁶⁶ Lásd: Sándor P.: *A filozófia története* I. köt. 530. o.

КАНТ И РЕЛИГИЯ

П. Шандор

Работа намечает те внешние и внутренние узловые точки философской деятельности Канта, которые связаны с проблематикой религии. Ссылается на те горячие споры и конфликты, которые должен был перенести философ на своём в общем мирном жизненном пути из-за занятой им по отношению к религии позиции. Показывает те общественные корни, которые служили питательной почвой его мышлению, и ту функцию, которую выполняла в направлении прогресса развивающаяся немецкая буржуазия в своей классово-борьбе. Автор старается документировать дефиницию Канта, согласно которой «религия — это вера, которая помещает суть всякого почитания бога в человеческую моральность», и отвергает все те крайности, которые объявляют Канта теистом или атеистом.

Конечные выводы статьи можно обобщить тем, что в философии религии Канта находит своё выражение точка зрения просвещённого буржуа. Основная идея Канта — возвращение религии к моральному сознанию, т. е. он не мораль основывает на религии, как это учат позитивные религии, а наоборот. Снискание божьего молосердия через соблюдение обрядов позитивных религий является ложным почитанием бога. Истинное религиозное чувство есть признание того, что наши обязанности являются ни чем иным, как божьим приказом. Благодаря этому над «радикальным плохим» в человеке побеждает принцип хорошего, и эта победа является залогом грядущего осуществления царства божьего на земле. А это — т. е. господство хорошего — нужно отделять от фальшивого почитания религии и священства. Мораль и религия в этой точке соприкосновения прямо противоречат друг другу: чем развитее разум, чем больше способен он признать основные моральные идеи и следовать им, тем меньше он нуждается в церковных догмах, но тем быстрее приближает царство божие.

Статья не только показывает ценность и место, занимаемое философией религии в критической системе Канта, а проводит параллель между нею и философией истории, и благодаря этому выявляется, каким образом находит своё осуществление точка зрения историчности и в философии религии. Это продвигает Канта к общественности, превращая его в предшественника более поздних буржуазно-модернистских направлений, которые его трансценденция делают имманентной, его онтологическое понятие бога — принципом, основной категорией, так как вера у них — с гуманистическим выражением — из религиозной *faith* превращается в гносеологическую *belief*.

KANT AND THE RELIGION

P. Sándor

The paper outlines those external and internal turning points of Kant's philosophical career which are joined to the issue of religion. It refers to the conflicts and violent disputes which Kant because of his attitude towards religion could not avoid in the course of his otherwise peaceful life. It shows the social roots from which his concept drew its force and the function it performed in the direction of progress during the class war of the ascending German bourgeoisie. It tries to document Kant's definition according to which „religion is the faith which puts all the essence of the respect of God in the moraliti of men” and repudiates the extremes, one of which considers Kant a theist, while the other an atheist.

Summing up the conclusions of the paper, Kant's philosophy of religion expresses the outlook of the enlightened bourgeois. Kant's leitmotiv is the reduction of religion to moral consciousness, that is he does not base morality on religion, as it is taught by positive religions, but religion on morality. Courtship in order to obtain God's graces according to the lithurgy of positive religions is a false respect of God.

The true religious feeling is the recognition that our duty is but a divine command. In this way the “radical evil” is overcome by the principle of good in man and this victory is the pledge for the realization of God's kingdom on earth. And this — that is the rule of good — is to be separated from the false reverence of religion and clergy. At this point morality and religion contradict each other in a most direct manner: the more developed reason is and the better it is able to recognize and observe the moral principles, the less it needs ecclesiastic dogmas, and the nearer it approaches the kingdom of God.

The paper shows not only the place and value of Kant's philosophy of religion in his system of criticism, but also draws a parallel between it and his philosophy of history, rendering thereby evident how his historical outlook gets across in his philosophy of religion too. This then carries Kant to the principle of society, making him a precursor of the modern bourgeois trends which consider transcendence to be immanent, the ontological concept of God to be a principle, a basic category, whereby for them — using Hume's atom — belief becomes an epistemological belief from the religious faith.

A mérték kategóriája Nicolaus Cusanusnál¹

BARLAY LÁSZLÓ

A skolasztikában a mérték antropomorf koncepciója sok tekintetben tovább hat — csupán antropocentrizmusa szűnik meg —: a polisz-demokráciában egykor egységes társadalmi ember aktivitását *külsődlegesen*, a szakrális tárgyiasság közvetítésével értelmezi. A „szerencsétlen tudatban” a szubjektum-objektum viszony antikvitásban tipikus kiegyensúlyozottságának helyére a külsődlegességnek az uralma lép. Az *ens perfectissimum est ens realissimum* elve a mértéket Isten eszméjébe, közelebből az evilági szociális tényállást mennyei tényállássá változtató, antropomorfikusan hierarchizált alakzatba helyezi, megfosztván az emberi tevékenységet mitológiai ellenére is evilágian immanens, gyakorlati mérték-meghatározásaitól.

Ezáltal azonban éppen a skolasztika — miközben az isteni szubsztancia-litás végül is antropomorf képzete alá inherensen besorolt tárgyi (és emberi-társadalmi) világ mértékeit függetleníti a mindenkori emberi gyakorlat közvetlen szubjektumra vonatkoztatottságától és teleológiájától — jelentékenyen hozzájárul a mértékviszonyok objektívításának fokozatos felismeréséhez.

A teológiai gondolkodás dezantropomorfizáló tendenciái, melyek Dionysios Areopagita mennyei hierarchiája helyett a matematikai végtelenben keresik Isten eszméjét, s egyelőre tisztán spekulatív úton, ám meglehetősen következetességgel teszik kérdésessé a geocentrikus világméretet, szorosan egybekapcsolódnak a hétköznapi gyakorlati kérdésfeltevéseivel is. A termelőerők — igaz, ez idő tájt nem túlságosan gyors — fejlődése irányában ható technikai felfedezések elméleti megfogalmazásai általában éppúgy religiózus formát öltenek, mint a társadalom osztályviszonyait jellemző feszültségekről szóló, közvetlenül persze teológiai tárgyú elmélkedések. Így pl. Roger Bacon egyfelől fantasztikus képekben anticipálja a sötétkamrát, a látcsövet s a nagyító-lencsét — másfelől optikai kísérleteket végez, tükröket szerkeszt; s ha nem is építi meg kalandos hipotéziseinek közlekedési eszközeit, térképeket készít, amelyeken földrajzi szélességeket és hosszúságokat ad meg. Raymundus Lullus, aki a bölesek kövével aranyat készítő alkimista hírében állt — matematikai, geometriai fejtegetésein túl valóban vert III. Edward számára aranypénzeket, „életelixir” gyanánt pálinkát főzött, drágaköveket akarván készíteni borkőből és fahamuból káliumkarbonátot állított elő, érceiből higanyt vont ki, hűtési eljárásokat dolgozott ki kémiai folyamatok temperálására stb.

Eckart mester miszticizmusa is jóval többet tartalmaz az egyházi szimbolikából fabula docet gyanánt előlépő közvetlen átélés extázisánál — így

¹ A mérték kategóriáját tárgyaló tanulmány egyik történeti fejezete.

egyebek közt a tudástól a nem-tudás beátásáig s egyúttal komplexebb tudásig való — igaz elvont és differenciálatlan — előrehaladás dialektikájának csíráját, a fogalmak bizonyos elaszticitásának kezdeményeit. A skolasztika építményének és az isteni szubsztancia közvetlen átélésének eckarti paradoxája, valamint Istennek mint egyszerre natura naturansnak és natura naturatának lehetőség és valóság abszolút egybeesésén alapuló képzelet olyan társadalmi rétegek felléptére utal, amelyek ki kívánják iktatni a fennálló rend által szankcionált intézményes közvetítést Isten és hívő között, egyenesen Isten létének előfeltételéül adva meg a hívő lelkét. Aligha véletlen, hogy Eckartnak és követőinek (Tauler, Seuse) elképzelései politikailag Thomas Münzer forradalmi teológiájában tetőznek.²

Messze túlmenne jelen fejtegetéseink keretein, hogy részletesen bemutassuk a skolasztikának a még autark gazdasági egységek talaján lejátszódó bomlási folyamatát s benne a mérték szerényebben meghúzódó kategóriájának sorsát; e bonyolult ideológiai és tudománytörténeti helyzet elemzése annál is nehezebb lenne, mivel tökéletesen homogén skolasztikáról nem beszélhetünk. Az Itáliában fejlettebb, Németországban kezdetlegesebb szinten általánossá váló árutermelés és pénzgazdálkodás, a kereskedelmi, bank- és uzoratókék ezzel járó eredeti felhalmozódása csakúgy, mint a termelés technikai problémái, a hozzájuk kapcsolódó megfigyelések és kísérletek viszont már abba az irányba hatottak, hogy egyre inkább előtérbe kerültek a mennyiségi kérdések, a mérték problémái. Erre a középkor és reneszánsz közötti szakaszra esik a kor egy személyben teológus és természettudós elméi közül különösen kiemelkedő, a még a skolasztika eszközeivel operáló, de a skolasztikát kritikailag már határozottan és átfogóan meghaladó Nicolaus Cusanusnak (1401—1464) a kor tudásanyagát szinte enciklopedikus gazdagsággal szintetizáló alakja. A számszerűleg mérhető mennyiségek jelentőségének felismerése így Cusanusnál elméletileg és gyakorlatilag egyaránt releváns kérdés. Magától értetődő, hogy kísérletei közül némelyik, mint pl. egy fazékba ültetett fa eltávolítása után a fazékban maradt föld megmérése és egybevetése az eredeti föld, valamint a fa súlyával, csupán negatív eredményre vezethetett, vagyis arra, hogy a fa teljes súlygyarapodása nem a földből származott, vagy legalábbis nemcsak abból. Sok mérési kísérlete viszont, bár gyakran csupán egyetlen konkrét adalékkal szolgált valamely természeti jelenség megfelelő leírásához, a tudományfejlődés archaikus szintjén számtalan, elvileg messzematató szempontot vetett fel, így a gyógyvizek és a különböző hőmérsékletű és páratartalmú levegőfajták súlyát mérő kísérletei.³ De a könyvnyomtatás jelentőségét elsők közt felismerő és Kuesben kórházat alapító Cusanus tudománytörténeti jelentősége legjobban talán azon a kezdeményezésen érzékelhető, amellyel a betegek vizeletében fellépő mennyiségi (súlybeli) különbségek elemzése alapján akart szisztematizálható ismeretekhez jutni különböző betegségeket illetően. Eszerint a vizelet különböző fajsúlyait s a hozzájuk kapcsolódó betegségek kórisméjét kellett volna számtalan esetben és számtalan országban regisztrálni — gondoljunk a vizeletvizsgálat fontos szerepére a kor orvostudományában! —, s az így összegyűjtött ismereteket könyv alakban kiadni, ami több szempontból is egyedülálló teljesítmény lehetett volna.⁴ Csapadékmérési kísérleteit s a kísér-

² Vö.: Sándor Pál: *Nicolaus Cusanus*. Gondolat, 1965.

³ Vö.: Nicolaus v. Cues: *Der Laie über Versuche mit der Waage*. Leipzig 1944. (*De staticis experimentis*, 1450.). Nem elemezhető-részletezhető helyütt az a bizonyított

leti eredmények rendszeres gyűjtésére tett javaslatait — túlmenően azon, hogy ezek a modern meteorológiai kutatás egyik előkészítőjévé teszik — a földművelésben jelentősen hasznosíthatták volna.

A teológiai elmélkedések dezantropomorfizáló tendenciái a skolasztika és a reneszánsz közötti gyakorlatban hozzájuk kapcsolódó experimentális tapasztalatok nyomására fogalmibbá s pontosabbá, egyúttal azonban elasztikusabbá is teszik saját gondolati eszköztárukat. Ez természetszerűen antinómiához vezet az ontológiáját tekintve alapvetően religiózus tartalmú világképben: a világegyetem panteisztikus építményében a kísérleti tapasztalatok által egyre finomabbá tett fogalmisággal kell most már igazolni Isten létének ontikus örökkévalóságát.

Ezért az Cusanus egyfelől posztulálja is a gyakorlati tapasztalatok tudományos súlyát — „a bölcsesség az utcán kiált”,⁵ írja —, a világegyetem kimeríthetetlen tartalmi gazdagságához való ismeretelméleti viszonyulást végső soron nem a tudás és nem-tudás egységének aspektusából veti fel — noha egyébként, felismerve a megismerés fokozatosságát és megközelítő jellegét, így jár el — hanem nem-tudásunkról való tudásunk egyoldalú kiemelésének szempontjából. „Valaki annál tanultabb, minél többet tud tudatlanságáról”⁶ — hangzik a *De docta ignorantia* alapvetése.

Cusanus az első, aki már az újkor gondolkodói beállítottságával s az ezzel járó következetességgel lépteti az antropomorf istenképzet helyére az egységes univerzum — bár gnoszeológiaiilag csupán negatívan megragadható — fogalmát. Egyfelől ez az univerzum (itt tulajdonképpen a természet) önmagában teleológikus jellegű: „Isten, mint arról meggyőződhetünk, valamennyi lénybe természetes vágyat ültetett ama legtökéletesebb létezési mód iránt, amely megfelel természetük feltételeinek”⁷ — írja, s valamivel odébb kifejezetten is az univerzum céljáról beszél.⁸ Másfelől viszont e cél, amely azonos az abszolúttal, a „legnagyobb”, tulajdonképpen véglegesen elveszíti antropomorf formáját, s így Isten képzete tulajdonképpen anyaggá táguul, amely anyagról pedig Cusanus is jól tudja, hogy „a dolgokon kívül csupán az absztraháló ész jóvoltából létezik”.⁹

A végső következtetést természetesen nem vonja le, mégis figyelemre méltó, miként, milyen — erősen újplatonikus — érvekkel polemizál *De possessio* c. dialógusának egyik résztvevőjével a bíboros Cusanus:

hatás, melyet Cusanusra a görög filozófiai örökség közvetít, a természettudományos orientációjú középkori arab filozófusok gyakoroltak, akik előtt a szisztematizált természettudományos mérések nem voltak ismeretlenek. Így pl. Cusanus ismerte Al Biruni (973–1048) arab (horezmi) matematikust és csillagászt, aki a legrégebbi ránkmaradt fajsléptáblázatot állította össze.

⁴ Vö.: Helmut Presser: *Gutenberg*. Hamburg 1967. 19. o.; továbbá: Nikolaus von Kues. *Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres. Referate und Diskussionsbemerkungen*. Berlin 1965. 52. o. Magának a vizelet fajsúlya mérésének a gondolata — nagyjából egy időben Cusanus kísérleteivel — felmerül Toscanellinél (1397–1482) is.

⁵ Nicolaus v. Cues: *Der Laie über die Weisheit. (De sapientia dialogi duo, 1450.)* Leipzig 1936. 42–43. o.

⁶ Nicolaus von Kues: *Die belehrte Unwissenheit, I. (De docta ignorantia, 1440.)* Berlin 1964. 9. és 15. o.

⁷ Uo. 7. o.

⁸ Vö.: uo. 13. o.

⁹ Uo. 109. o.

„Bernhard: Vigyázz, nehogy ellentmondj önmagadnak. Épp az imént mondtad, Isten nem a nap, és most azt állítod, hogy ő minden . . .

Bíboros: . . . ha minden dolog csupán akkor bír léttel, miután valamilyen alapforma által kialakított, akkor a formáknak, ősalakként, igazabb és elevenebb létük van, mint az anyagban . . .

Bernhard: Mivel a világot meg lehetett teremteni, így hát létének lehetősége mindig is fennállt. Az érzékiségben a lét eme lehetőségét anyagnak nevezik. Ezért az anyag öröktől fogva van. Mivel sohasem teremtették, megteremtetlen. Ezért az anyag az örök mélység.

Bíboros: . . . Ha a korlátlan képességnek (Können) valami másra lenne szüksége, ti. az anyagra, amely nélkül semmi sem lehetne, akkor maga nem a lét képessége lenne.”¹⁰

Ha mármost közelebről szemügyre vesszük Cusanus univerzumának ontikus felépítését, azonnal feltűnik ennek alapvetően hármas tagolódása. Mindenekelőtt: számunkra itt közvetlenül – mégpedig függetlenül a megismerés mindenkori fokától – az egymást negáló végesek birodalma adódik: „Mindaz . . ., amit az érzékek, az értelem vagy az ész megragad, önmagában s másokhoz képest olyan fajta különbségekkel rendelkezik, hogy ezen tárgyak között semmilyen megfelelő azonosság sincs.”¹¹ E divergáló végesek birodalma azonban végtelen, mégpedig intenzív kimeríthetetlenségük szerint csakúgy, mint számosságukat tekintve. Itt ugyan az objektivitásnak csak tisztán mennyiségi meghatározásai lépnek elénk – ennek problematikussága a későbbiekben nyilvánvaló lesz –; Cusanus azonban – e mennyiségi formalizáció közegén belül – azt is felismeri, hogy a véges közvetlenül végtelen, mivel egyfelől mindenkor meghatároz, másfelől viszont, a skála mentén végtelenül növelhető vagy csökkenthető.¹² Ebből ered az objektivitásra irányuló megismerés végtelenül approximatív jellegének szükségszerűsége: „A szellem tehát, amely nem az igazság, sohasem ragadja meg olyan pontosan az igazságot, hogy ne lehetne ezt a végtelenségig egyre pontosabban megragadni. Úgy viszonylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz.”¹³

Ebből a tényállásból a kategoriális összefüggések formális szerkezetét tekintve figyelemreméltó helyzet alakul ki Cusanus univerzumában: ennek középső szintje ugyanis – kellőképp következetes gondolatmenet esetén – egyesíti magában az önmagán túltaláló végest és a csupán végesekből felépülő végtelent, mégpedig ellentétük és azonosságuk azonosságaként.¹⁴ Láthatjuk tehát, hogy *formálisan* már Cusanusnál is megjelenik az ellentmondásos egység elve, mégpedig az univerzum e tartalmaz végtelenségként szereplő szférájában, amely – a teológus Cusanusnál nem véletlenül – erősen kidolgozatlan és elmosódott, megértését ráadásul nehezíti a szisztematikus tárgyalás hiánya e szférát illetően. „Az egység hármasság, mert osztatlanságot, megkülönböz-

¹⁰ Nikolaus von Cues: *Gespräch über das Seinkönnen*. (De possesset, 1460.) Stuttgart 1963. 11–12. és 23. o.

¹¹ *De docta ignorantia* I. 17. o.

¹² *Uo.* 21. o.

¹³ *Uo.* 15. o.

¹⁴ A végeseket konkrétan tartalmazó ellentmondásos végtelenség ezt az egységét, mint ismeretes, Hegel ragadta meg tartalmilag az „igazság szerinti végtelen” kategóriájában, tételezve véges és végtelen egyetlen folyamatként való „önmegszüntető-megőrzését.” (G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. Leipzig 1951. 125–126. o.)

¹⁵ *De docta ignorantia* I. 39. o.

tetést és kapcsolatot jelent”,¹⁵ „kölesönös vonatkozásban (correlatio) egyesíti a megkülönböztetettét és megkülönbözteti a rendet”,¹⁶ s e „hármasszerkezet” minden mennyiségi különbséget tartalmazó lét „egyszerű mértéke”.¹⁷

Bár dialektikus felismeréseit Cusanus igen formálisan, s még hozzá a skolasztikából öröklött fogalmisággal fejti ki, univerzumának elmosódottan lebegő középső szintje, az „aktuális-végtelen”, vagyis a valóságosan funkcionáló végtelen kategóriája,¹⁸ jelentős hatást gyakorolt a matematikai halmazelmélet létrejöttére. Georg Cantor, a halmazelmélet klasszikusa, kifejezetten Cusanusra hivatkozva határolta el az ún. transzfinit végtelent az aktuális végtelentől; a pusztán végtelenül megközelíthető cusanusi végeseket nem-tulajdonképpeni-végtelennek (das uneigentlich-Unendliche, azaz a matematikai analízis terrénuma), Cusanus végtelen Isten-képzetét pedig abszolút-végtelennek s egyben halmazelméletileg megragadhatatlannak, vagyis „nehalmaznak” (Unmenge) nevezte.¹⁹

Cusanus univerzuma azonban korántsem merül ki az aktuális-végtelenben, maga a szubsztancia pedig, amelyben azután zavartalanul lépnek egy-egyére a véges ellentétek, a teológiai tradíciók nyomán nem más, mint Isten. Cusanus — talán megsejtve elméletének antinomikusságát — a „szabályra” hivatkozik,²⁰ amelyből következőleg magukban a dolgokban ugyan nem lehet végtelenül továbbhatolni, de feltétlenül létezik a „legnagyobb”, amely végtelen.²¹ Másutt a legnagyobb posztulálásával kapcsolatban Dionysios Areopagitára hivatkozik.²²

A teológiai megalapozottságú világképben az ellentétek végső fokon, nyugodt és örökkönvaló harmóniájuk szerint Istenben esnek egybe, s ennek megfelelően: „Istennél, amennyire lehetséges, egyszerű fogalomban kell összefoglalnunk az ellentmondót...”²³ — hirdeti Cusanus. Isten végül is Cusanus szerint, éppúgy mint Dionysios Areopagita elképzelései szerint, „fölül-emelkedik minden dolog negációján”.²⁴ s noha „mindent magában foglal”²⁵, „nem tartozhatik hozzá a tárgyakhoz”.²⁶ Erre az abszolút legnagyobbba nézve, amely semmilyen ellentétet sem ismer, s amellyel egybeesik a legkisebb,²⁷ azután Cusanus kimondja a maximum est unum s a maximum est absoluta necessitas elveit.²⁸ Isten megragadásának útja itt ismeretelméletileg nem a létező végtelen megközelítésében — miként az aktuális-végtelen esetében —, hanem az ellentétesek egyszerű egységre való visszavezetésében²⁹ keresendő.

¹⁶ Uo. 79. o.

¹⁷ Vö.: uo. 83. o.

¹⁸ Vö.: uo. 51. o.

¹⁹ Vö.: G. Cantor: *Gesammelte Abhandlungen*. Berlin 1932. — *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (1883), *Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten*, Nr. 5. 165—209. o.

²⁰ *De docta ignorantia* I. 25. o.

²¹ Vö.: *Schriften des Nikolaus v. Cues in deutscher Übersetzung*. Heft 14. 121. o. (*De ven. sap.* XXVI. 79. o.)

²² Vö.: *De docta ignorantia* I. 61. o.

²³ Uo. 77. o.

²⁴ Pseudo-Dionysios: *De mystica theologia*, V. (*Dionysiaca*, I. Bruges-Paris 1937. 601. o.)

²⁵ *De docta ignorantia* I. 11. o.

²⁶ Uo. 45. o.

²⁷ Uo. 19. o.

²⁸ Uo. 21. ill. 25. o.

²⁹ Vö.: uo. 79. o.

Látható mindebből, hogyan válik le a végtelen megközelítés elvét és a megismerés fokozatosságát tételező ismeretelméleti aspektus e megismerés előítéletszerűen közvetlenül szubsztanciálissá preformált tárgyáról, végül is az ontikus tartalom felől téve formálissá a dialektika helyesen felismert meghatározásait. E kettévált világ esetén tehát az objektivitás megközelítésének szubjektív dialektikájában nem érvényesül magának az objektivitásnak a dialektikája — véges és végtelen között a viszony külsődlegessé vált.³⁰

Ám ebben az ellentmondásban meg kell látnunk egyrészt a továbbhaladás impulzusait, másrészt azt a kapcsolatot, amely Cusanus világgépének ellentmondásos volta s korának — említett — társadalmi ellentmondásai között áll fenn. Lukács György ugyan találóan említi Cusanust azok között, akik, mint pl. később Kant is, a magán- és magáértvaló objektivitást mint ellentétek — ám végül is nem ellentmondásos — egységét óhajtották megragadni, s akiknél ez az objektivitás — Ding an sich — éppen ezért ontikus értelemben elvont maradt.³¹ Cusanusra az *egészében* kétségkívül igaz.

Cusanus azonban ennél tulajdonképpen tovább is lép: *formálisan* a dialektikának pontosan azt az elvét veti fel — persze rendszertelenebb kifejtésben —, mint amelyet „az igazi azonosság az azonosság és nem-azonosság azonossága”³² formulájában Hegel explikált logikailag. Ezért a hegeli dialektikához mért minden mégoly fontos különbség szem elől tévesztése nélkül is méltánylandó Cusanus elméletének az az ellentmondásossága, hogy az aktuális végtelen kapcsán kidolgozott dialektikája — társadalmi környezetének nyomása ellenére — mindvégig szembenáll az isteni abszolútum merev képzetével, amire viszont fejtegetéseiben Lukács nem tér ki, sőt a cusanusi dialektika coincidentia oppositorumként megfogalmazott elvét — megfosztva ezzel termékeny ellentmondásaitól — kifejezetten szembeállítja Hegel említett formulájával.³³

A cusanusi univerzumot jellemző kettéhasadtság s az ismeretelmélet és ontikus tényállások ezzel járó tartalmi inadekvációja a mérték kategóriájának az ebben az univerzumban elfoglalt helyéből érthető meg.

Egyfelől láttuk, hogy Cusanus világsematikája *egészében* erőszakoltnak, magukra az objektív dolgokra nézve önkényesen tagoltnak bizonyult, kategóriális átmeneteinek túlságos merevségéről nem is beszélve. Másfelől viszont, az aktuális-végtelen szférájában, ha tetszik, „középen”, Isten és végesség között, megjelenik a dialektikus ellentmondás elve. Ezt az ellentmondást — persze csupán legáltalánosabb elviségét tekintve — objektívan meghatározott mértékviszonyok jellemzik: „Minthogy az ellentétekben, egyebek között az egyszerűben és összetettben, az elvontban és konkrétban, a formálisban és anyagi-
ban, mulandóban és örökkévalóban stb. megtalálható a több (Mehr) vagy a kevesebb (Weniger), ezért soha sem jutunk el a tiszta ellentétbe, vagyis ahhoz, amelyben az ellentét tagjai pontosan egyenlő módon találhatnak egymásra. Tehát minden különböző fokozatúan ellentétes alkatrészekből áll, miközben az egyikből többel, a másikkól kevesebbrel rendelkezik, és ilyen módon azáltal éri el az ellentétek egyikének természetét, hogy az ellentétes meghatározások

³⁰ Uo. 25. o.

³¹ Lukács György: *Az esztétikum sajátossága* II. köt. Akadémiai Kiadó, 1965. 260. o.

³² Hegel: *Wissenschaft der Logik* I. 59. o.

³³ Vö.: Lukács György: *A polgári filozófia válsága*, Hungária, 1947. 21. o.

egyike legyőzi a másikat. Ilyen viszonyokból kutat értelmünk a dolgok megismerése irányában, hogy megtudjuk, valamelyik dolog összetettsége bizonyos egyszerűségben, ezzel szemben a másiknál az egyszerűség bizonyos összetettségben áll . . .”³⁴ Másutt ki is emeli, hogy az elemek minden arány szerinti viszonya egy ponton összhangot és egyúttal különbözőséget jelent”.³⁵

Ez a fajta ellentét (szemben az „elvont” ellentéttel³⁶) maga az ellentmondás, benne az ellentétek dialektikus egységének konkrét mértékviszonya jelenik meg. Ennek megfelelően jelöli ki a valamilyen feltételezett viszonyítási rendszerhez (skálához) való arányítás helyét s funkcióját valamely objektum megismerésében: „Valamely még nem biztos megismerésről azáltal ítéel minden kutatás, hogy aránybeli viszonyát illetően egybeveti valamilyen feltételezett bizonyossággal.”³⁷ E megállapítás tudománytörténeti jelentőségét aligha szükséges hangsúlyoznunk. A mérték kategóriáját illetően Cusanus egyik alapvető felismerése abban áll, hogy összefüggést tételez az objektív dolgok minőségi és mennyiségi viszonylatai között: „Nem csupán a mennyiségnél található meg az a szám, amelytől a proporcionális viszony függ, hanem mindenben fellelhető, ami csak a szubsztanciában vagy az akcideniális meghatározásokban valamilyen összhangban vagy különbségben állhat . . . egyenlőtlenség és másság természetűtől fogva egyszerre vannak. Ahol ugyanis egyenlőtlenséget találunk, ott szükségképp másság is található, és megfordítva”³⁸ — írja.

Amíg Cusanus magának a megismerés objektumának a mértékét — helyesebben mértékviszonyait — figyelemmel kíséri, addig képes arra, hogy felismerje a tárgy mennyiségi és minőségi viszonyainak *szükségszerű* összefüggését; feltehetően ez inspirálta az elvont ellentét helyére lépő ellentmondás elvének megsejtésekor is.

„Az egyenlőséget fokozatos közelítésben találjuk — írja —, valami az egyikkel inkább egyenlő, mint a másikkal, a nemben, fajban, térbeli elrendezésben, hatékonyságban, időbeli rendben s egyéb dolgokban megnyilvánuló összhangnak és különbözőségnek megfelelően”³⁹ — s ennek megfelelően tesz különbséget a mérés objektuma és skálája között,⁴⁰ mely utóbbit mértéknek (*mensura*) nevezi.

Ámde a tárgyi világ jelenségeinek pusztá összemérésén túl felismeri a mennyiségi formalizáció (adott esetben a szám) korlátait az objektum totalitására nézve: „Az egység azonban nem lehet szám” — írja — „mert a szám megenged valamely többet vagy kevesebbet, s ezért nem lehet a legnagyobb vagy a legkisebb.”⁴¹

Ami viszont egyúttal ebből következik — az tulajdonképpen a teológia tárgya: láttuk, a legnagyobb kategóriájának ontikus tartalma nem egyéb egy végtelen Isten képzete elvont ürességénél. Minthogy Cusanus minden helyes felismerése ellenére sem vizsgálja meg az elvont szám, illetve az elvont kvantitás fogalmain túlmenően a kvantum, továbbá a kvantitatív viszonyok elvét, ezért nem ismeri fel, hogy a mennyiségi formalizáció alá vont

³⁴ *De docta ignorantia* II. (1967.) 9–11. o.

³⁵ *Uo.* I. 9. o.

³⁶ Vö.: Hegel: *Wissenschaft der Logik* II. Leipzig 1951. 23. és 48–50. o.

³⁷ *De docta ignorantia* I. 7. o.

³⁸ *Uo.* 9. és 29. o.

³⁹ *Uo.* 15. o.

⁴⁰ *Uo.*

⁴¹ *Uo.* 23. o.

objektum valójában mértékviszonyainak csomóvonala szerint jelenik meg meghatározásainak konkrétan ellentmondó egységeként, ezzel minduntalan ellentmondásossá téve egyúttal a formalizációt is. Az ilyen evilági bölcselkedés végső fokon idegen Cusanustól. A végső izolált szubsztancia tételezése viszont végül is felcserélteti vele a dolog magán- és magáértvalóságát a mérés — végtelennek vett — skálájával, amelyet egyoldalúan tiszta szubsztanciának tart. Minthogy a végtelen egyenes kontinuumához — amely persze eleve ellentmondást rejt magában — többé-kevésbé minden véges egyenes, de — ha mégoly mozzanatnyira is — minden görbe is viszonyítható, az egyenes lesz „önmagának, valamint a görbének a mértéke”.⁴²

Végeredményben tehát eltűnik a korábbi disztinkció a viszonyítás feltételezett rendszere s a viszonyított tárgy totalitása között. És noha Cusanus tudja, hogy a mennyiségi formalizáció maga is emberek által munkatevékenységük közben kifejlesztett eszköz,⁴³ a valóságos világ mértékévé mégsem valamilyen antropomorf és egyúttal antropocentrikusan gyakorlati „közéértéket” tesz (mint Arisztotelész), hanem az üressé tágitott végtelen kvantum képzetét. Az önmagán immanensen túlmenő szám lineáris végtelenbe torkollik, amely itt tulajdonképpen maga a „lényegiség”,⁴⁴ s ellentmondásosságának alapvetően minőségi természete ezáltal nem hat zavarólag az ontikus tartalmakra nézve külsődleges és abszolúte közömbös homogenizációra: „egyáltalán a görbe mint olyan nem valami, minthogy csupán eltérés az egyenestől”⁴⁵ — véli Cusanus.

Itt most már nem csupán az euklideszi geometria abszolútizációjáról van szó, s egyben nemcsak arról, hogy Cusanus a tapasztalati ismeretekből kinövő s az imént felmutatott dialektika alapján sem képes e geometriát meghaladó formalizációs rendszerek mégoly bizonytalan anticipálására. De nem is csupán arról, hogy már a mérések tárgyainak komplexitása is számtalan különös formalizációt tenne szükségesé, amelyeket eleve meghatároznak a mérés dimenziói, mint erre Nicolai Hartman mutat rá természetfilozófiájában.⁴⁶ Hanem mindenekelőtt arról, hogy Cusanusnál a formalizáció eleve differenciálatlanul keveredik az ontikus tényállások elvi megfogalmazásaival — fejtegetéseiben eleve a véges számból indul ki. Évszázadokkal később a tartalmilag valóságos dialektikát kifejlesztő Hegelnél ezzel szemben a kvantitatív viszonyítási rendszer alapjává tett Egy tartalmazza magában az objektum tökéletes minőségi létét, a végtelen magán- és magáértvaló lét ellentmondásos egységként vett konkrét totalitását, s így a mennyiségi formalizáció termékeny ellentmondások egész során áthaladva kulminálhat a mértéknek, ill. a mértékviszonyok csomóvonalának ellentmondásos egységében.⁴⁷ Ha tehát Cusanusnál nem is a mértékviszonyok tartalmilag adekvát dialektikája jelenik meg, a mennyiségi formalizációnak az objektivitásra való rendszeres vonatkoztatásával mégis jelentősen továbbhalad a mértékviszonyok objektivitásának felismerése irányában. Mindez a dezantropomorfizáció tendenciájának fellendülését

⁴² Uo. 71. o.

⁴³ Vö.: *De possess* 34. o.

⁴⁴ *De docta ignorantia* I. 75. o.

⁴⁵ Uo. 71. o.

⁴⁶ Vö.: Nicolai Hartmann: *Philosophie der Natur*. Berlin 1950. 68. o.

⁴⁷ Arról, hogy a mértéknek, ill. a mértékviszonyok csomóvonalának objektív dialektikája (s egyáltalán a dialektika) terén kifejtett hegeli álláspontot miként igazolja egzaktul Gödel 1931-ben közölt tétele, e munka Hegelről szóló fejezetében van szó.

vezeti be az újkor filozófiai gondolkodásában: Cusanus Eckart mestertől átvett, de jóval precízebben megadott végtelen dimenziójú s ezért végtelenül meghatározatlan centrumú gömb-szimbóluma pl., ha spekulatíván is, de tagadta a geocentrikus világképet — mégpedig jóval Kopernikusz vagy Galilei előtt —, s mindenféle mozgás relativitásának elvét is felvetette.

Feltűnő mindamellett a társadalmi-történelmi, ill. politikai aspektusok háttérbeszorulása a cusanusi világrendben. A gyakorlatilag olykor nagyon is határozott politikai álláspontot képviselő Cusanus itt, úgy tűnik, ráadásul az egyetemes vallás ideálisnak tartott intézményei illetékességi körébe óhajtja utalni az eféle világi cselekményeket. Míg eleinte síkraszáll a zsinat pápa feletti szuperioritásáért, 1437-ben a pápa pártjára áll, s később, amikor a görög katolikus egyházzal való egyesülést célzó tárgyalásokat vezeti Róma részéről Konstantinápolyban, már egész tevékenységét az egyház és világ közötti kompromisszumok keresése jellemzi. *De concordantia catholica* (1433–34) és *De pace seu concordia fidei* (1453) c. két művében is a — már visszavonhatatlanul kiéleződött — egyházi és birodalmi érdekek egybeesésének és harmonikus összhangjának vízióját vázolja fel, igaz, belátva az egyház reformjának sürgető szükségét.

Abban az univerzumban, ahol „Isten . . . az abszolút, egyszerű mérték”,⁴⁸ bár az „abszolút emberiség (absoluta humanitas) egyúttal Isten”⁴⁹ — ám csupán amennyiben osztozik a létben, ennek is abszolút fokában, s ezért csak igazolni hivatott a nem-dialektikus, vezérfonalszerűen merev szubsztanciális totalitás elvét —, a „totum in partibus est per quamlibet in qualibet” kijelentés Cusanusnál, rész és egész dialektikájának számtalan esetenkénti felvétele ellenére, végső fokon teljesen egyoldalú értelmezést kap.

Más kérdés viszont az — s ez már kétségtől a reneszánsz felé mutat —, hogy hasonlatok, analógiák erejéig Cusanusnál is felmerül az emberi és isteni produktivitás azonosítása — az ember mint „második Isten” —, ami mindenképpen tagadja a „legnagyobbként” megadott Isten képzetére alapozott világkép következetességét.

КАТЕГОРИЯ МЕРЫ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Л. Барлаи

Во введении даётся очерк научно-исторической обстановки, в которой — главным образом в процессе естественно-научных исследований — появилось на свет единственное в своём роде теоретическое достижение Николая Кузанского.

Эта теория кульминирует в принципе *coincidentia oppositorum*, который (в качестве самопротиворечия теории Кузанского), с одной стороны, признаёт тождество противоположностей в смысле принципа «тождество истинного тождества, тождества и не-тождества», а с другой стороны, всего лишь как простое совпадение. Поэтому Кузанский, с одной стороны, вырабатывает с точки зрения теории познания действительную диалектику конечного и бесконечного с помощью *infinitum acti*, который близкий гегелевской «Бесконечности по истине», а с другой стороны, онтически опустошает бесконечность идей бога. Поэтому хотя имманентную меру вещей Кузанский и констатирует как единство качества и количества, но он не исследует ни диалектику соотношения мер, ни отношение телеологии и каузальности. Что же касается истины вещей, то, напротив, он подменяет шкалу измерения природой измеряемой вещи. Наконец, вопреки некоторой антиципации ренессанса, Кузанский делает бога мерой вещей.

⁴⁸ *De docta ignorantia* I. 95. o.

⁴⁹ *Uo.* II. 43. o.

NICOLAUS CUSANUS ON THE CATEGORY OF MEASURE

L. Barlay

The paper first outlines that stage of scientific development at which — chiefly as a result of natural scientific inquiry — Nicolaus Cusanus' unique theoretical performance came into being.

This theory culminates in the principle of *coincidentia oppositorum* which — as a self-contradiction of Cusanus' theory — defines the identity of opposites in the sense of the principle of „the true identity is the identity of identity and non-identity” on the one hand, and as a simple coincidence on the other. For this reason while in his theory of knowledge Cusanus works out the real dialectics of finite and infinite by means of the *infinitum actu* which strongly resembles Hegel's „infinite according to truth”. In his ontology the infinite becomes the empty concept of a Gods idea. Thus Cusanus, while still constructing the immanent measure of objects as the unity of quality and quantity, does not examine the dialectics of measure relationships or the relationship between causality and teleology. On the contrary, with respect to the truth of objects he confounds the scale measurement with the nature of the object to be measured. Thus, in spite of certain anticipation of the Renaissance, Cusanus finally makes God the measure of all things.

A munka szükséglete

FUKÁSZ GYÖRGY

A munka életszükségletté válása marxi gondolatával kapcsolatban igen sok értetlenséggel, félreértéssel, leegyszerűsítéssel, torzítással, szkepticizmussal, illetve megalapozatlan, optimista túlzással találkozhatunk. Az alábbiakkal ahhoz kívánunk hozzájárulni, hogy e gyakran tartalmatlanná szürkült fogalom tényleges tartalma feltáruhasson, s mozgósító ereje jelentősége szerint érvényesülhessen a szocializmus, a kommunizmus építésében. A szükséglet kérdéskörének, a munka életszükségletté válása folyamatának beható elemzése számos társadalmi probléma helyes megközelítésének kulcsa, nem utolsósorban olyan alapvetőeké is, mint pl. az *egyéni és közérdek viszonya*.

Az ember létfenntartása — biológiai-fiziológiai és társadalmi értelemben egyaránt — reális szükségleteinek kielégítésében — a létfeltételek elsajátításának folyamatában — valósul meg. A szükséglet az ember adott létfeltételeinek, illetve lehetőségeinek összessége; mind egyéni, mind társadalmi formájában történelmileg változó, konkrét feltételek által determinált, természeti és társadalmi forrásokból táplálkozó s a termeléssel állandó kölcsönhatásban keletkező, folytonosan újjászülető és kielégülésével mind magasabb szinteken reprodukálódó, folytonosan változó tartalmú folyamatos objektív igény, illetve ennek egyéni és társadalmi méretű hiányérzetként való és kielégítését kívánó tudatosulása, belső eszmei képe.

Az objektív szükségletek belső eszmei képpé, munkára ösztönző tevékenység-céllá való szubjektíválódását Marx a következőképpen jellemezte: „... a fogyasztás tételezi eszmeileg a termelés tárgyát, mint belsőleges képet, mint szükségletet, mint törekvést és mint célt. A termelés tárgyait még szubjektív formában alkotja meg. Szükséglet nélkül nincs termelés. De a fogyasztás újratermeli a szükségletet.”¹ Szükségtelen — e szubjektív oldalából következően — csakis a gondolkodó, tudattal rendelkező ember szükségleteit érthetjük, s állati szükségletekről legfeljebb metaforikusan beszélhetünk.²

¹ Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. 13. köt. Bp. 1965. 158—159. o.

² A szükségleteknek ez a helyes — emberi jellegű — értelmezése már Hegel *Jogfilozófiájában* is felcsillan: „Az állat az eszközök és módok korlátozott körével rendelkezik hasonlóképpen korlátozott szükségleteinek kielégítésére. Az ember ugyanakkor ebben a függőségben is tanújelét adja ezen függőség meghaladásának és saját általánosságának, mindenekelőtt a szükségletek és eszközök *megsokszorozása* által, továbbá a konkrét szükségletnek egyes részek és oldalak szerint történő *felbontása és megkülönböztetése* által, amelyek különböző *partikularizált*, és ezáltal *absztraktabb* szükségletekké válnak... Az állat partikuláris lény, megvannak a maga ösztönei és ezek kielégítésére körülhatárolt, túl nem haladható eszközei. Vannak rovarok, amelyek egy meghatározott növényhez vannak kötve, más állatok, amelyeknek tágasabb kör áll rendelkezésére, különböző éghajlatok

A szükséglet fogalmának feltáráshoz a szükségletek *társadalmi, objektív meghatározottságából, humanizált, ember-centrikus, csakis emberi voltából kell kiindulnunk.*

A szükségletek abszolutizáló, naturalizáló és egyben szubjektivizáló értelmezésének zsákutcája jellemzi azokat a — különben igen tanulságos, az egyéni szükségletek konkrétságát helyesen megvilágító — vizsgálódásokat, amelyeket az osztrák közgazdaságtani kutatás jelentős irányzata, az ún. szubjektív közgazdaságtani iskola végzett. Klasszikus előfutáráról, Heinrich Hermann Gossenról elnevezett két idevágó törvénye³ szerint „Folyamatos fogyasztás során minél tovább megyünk el szükségletünk kielégítésében, szükségletünk annál inkább telítődik, az egymás után elfogyasztott jószág-egységek egyre kisebb élvezetet okoznak. Ez az eljárás egy jószágkészlet egyes elemeinek hasznosságát az illető jószágfajta rendelkezésre álló mennyiségének függvényeként tekinti. A szükségletkielégítés vázolt törvénye az ún. *csökkenő élvezetek* törvénye alapvető jelentőségű a szubjektív közgazdaságtan érték, árelméletében.” Gossen és követői — Heller Farkas, Wieser, Jevons,⁴ valamint Menger, Walras, sőt még Alfred Marshall is — eltorzítva a szükségletek és termelés dialektikus kapcsolatát, a valóságos összefüggéseket fejük tetejére állítva, a gazdasági élet *törvényszerűségeit a szükségletekre* vezetve vissza, rendszerüket a szükségletek társadalom-meghatározó szerepére, illetve a *szükségletkielégítés pszichológiai összefüggései* alapján kísérelték meg felépíteni. Mátyás Antal joggal jellemzi ezt a valóságos összefüggések fonák tükör-

alatt élhetnek, de ez mindig korlátozott azzal a körrel szemben, amely az emberé. A lakás és ruházódás szükséglete, az a szükségesség, hogy a táplálékot ne hagyja többé nyersen, hanem önmaga számára megfelelővé tegye és annak természetes közvetlenségét elpusztítsa, eredményezi, hogy az embernek nincs olyan könnyű dolga, mint az állatnak, és mint szellemnek nem is szabad, hogy olyan könnyű dolga legyen. Az értelem, amely fel fogja a különbségeket, megsokszorozódást idéz elő ezekben a szükségletekben . . .” S a sajátosan emberi szükségletből következik, hogy az emberi munka a szükségletek kielégítésének nemcsak eszköze, hanem teremtője is: „Az a közvetlen, mely a *partikularizált* szükségletekhez hozzámért éppoly *partikularizált* eszközöket készít és szerez meg, az a *munka*, mely a természet által közvetlenül szolgáltatott anyagot e sokféle cél számára a legkülönfélébb folyamatok által specifikálja . . . Emberi verejték és emberi munka szerzi meg az embernek a szükséglet eszközeit.” A szükséglet dialektikusan önmagát hozza létre. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1911. 160., 336—337., 162., 338. és 163. o. Ford. Redl Károly.)

³ Mátyás Antal megfogalmazásában: „Minél tovább megyünk el a szükségletünk kielégítésében, hiányérzetünk annál inkább megszűnik, míg bizonyos ponton beáll a kielégítettség vagy telítettség érzete. Ha szükségletkielégítésünkben ennél tovább mennénk, az már csak undort, túltelítettséget okozna. Például az éhes ember étvágya az éves folyamán folyvást csökken, míg csak bizonyos ételmennyiség elfogyasztása után be nem áll a jóllakottság érzése. A további erőszakolt evés már kellemetlen érzést, eszmört vált ki. 2. Az emberi szükségletek nincsenek egymástól elszigetelve, hanem egymás mellett lépnek fel, a javaknak egyazon szükséglet túlzott kielégítésére való túlzott felhasználása pedig csak eszmört, undort okoz. Ezért ha valamely jószág többféle szükséglet kielégítésére is alkalmas, úgy ahhoz, hogy a szükségletkielégítés maximumát elérhessük, az illető jószágkészletet a különböző szükségletek között oly módon kell felosztani, hogy valamennyi szükségletünket ugyanazon időben lehetőleg ugyanazon mértékig elégtűsük ki.” Ezzel együtt jár, hogy „az optimális helyzetet azután a fogyasztó számára szükséglete adott körülmények közötti *maximális kielégítésében látják*”. (Mátyás Antal: *A polgári közgazdaságtan főbb irányzatai a marxizmus létrejötte után*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1960. 28—29. o.)

⁴ L. Mátyás Antal: *A polgári közgazdaságtan története*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 288—300. o.

képének: „A szubjektív közgazdaságtan azzal, hogy a szükségletek oldaláról igyekezett az emberek társadalmi kapcsolatait és termelési viszonyait levezetni, ahelyett, hogy a gazdasági összefüggéseket illetően a termelési viszonyokat tekintette volna meghatározóknak, s belőlük magyarázta volna, miként válik lehetővé az emberek szükségleteinek kielégítése, teljesen meghamisítja a tőkés gazdaság valóságát, leplezi a gazdasági kategóriákban jelentkező termelési viszonyok sajátosságait.”⁵ „A közgazdaságtan elméleti rendszerét azonban teljesen helytelen a fogyasztó vágyaira, szükségleteire építeni. A fogyasztó vágyai, kívánságai nem végső okai a gazdasági folyamatoknak, hanem maguk is függvényei a gazdasági rendszer más elemeinek. A fogyasztó szükségleti skálája nem örök adottság, hanem hosszú történelmi folyamat eredménye, amelynek során az új szükségleteket a termelés szüli . . . A fogyasztó szükségleti skálája ugyanakkor a termelőerők fejlettsége mellett a társadalmi helyzet, tehát a termelési viszonyok keretei közt elfoglalt helyzet függvénye is. A termelés meghatározó volta a szükségletekkel szemben azonban nemcsak abban jelentkezik, hogy a termelés szüli az új szükségleteket, . . . hanem abban is, hogy a termelési viszonyok közt elfoglalt helyzettől függ az is, milyen mértékben képes a fogyasztó szükségleteit kielégíteni, s a szükségletek hatása a gazdasági életben mindig a termelési viszonyok által meghatározott mechanizmuson át érvényesül.” A szubjektív közgazdaságtani iskola szükséglet-centrikus felfogása a kapitalizmus apológiáját szolgálja: „A gazdasági összefüggéseket a szükségletek oldaláról magyarázó gazdasági modellben eltűnik az osztályok antagonisztikus ellentéte . . .”⁶

A naturalizáló és szubjektivizáló felfogás a szükségleteket, tagadva társadalmi jellegüket, egyéniekre redukálja. A szükségletek azonban csak látszólag „egyszemélyes tartozékai” az embernek, valójában társadalmiak, mint ilyenek jelennek meg és elégülnek ki, emberek közötti viszonyok tartalmi, csakis e kapcsolatokban realizálódnak, azaz társadalmi viszonyok. „Az egyén minden lényegi tevékenysége és tulajdonsága, minden törekvése *szükségletté, szükségé* válik, amely *önösségét* (Selbstsucht) más, rajta kívül levő dolgok és emberek iránti vágygá (Sucht nach anderen . . .) teszi. Minthogy pedig az egyén szükségletének nincs önnönmagától értetődő értelme a másik önző egyén számára, aki ama szükséglet kielégítésének eszközével rendelkezik, . . . ezért minden egyénnek meg kell teremtenie ezt az összefüggést, azáltal, hogy szintúgy kerítendővé válik az idegen szükséglet és e szükséglet tárgyai között.”⁷ Az elmondottak értelemszerűen természetesen a *munkaszükségletre* — az embernek a munkára irányuló objektív és tudatosult, a munka végzés folyamatában kielégülő igényére — is érvényesek.

*

Mint a többi szükséglet, úgy a munkaszükséglet is alapvetően társadalmi jellegű — ugyanakkor természetesen jelen van az egyén életében is, az egyéni élet feltételeként, de itt is a társadalmi meghatározottsága dominál. Az egyéni munkaszükséglet először külsőként jelenik meg, belsővé a társadalmi viszo-

⁵ Uo. 293. o.

⁶ Uo. 291. és 322. o.

⁷ Marx—Engels: *A szent család, vagy a kritikai kritika kritikája*. MEM 2. köt. Bp. 1958. 119. o.

nyok, a társadalmi nevelés eredményeképpen válik. Minél fejlettebb az egyén tudata; annál nagyobb a munka társadalmi értelméből, humanizációs funkciójából következő munkaszükséglete. A munka szükségletté válása az ember ontogenezisét és filogenezisét egyaránt jellemzi. A munkaszükséglet alapja a munka embert kialakító jellege, az, hogy munka nélkül az ember, a társadalom nemcsak hogy nem maradhat fenn, hanem ki sem alakulhatott volna. „Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással, vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állattól megkülönböztetni, amikor *termelni*⁸ kezdik létfennfartási eszközeiket . . .”⁹ A munkaszükséglet mint az ember szabadságszükségletének, társadalmi szükségletének megnyilvánulása a legszorosabban összefügg az emberi szabadságnak a konkrét társadalmi viszonyok által meghatározott fokával. Társadalmi indítéka a társadalmi viszonyoktól függően változó erővel érvényesül, a kizsákmányolás, az elidegenedés, a munka dehumanizáltsága háttérbe szorítja, beszűkíti. A munka szükséglete csak a kizsákmányolás felszámolásával, a szocialista-kommunista társadalom kialakulásával bontakozhat ki akadálytalanul.

A szükségletekkel kapcsolatban előljáróban tisztáznunk kell egy gyakori félreértést. Mind a köznapi tudat, mind a közgazdasági irodalom¹⁰ gyakran azonosítja a szükségleteket a *fogyasztási* szükségletekkel. Pl. Szabó Kálmán is ezen az alapon differenciálja a munkát és a szükségletet: „az anyagi szükséglet jelenti a végső célját az emberi társadalom gazdasági életének”, s kielégítése „a munka végső értelmét”. A szükségletnél és a munkánál „. . . átfogóbb oldala nincs az újratermelésnek”, a fogyasztás, a forgalom, a felhasználás, az elosztás „mind csak részmozzanata a munkának és szükségletnek.”¹¹ Kétségtelen, hogy ezek igen lényeges rétegei a szükségleteknek, az azonosítás azonban leszűkítő, a szükségleteket nem redukálhatjuk a fogyasztási szükségletekre. Munka és szükséglet nem diametrálisan különböző kategóriák — különbségük nem abszolút jellegű, önállóságuk csak relatív, illetve — mint Szabó Kálmán másutt már helyesen írja — a szükséglet csakis mint fogyasztási szükséglet különül el polárisan a munkától. A munka azonban nemcsak közvetett szükséglet — eszköz más szükségletek kielégítésére —, hanem közvetlenül, önmaga is szükséglet. Éppen ebből következően szintetizálja a munkát és fogyasztási szükségletet egységes ötvözetbe.

A munkaszükséglet a szükségletek sajátos fajtáját alkotja, kifejezi az ember totalitását. Anyagi szükséglet, az ember és természet anyagcseréjeként az ember legmateriálisabb viszonya. Mint termelőtevékenység az ember természetes szükséglete a társadalmi-természeti mint „második természet” értelmében. A munkaszükséglet társadalmi szükséglet, az ember, a társadalom

⁸ Meg kell jegyeznünk, hogy a termelés és a munka nem azonos fogalmak: „A *Tőkében* Marx megmutatta, hogy a fogalomnak a legszűkebb összefüggéseiben 'termelés' és 'munka' lényegesen különböznek. A termelés anyagi értékek megteremtésének társadalmi folyamata, a munka segítségével . . . A munka maga tevékenység a dolgok elkészítésére, amelyek a szükségletek kielégítésére szolgálnak.” (M. В. Туровский: Труд и мышление. Moszkva 1963. 55—58. o. L. még Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 284—286. o.) Mi a továbbiakban a munkaszükséglet vonatkozásában termelést és munkát szinonim értelemben használjuk.

⁹ Marx — Engels: *A német ideológia*. MEM 3. köt. Bp. 1960. 23. o.

¹⁰ Lásd pl. Oskar Lange: *Politikai gazdaságtan*. Kossuth, 1965. 17—18. o.

¹¹ Szabó Kálmán: *A szocialista termelés alapvonásai*. Kossuth, 1964. 199—201. o. és a köv. fejezet.

alapszükséglete. Az ember minden más szükségletét áthatja. A humanizáltság terméke, s egyben a legcsalhatatlanabb jelzője, mértéke mindenféle szükséglet fejlettségének, *humanizáltsági* fokának. A munka humánuma a forrása magának a munka iránti szükségletnek is. A munka az ember önmegvalósulása, ez teszi az embert emberré. A munkának ez a legalapvetőbb humanizáló funkciója mint a munkaszükséglet humanizáló funkciója jelenik meg a szükségletek rendszerében. A humanizálódás előrehaladó folyamatának megfelel a munka szükségletének fejlődése is a legmagasabb fokáig, a munka elsőrendű élet-szükségletté válásáig a kommunizmus társadalmában. A munkaszükséglet egyrészt jelenbeli kielégíthető-kielégítendő megalapozott reális-effektív szükséglet, másrészt — az ember elsőrendű életszükségleteként — jövőbeli-teljes szükséglet.

A munkaszükségletnek a munka kapitalizmusbeli ellentmondásos helyzetéből következő ellentmondásos megítélése megjelenik a mai burzsoá ideológiában is. Arnulf Rüssel például — a munka önérték voltát hangoztatva — egyrészt elismeri a munkaszükségletet: „Az a központi hely, amelyet a mai életrendben a munka elfoglal, most mindenképpen befolyással bír motivációjára. Az embereknek még az a nagy része sem tudna munka nélkül létezni, amely a munkát szükséges rossznak tekinti, arra az időre sem, amelyben anyagi szükségleteit más úton elégíthetné ki... A munkának attól függetlenül, hogy más szükséglet kielégítését szolgálja, önértéke van.” Majd Katzot idézve így folytatja: „... a munkamegelégedettség a szükségletet önkifejezése szerint elégíti ki”.¹² Másrészt viszont, „a kor igényeinek” megfelelően, az „ipari társadalom”, a „szabadidő-társadalom” jegyében túllépve a munka „többé nem időszerű pátoszan”, a munkát csupán a szükségletkielégítés eszközének tekinti, s megkérdőjelezi mind az érték, mind a szükséglet voltát: „Egyetlen felnőtt embertől sem lehet megkövetelni — csak mint etikai-metafizikai értéket —, hogy számára a munkája személyiségérték legyen. Az elvárások e fajtái nem bírnak többé időszerű pátosszal, hanem kínzóan hatnak, és többnyire védekezést váltanak ki, . . . az ún. eredeti munkaszükséglet nem tekinthető posztulátnak.”¹³ Rüssel a továbbiakban, a primer szükségleteket természetiekre redukálva, az állati és az emberi szükségleteket lényegükben azonosítja — „a primer szükségletek valószínűleg teljesen egybehangzanak az ember és a magasabbrendű állatok között, az állatok is rendelkeznek másodlagos szükségletekkel” —, s a munkaszükségletet — Lewin nyomán — csupán szekundernek,¹⁴ kváziszükségletnek tekinti: „A munkavégzés szekunder-, ill. kvázi

¹² Arnulf Rüssel: *Arbeitspsychologie*. Verlag Hans Huber, Bern-Stuttgart 1961. 283—284. o.; D. Katz: *Moral and Motivation in Industry*. In: *Current Trends in Industrial Psychology*. Pittsburgh 1949.

¹³ *Uo.* 359—360. o.

¹⁴ K. Lewin, a burzsoá szükséglet-kutatás kiemelkedő személyisége — mint ismeretes — már a huszas évek elején kísérletet tett a szükségletek osztályozására, s ennek során a kvázi- és a valódi szükségletek elhatárolására. Megállapítja, hogy reális összefüggés van közöttük: „a különböző természetes (igazi, valódi — *F. Gy.*) szükségletek egymással konfliktusba kerülhetnek”, s ennek hatására a kvázi-szükségletek halványodnak el: „A keresztneveket, ha egy erős ellen-szükséglet létezik, mindig 'elfelejtik'”. (K. Lewin: *Vorsatz, Wille und Bedürfnis*. Berlin, 1926. 75—79. o. Lásd még: *Die Motivation menschlichen Handelns*. Kipenhauer-Witsch, Köln—Berlin 1965. Neue wissenschaftliche Bibliothek. No. 4. 145—148. o.) A kvázi-szükségletek elmélete Lewin nyomán széleskörűen elterjed (vö.: pl. E. Fromm: *Das Menschbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*. Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1963. 58—59. és 65. o.)

szüksége csak ott létezik, ahol kiépült az individuum és közösség munka-tradíciója, . . . egy meghatározott kultúrfokkal kapcsolatos, az ember a természetétől fogva nem törekszik a munkára.”¹⁵ Helytelen konkluziói ellenére figyelemre méltó Rüsselnél a történeti szemlélet: a szükségletek gyökereit, beleértve a munkaszükségletét is, az individuum és a közösség tradíciójában keresi, dinamikus szemléletmódja helyesen ragadja meg a problémának egy lényeges elemét, a munkaszükséglet fejlődését, s különböző szakaszainak a megjelenését a munka humanizálódási folyamatával összefüggésben kutatja.

A mai polgári ideológia gyakran azt állítja, hogy a marxizmus szerint a kommunizmus egyet jelent a munka eltűnésével. Így *Naville* szerint „Itt . . . bizonyos filozófiai határozatlanságot látunk, mivel Marx azt mondja, hogy a kommunizmus mint társadalmi viszony az embernek nem célja, mert a lényeges szabadság kívül áll minden társadalmi viszonyon valamint minden munkán. Ez a munka megszüntetése.”¹⁶

Hasonló a véleménye *Jaspers* tanítványának, az egzisztencialista *Hannah Arendt*nak is, aki szintén munka-ellenességet olvas ki Marx munka-elméletéből: „Már Marx tudta, . . . hogy egy forradalom célja nem állhat csupán a munkásosztály emancipációjában, hanem csak az embernek a munka alóli felszabadítása lehet. E cél első tekintetre utópikusnak látszik — mint ahogyan valóban utópikus eleme a marxizmusnak. Marx számára a munkától való megszabadulás egyenesen azonos a szükségszerűségtől való megszabadulással.”¹⁷

A „munka megszűnése” marxi álláspontját a *Német ideológia* következő sorainak félreértelmezésével próbálják kikövetkeztetni: „minden eddigi forradalomban a tevékenység módja mindig érintetlen maradt, és csupán e tevékenység más felosztásáról, a munkának más személyekre való új elosztásáról volt szó, a kommunista forradalom viszont a tevékenység eddigi módja ellen irányul, a munkát kiküszöböli és az összes osztályok uralmát magukkal az osztályokkal együtt megszünteti”.¹⁸ A szövegösszefüggésből, valamint a „munkát” szót eredetileg követő szavakból — „a tevékenység modern formáját, amely alatt az uralma” — azonban, akárcsak a marxizmus minden más forrásából is, világosan kiderül, hogy Marx és Engels nem a munka, hanem a kizsákmányolt munka eltűnéséről, azaz munka jellegének megváltozásáról beszél.

A munka természetesen a kommunizmus társadalmában is fennmarad, nem tűnik el, nem válik játékká, mint ahogyan értetlen, utópista vagy sanda interpretációk állítják — hiszen egyetlen társadalom sem lehet meg munka nélkül. Nem a munka tűnik el, hanem jellege változik meg, bizonyos válfajai tűnnek majd el a szellemi és fizikai munka összekapcsolódása során. E társadalom, a „szabadság birodalma”, nem a munkától lesz szabad, ellenkezőleg: a munkát elsőrendű életszükségletté teszi.

A munka — az „összmunka” —, mint közismert, mindig magában foglal szellemi és fizikai munkát. A munkaszükséglet ennek megfelelően — mind társadalmilag, mind egyénileg változó mértékben — egyaránt vonatkozik mind-

¹⁵ Rüssel: Id. mű 359—360. o.

¹⁶ Pierre Naville: *Nouveau Leviathan*. Librairie Marcel Rivière et Cie., Párizs 1957.

¹⁷ Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1960. 118—119. o.

¹⁸ Marx—Engels: *A német ideológia*. Id. kiad. 39. o.

kettőre, többnyire azonban főként a szellemi munkára, mégpedig alapvetően azért, mert ez alkotóbb. Osztálytársadalmakban a kettő közötti ellentmondás (a munka jellegének alakulásától, az egyes munkafajták körülményeitől, társadalmi presztizsétől stb. függően) torzulásokhoz vezet: a fizikai munka általában hangsúlyozottan jelenik meg külső kényszerként, s ez az egyéni tudatban is tükröződik. A torzulás természetesen a szellemi munkaszükségletek vonatkozásában is megjelenik. Jól jellemzi ezt — a szellemi munka iránti szükséglet változásaira utalva — Hannah Arendt: „Nőtt bizonyos 'szellemi' teljesítményeknek a szükséglete, s ezzel presztizse is a társadalomban . . . Az újkori intellektuel osztályok munkát végeznek (arbeiten) — nem pedig előállítanak, alkotnak (herstellen) —, mégpedig nem a 'szellemmel', hanem a fejjel, amely nemcsak metaforikusan tartozik a testhez.”¹⁹

A társadalmi és egyéni szükségleteket, a társadalmi és az egyéni életben betöltött szerepüket gyakran leegyszerűsítik, statikusnak, állandónak tekintik. Ebből következően a szükségletkielégítést mintegy egyszeri aktusnak fogják fel, s általános, egyszer s mindenkorra érvényes „abszolút” mércéjét keresik. Ide tartozik a minden szükséglet teljes kielégítésének lehetőségét valló, valamint a forradalmi romanticizmus jegyét viselő, az anyagi érdekeltséget lebecsülő naív-utópikus nézet is, amely azt tartja, hogy a szocializmus a szükségletek „teljes kielégítésével” megóvja majd az embereket az anyagiasságtól. A szükségletek azonban — mindenekelőtt társadalmi determináltságukból eredően — nem „általában” valók, hanem társadalmilag és egyénileg egyaránt mint kvantitatíve, mind kvalitatíve mindig konkrétak, fejlődnek, átalakulnak.²⁰

A társadalmi szükségletek kielégítésének alapja, kerete, feltétel-rendszere a termelés mint *újratermelés* mely a társadalmi feltételektől függően természetesen igen változó jellegű. A szükségleteket, kielégítésüket, kielégítésük lehetőségét, eszközeit hosszú történelmi korszakokon át gyakorlatilag az egyszerű újratermelés szabja meg, majd a bővített újratermelés keretei között — a történetileg szükséges bővített reprodukció. Ennek kulcsa a termelési eszközök bővített újratermelése, mely megszabja a felhalmozás és fogyasztás konkrét arányait is; részleteiben is állandóan változó történetileg lehetséges optimális arányának torzulása-torzítása (bő tapasztalatunk volt ebben) zavarja-gátolja az újratermelést. Az egyszerű újratermelés — a termelőerők kezdetleges állapotát jelezve — a szükségletkielégítésnek igen szűk sávját szabta meg. A bővített újratermelés mind objektíve, mind szubjektíve kitágította a szükségletek, kielégítésük és kielégítésük lehetőségeinek sávját. — a tényleges tágulás a társadalmi erőviszonyok függvénye.

A szükségletek és kielégítésük — a termelés és szükségletek kölcsönhatásában — ílymódon *önreprodukáló*, dialektikus jellegű folyamat, a konkrét szükségletek kielégítésével nem zárul le abszolút értelemben. Ellenkezőleg: *a kielégítés ténye — mind mennyiségileg, mind minőségileg — újabb szükségleteket kelt életre.* Ennek döntő a társadalmat, létét és fejlődését alapvetően meghatározó szerepét Marx és Engels ismételtelen leszögezi: „minden történelemnek alapfeltételét”, az alapvető szükségletek kielégítését szolgáló eszközök előállítását követő lépés „az, hogy maga a kielégített első szükséglet, a kielégítés

¹⁹ Hannah Arendt: Id. mű 118—119. o.

²⁰ A szükségletek változó és konkrét voltáról lásd: Jávorka Edit: *A fogyasztói árak és a dotációk.* Kossuth, 1967. 252—254. o.

cselekvése és a kielégítésnek már megszerzett szerszáma új szükségletekhez vezet — és új szükségleteknek ez a megteremtése az első történelmi tett.” „... ez a folytonos érzéki munkálkodás és alkotás, ez a termelés olyannyira alapzata az egész érzéki világnak — amint az jelenleg létezik —, hogy ha csak egy esztendőre is megszakadna, Feubach nemcsak a természeti világban lenne óriási változást, hanem az egész emberi világot és saját szemléleti képességét, sőt saját létezését is igen hamar hiányolná.” A termelés, a munka mint az elsődleges létszükségletek kielégítésének eszköze maga is elsődleges létszükséglet, ez teszi a társadalmat, az embert azzá, ami, ez szabja meg létét és lényegét. A termelés és a szükségletek egymást fejlesztő dialektikus kölcsönhatásukban a társadalom fejlődését és fő törvényszerűségeit is meghatározzák: „... az életszükségletek termelése és cseréje megszabják az elosztást, a különböző társadalmi osztályok tagozódását, s ezek viszont megszabják amazok végzésének módját...” Marx és Engels a történelem lényegét, az ember közötti viszonyok alakulását, történetét is ebből az összefüggésből vezeti le: „Minden időszakban végbement a létező termelőerők egyesülése annyira, amennyire a szükségletek által ez szükségessé vált.” „... materialisztikus összefüggés van az emberek között, amelyet a szükségletek és a termelés módja szabnak meg, és amely olyan régi, mint az emberek maguk, — olyan összefüggés, amely mindig új formákat ölt és ezért, történelem’...” „A termelés tehát nemcsak tárgyat termel a szubjektum számára, hanem a szubjektumot is a tárgy számára.”²¹ A termelés termeli a fogyasztást, tárgyát, módját, valamint törekvését is: „A termelés ennél fogva termeli a fogyasztást, 1. azáltal, hogy megalkotja számára az anyagot; 2. azáltal, hogy meghatározza a fogyasztás módját; 3. azáltal, hogy az általa először tárgyként tételezett termékeket létrehozza mint szükségletet a fogyasztóban.” A fogyasztást, egyben a termelést ösztönző, „termelő” szükséglet is: „Ugyanígy a fogyasztás megtermeli a termelő *hajlamát*, azáltal, hogy mint célt-meghatározó szükséglet ösztökéli őt.” A fogyasztás és termelés közötti kapcsolat nemcsak a fogyasztás kielégítése, hanem a termelést ösztönző szerepe szempontjából is jelentős: „A fogyasztás kettősen termeli a termelést... a fogyasztás alkotja meg az új termelés szükségletét, tehát a termelésnek azt az eszmei, belsőleg hajtó okát, amely annak előfeltétele.”²²

A társadalmi termelés és újratermelés nemcsak a társadalmi, hanem az egyéni szükségleteknek is kulcsa. A társadalmi szükséglet bonyolult módon tételeződik át az egyénben. Az egyéni szükségletekben mindenekelőtt a társadalmi termelés és újratermelés objektív folyamatai testesülnek meg. Ezek vezetnek el az egyén „újratermelése” iránti társadalmi igények egyéni jelentkezési formáihoz is. Az egyéni szükségletkielégítési folyamat elsősorban a társadalmi szükségletekhez kapcsolódik, ennek figyelembevételével védhet meg bennünket a szükségletek előzőekben már bírált naturalizálásától.

A szükségletek nemcsak társadalmanként, hanem ezen belül emberenként, sőt egy ember életének különböző szakaszaiban is mind objektíve, mind szubjektíve különbözők. Itt kell szólnunk az egyéni szükségletek, valamint a szükségletkielégítés biológiai-természeti rétegeiről is. Az egyéni szükségletek kielégítése — mint erre ebben a vonatkozásban már Gossen is helyesen utalt — az élvezet sávjában helyezkedik el. Ez áll a munkaszükségletre is.

²¹ Marx—Engels: *A német ideológia*. Id. kiad. 27—30. és 60. o.

²² Marx: *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 158—159. o.

Alsó határa alatt az ember kielégületlen marad, felső határa felett viszont túleröltetés, „túltelítettség” jelentkezik. E két szélső érték, határvonal között a munkaszükséglet kielégítése, bár energiákat köt le, fárasztja az embert, jóleső érzést, kielégülést okoz, ez a fáradság „jóleső fáradság”.

Az ember munkaszükséglete összefügg a mozgás, a tevékenység fiziológiai szükségletével. A munkapszichológia kimutatta, hogy a „dologtalanság, a munka hiánya is elemi erővel hat, és bármilyen furcsán, paradoxul is hangzik, a semmittevés is fáraszt. Normális körülmények között nem tudunk lemondani a munkavégzésről. Sok igazság van abban, hogy a tétlenség már betegség, . . . a munka és a velejáró fáradság olyan szükségletet is jelent, amelynek megszűnése, megvonása hiányérzettel jár; a munkaigény sokféle formában jelentkezik, ilyen pl. az öreg ember munkaszükséglete a nyugdíjazás után — a nyugdíjazás valamilyen, a pihenést kiegészítő munkatevékenység nélkül gyakran jár súlyos pszichikai és fizikai deformálódással.²³ A munkaszükségletet az elfáradás nem cáfolja, ez is igény, és természetesen a pihenés is. A munka-elfáradás-pihenés egymással nem állnak abszolút értelemben szemben, hanem szorosan összefüggő egységet alkotnak.

*

A munka elsőrendű életszükségletté válása folyamatának tisztázásához meg kell vizsgálnunk a *munka szükséglete* és a *munka kényszere* közötti viszonyt.

A létfenntartáshoz szükséges javakat, eszközöket az embernek minden társadalomban — a kizsákmányolástól mentes társadalmak viszonyai között is — meg kell termelnie, azaz a munka mint az emberi létezés szükségszerű feltétele mindig természeti — külső — kényszer.

A kizsákmányolás viszonyai, az antagonisztikus osztálytársadalmak a munka külső-természeti kényszerére *többlet-kényszert*, *külső-társadalmi kényszert* építenek rá. Az ember és munka viszonyában ez válik uralkodóvá, ennek nyomán az ember belső munkaszükséglete — bár természetesen nem szűnik meg, a külső kényszer ehhez is kapcsolódik — háttérbe szorul.

A rabszolgát rabszolgatartója — élet és halál ura — mint „beszélő szerzősámát”, mint tulajdonát kényszeríti munkára. Külső-társadalmi kényszer a munka a *feudális* társadalomban is. Ezen nem változtat, hogy a jobbágy maga már nem tulajdona a másik embernek, s van saját tulajdona, jobbágytelke is. A hűbérúr elsődlegesen gazdaságin kívüli, politikai eszközökkel kényszeríti jobbágyát munkára (úriszék, pallosjog, Werbőczy-féle Tripartitum: törvényi röghöz kötöttség, glaebae adstrictus stb.) A kapitalizmus korai szakaszában a politikai kényszer még igen erőteljesen érvényesül (pl. Angliában a csavargó-ellenes törvények valósággal megtizedelték a földjeikről a „juhok által elűzött” s az ipar által fel nem szívott jobbágyokat). A fejlett kapitalizmusban a gazdasági kényszer, az „éhség kényszere” az alapvető, de jelen van a nem-gazdasági kényszer is, a politikai, „erkölcsi”, vallási kényszer, a „jóléti, fogyasztói társadalom” presztizs motiválta, pszichológiai kényszere, a szervezkedés és sztrájk ellenes törvények (Taft—Hartley törvény), a sztrájkolók katonai szolgálatra való behívása, sőt helyenként állandósul (a fasizmus kényszermunkája, a gyarmati kényszermunka törvények).

²³ Geréb György: *A fáradság és pihenés néhány lélektani kérdése*. Gondolat, 1963. 102—103. o. Vö.: még S. Freud: *Gesammelte Werke* Bd. I. Imago, London 1952. 268., 300., 310., valamint 500—502. o.

A szocializmus, majd a kommunizmus társadalma fokozatosan véget vet a munka külső társadalmi kényszerének. A kizsákmányolás, valamint a kizsákmányoló típusú társadalmi munkamegosztás felszámolása, a termelési viszonyok, a termelőerők magasfokú fejlettsége, a tudományos-technikai forradalom vívmányai megteremtik az alapokat ahhoz az átalakuláshoz, amely a külső-társadalmi munkakényszer helyébe társadalmi méretűvé teszi a munka belső kényszerét, azaz a munka belső szükségletét. Ahogyan a társadalmi fejlődés külső társadalmi kényszerré változtatta a munkát, s ezáltal elidegenedette tette, dehumanizálta, ugyanolyan szükségszerűen teszi majd belső szükségletté, megszüntetve elidegenedettségét, humanizálva, s kibontva alkotó jellegét. A társadalom átalakulása, a munka jellegének, természetének megváltozása s az ember személyiségének a fejlődése együttesen teremtik meg a feltételeket ahhoz, hogy a munka az ember elsőrendű létezési szükségletévé váljék. Az ember fokozatosan magáralátal munkájában, munkája alkalmassá válik belső emberi lényegének érvényre juttatására, emberi önmegvalósítására.

A munka elsőrendű létezési szükségletté válásával sem szűnik meg mindenfajta munkakényszer. Nem szűnik meg a természeti munkakényszer, bár a természet feletti mind teljesebb uralom a tudományos fejlődés gyorsulásának eredményeképpen minőségileg átalakul. Jelen van a munka determináltságából, azaz az abból eredő emberi belső munkakényszerből következően, hogy genetikusan és funkcionálisan az ember létezésének alapja. A külső társadalmi kényszert, mivel a munka már nem a kizsákmányoló osztályt szolgálja, felváltja a saját társadalom munkával való fenntartásának belső kényszere mint az ember felismert, tudatosult társadalmi szükségletei kielégítésének igénye. Az ember a munkát immár nem külsődlegesen, hanem belső tartásává váltan, tudatosságának, öntudata fejlettségének eredményeképpen érzi életkényszerének, kötelességének a társadalom, saját emberi léte iránt.

A munkának mint az emberi élet legfőbb értékének, mint élet-értéknek tudatosodása a kommunizmusban hozzájárul a munka társadalmi méretekben való elsőrendű létezési szükségletté válásához. Ennyiben a munka kényszere mint morális, mint önként vállalt „kényszer” a kényszer humanizált paradoxona: már nem kényszerű kényszer. A munka belső szükséglete és belső kényszere a munkával való magasfokú identifikációban kapcsolódik össze — a társadalommal, céljaival való azonosulás a munkával való identifikáció kulcsa.

A munka elsőrendű létezési szükségletté válásának folyamata megmutatja, hogy a munka szükséglete és kényszere nem állnak szemben egymással abszolút értelemben, hanem áthatják egymást, s a történelmi fejlődés során átcsapnak egymásba.

*

A munka szükséglet- és kényszer-oldalának megértéséhez meg kell vizsgálnunk a munka cél és eszköz oldalát is.²⁴ A munka egyaránt cél és eszköz: az ember és a társadalom fenntartásának eszköze, egyszersmind, mint az ember

²⁴ Cél és eszköz kapcsolatának dialektikus természetére Hegelnél, a *Logiká tudományában* vannak figyelemreméltó utalások. (II. rész, Akadémiai Kiadó, 1957. 340—351. o.) A marxista filozófiai irodalom főként ismeretelméleti szempontból foglalkozik a kérdéssel. (L. Rózsahegyí Tiborné: *A cél szerepe a megismerési folyamatban* (*Magyar Filozófiai Szemle* 1962/1. sz.), és *Az emberi tevékenység célszerű jellege. A gyakorlat fogalma* (*Uo.* 1963/5. sz.)

és a társadalom fenntartásának eszköze, egyszersmind, mint az ember önmegvalósulása, emberi lényege megvalósulása, cél is.

A kizsákmányolás társadalmi viszonyai eltorzítják a munka cél-eszköz dialektikáját: a munkás a munkát, „ezt az *élettevékenységet* eladja egy másik személynek, hogy a szükséges *létfenntartási* eszközöket biztosítsa magának. *Élettevékenysége* tehát számára csak *eszköz* arra, hogy létezhesen . . . A munkát nem is számítja bele az életbe, ellenkezőleg: a munka az élete áldozása . . . a munkás, aki tizenkét órán át sző, fon, fur, esztergál, épít, lapátol, követ tör, terhet hord stb. — vajon élete megnyilvánulásának, életnek tekinti-e ezt a tizenkét órai szövést, fonást, fúrást, esztergálást, építést, lapátolást, kötőrést? Ellenkezőleg. Az élet ott kezdődik számára, ahol ez a tevékenység megszűnik: az asztal mellett, a kocsmapultnál, az ágyban.”²⁵ Marx e megállapítása a munka cél- és eszköz-oldalának a munka és élettevékenység szétszakadtságáról a nyugati „szabadidő-társadalomban”, „fogyasztói társadalomban”, a tizenkét óráról nyolcra vagy hétre csökkent munkaidő körülményei között is helytálló — sőt a szétválást a nagyobb „szabadidő” még élesebben tükrözi.

De a munka eszköz-funkciójának ez a dominálóná válása sem semmisítheti meg a munka cél-voltát, mely, ha elnyomottan, torzultan is, de ebben a helyzetben is hat, mind társadalmilag, mind az egyéni életben, s ennek megfelelően jelenvan a munka szükséglete is. A munka a kizsákmányoló társadalomban is teljesíti humanizáló funkcióját, sőt ez a szakasz a munka elsőrendű életszükségletté válásának elengedhetetlen feltétele.

A munka cél-oldalának kapitalista abszolutizálására jellemző pl. a Max Weber által *protestáns etikának* nevezett vallás-erkölcsi „munka-túllelkesedés”²⁶ mely a munkát, jellegzetes módon izolálva társadalmi talajától, figyelmen kívül hagyva kizsákmányoltságát, „öncélként” dicsőíti.

A marxista irodalomban sem ritka az a nézet, hogy a kizsákmányoló társadalmakban a munka cél-természete teljesen elvész, s csakis az eszköz-természete érvényesül. Ebben az egysíkú felfogásban a munka cél-természete, humanizáló volta, szükséglet jellege csupán a szocialista forradalom eredményeképpen, mintegy előzmények nélkül jelenik meg. Igaz, hogy a szocialista forradalom teszi lehetővé, hogy a munka cél-oldala kibontakozhassék. A munka azonban nem előzmények nélkül válik elsőrendű életszükségletté, a szükségletkielégítés eszközéből sem csak a szocialista forradalommal kezdődően válik céllá. A munka a kapitalizmusban sem csupán a szükségletkielégítés kényszerű eszköze, a szocializmusban sem válik csakis céllá.²⁷ E helytelen felfogás jelenik meg abban a „munka-romantikában”, amely a szocializmusban végzett munkát öncélnak tekinti, s elfeledi, hogy a munka mindig egyben eszköze is más életcélok elérésének.

Hasonlóan hibás a szocialista munka cél-természetének a lebecsülése, s eszköz oldalának pl. az anyagi érdekeltség abszolutizálásában megnyilvánuló

²⁵ Marx: *Bérmunka és tőke*. MEM 6. köt. Bp. 1962. 389—390. o.

²⁶ Max Weber: *Gazdaság és társadalom*. Közgazdaság és Jogi Könyvkiadó, 1967. 301—334. o.

²⁷ Ilyen egysíkú szemlélettel, mely a munkának a kapitalizmusban csak eszköz-szerepet tulajdonít, s cél-oldalának megjelenését csak a szocialista társadalomhoz köti, az újabb marxista irodalomban is találkozunk: „A szocialista társadalomban *megkezdődik* a munkának a szükségletek kielégítésének eszközéből elsőrendű életszükségletté való átalakulása.” (A. B. Ковалев—В. Н. Мяснищев: *Психология особенности человека*. I. Характер.

nuló túlbecsülése. Sokszorosan láttuk, hogy milyen zavarokat idézhet elő a szocialista fejlődésben a munka akár cél-, akár eszköz-természetének figyelmen kívül hagyása.

A szocialista forradalom eredményeként, a kizsákmányolás megszűntével létrejött az alapja annak, hogy társadalmi és egyéni méretekben egyaránt torzulások nélkül érvényesülhessen a munka cél- és eszköz-voltának dialektikus egysége. A munka elsőrendű életszükségletté, életcéllá válása megszüntette-megőrzi a munka eszköz-természetét is.

ПОТРЕБНОСТЬ ТРУДА

Д. Фукас

Статья исследует процесс превращения труда в первостепенную жизненную потребность, пытаясь выявить содержание потребности труда. В отличие от упрощенческих субъективно-натуралистических взглядов, редуцирующих потребности до потребительских, автор подчеркивает их человеческий характер, общественную обусловленность. Он устанавливает, что перспектива труда — не его уничтожение, как это полагают можно толкующие Маркса Навилье и Арендт, а его превращение в первостепенную жизненную потребность. Статья показывает, что потребность в труде охватывает в одинаковой мере как умственный, так и физический труд.

Далее, автор выясняет диалектико-динамический характер процесса превращения труда в жизненную потребность, подчеркивая саморепродуктивный характер процесса удовлетворения потребностей, для которого характерно то, что удовлетворенная потребность вызывает к жизни новые потребности. В статье анализируется диалектическая связь между потребностью в труде и принуждением к нему, показывается, каким образом с уничтожением внешне-общественного принуждения труд в условиях социалистических и коммунистических отношений превращается в первую жизненную потребность. В заключение автор анализирует отношение между целью труда и его средствами, исходя из аспекта превращения труда в жизненную потребность: труд одинаково и цель и средство, эту диалектическую связь искажает эксплуататорское прошлое труда, которое делает доминирующим характер средства.

THE NEED TO WORK

Gy. Fukász

The paper examines how the work became a primordial necessity of life by trying to throw light on the content of the need to work. In contrast to the simplifying, subjectivistic-naturalistic opinions which reduce needs to consumers' demands, the author stresses their human characteristics which are socially determined. It is stated that the perspective of work is not its cessation — as presumed by Naville and Arendt who had both misunderstood and misinterpreted Marx — but its becoming a primordial necessity of life. The need to work comprehends intellectual and physical work at the same time, as shown by the paper.

Furthermore the dialectic dynamic nature of the process of development of work into a necessity of life is made clear. The nature of meeting needs in a self-reproducing process is stressed, as well as the feature of any fulfilled demand to generate new demands. Dialectic connection between need and coercion to work is analysed by demonstrating how, after it had ceased to be an external-social constraint, work becomes a primordial necessity of life in the conditions of socialism and communism. Finally, in the light of the work's becoming a necessity of life, the relationship between its ends and means functions is analysed; even this dialectical connection is distorted by the exploited condition of work through letting dominate the means-feature.

A lenini tükrözéselmélet időszerű kérdései

T. PAVLOV

A tükrözéselméletnek nagy múltja van. Kezdetét még a Démokritosz előtti időben kell keresni. Valódi tudománnyá azonban csak Marx és Engels műveiben vált. A későbbiekben Lenin fejlesztette tovább, s ekkor kapta a lenini tükrözéselmélet elnevezést.

Az imperializmus ideológusai több mint fél évszázadon keresztül hisztérikusan bíralták a lenini tükrözéselméletet, de semmilyen támadásuk sem gátolhatta meg, hogy Lenin és az általa létrehozott új típusú kommunista párt elméleti, módszertani, ideológiai és forradalmi-gyakorlati munkájában ez az elmélet állandóan továbbfejlődjék és gazdagodjék, és fényes igazolást nyerjen.

A lenini tükrözéselmélet ma is a dialektikus materialista gnoszeológia elméleti alapja. A marxizmus-leninizmus bírálói nem egyszer próbálták cáfolni a tükrözést mint a megismerés objektív folyamatát, tisztán szubjektív alkotás-sá változtatták, mindenféle misztifikációval felcserélve a megismerő és a művészi képmást. Ilyen próbálkozások folynak egyes nemzetközi szimpoziumokon is. Néhány évvel ezelőtt a *Praxis* c. folyóirat köré tömörült úgynevezett korcukai csoport szervezett egy szimpoziumot Bledben.

A lenini tükrözéselmélet elleni nyílt támadásokat felváltották a különböző kompromisszumok és félbeismerések, amelyek végcélja mindig a tükrözés objektív jellegének, az anyag filozófiai értelmezésének, az egész dialektikus materialista ismeretelméletnek, a világ tudományos, művészi és ideológiai megismerése közötti szerves kapcsolatnak, annak a tannak megcáfolása volt, amely szerint a gyakorlat nemcsak a megismerés alapja, célja, kritériuma és mértéke, hanem, mint Lenin a *Filozófiai füzetek*ben külön aláhúzta, „a közvetlen valóság méltóságával is bír”. (*Művei*, 38. köt. Bp. 1961. 198. o.)

Figyelembe véve a lenini tükrözéselmélet kivételes fontosságát minden tudomány számára és a valóság forradalmi átalakításában, a marxista filozófusoknak a jövőben is fel kell dolgozniuk a tükrözéselmélet súlyponti kérdéseit, a modern tudomány különböző területein, a szocialista és kommunista építés gyakorlatában való felhasználásának problémáit. Egész elméleti munkánk sikere a marxizmus-leninizmus és a proletár internacionalizmus eszméihez való hűségünkön múlik.

Ebben a cikkben a lenini tükrözéselméletnek csak néhány időszerű kérdését érintjük.

1.

A marxi-lenini tükrözésemélet polgári és revizionista opportunisták kritikája vagy tagadja az emberi megismerés aktív tükröző folyamatát, vagy felnagyítja és abszolutizálja annak alkotó aspektusát.

Marx ugyanakkor bebizonyította, hogy az eszmei nem más, mint az anyagi, átültetve az emberi fejbe, átdolgozva (átalakítva) az agyban. Lenin ugyanígy az érzetet mint „az objektív világnak szubjektív képmását” határozta meg. (*Materializmus és empiriokritícizmus. Művei*, 14. köt. Szikra, 1954. 116. o.) Tehát mindketten hangsúlyozták az alapvető különbséget az ember megismerő (tudományos, művészi stb.) ideái és a teljesen mechanikus másolatok (pl. fényképek) között.

Az emberi ideáknak — az objektív tárgyak szubjektív képmásainak — formája is, tartalma is pszichikai, belső, eszmei jellegű. Az ideáknak azonban, amennyiben adekvátak a tükrözött tárgyakkal, Lenin szerint mindig az objektív reális tárgyaktól származó meghatározott tartalmuk van. Ez azonban nem jelenti azt, hogy maga a tárgy kerül át az emberi tudatba, vagy hogy az emberi tudat válik objektív reális tárggyá, az emberi tudattól független természeti és társadalmi valósággá.

Az emberi tudományos és művészi megismerésben az alkotó momentum abszolutizálása, a megismerés ábrázoló-tükröző jellegének tagadása a megismerést tisztán szubjektív aktussá, a szubjektum tisztán belső önmegfigyelésévé változtatja. Eközben a megismerés eredménye olyan tisztán belső formára „redukálódik”, amely az objektív tárggyal sem a megismerés szempontjából, sem gyakorlatilag nem lehet egyértékű. Ez logikailag elkerülhetetlenül a tudományos és művészi képmásoknak szubjektivista, néha pedig egyenesen vallási mítoszokkal való felcserélésére vezet. Nem véletlenül vannak szerintünk Roger Garaudynak a művészi megismerés aktív-alkotó jellegét hangsúlyozó, s ugyanakkor a realizmust „parttalan realizmussá” változtató könyvében olyan momentumok, amelyek végső soron a művészi képmás mítosszal való felcserélésének veszélyét hordozzák.

A mítoszoknak a filozófiai, tudományos és művészi megismerés történetében nemcsak negatív, hanem bizonyos pozitív szerepük is volt. Ha azonban abszolutizáljuk a mítoszt, felcseréljük vele a művészi ideát mint az objektív reális tárgyak sajátos szubjektív képmását, az azt jelenti, hogy ténylegesen a fenomenologizmus és a hasonló idealista irányzatok útján járunk, olyan irányzatokén, amelyek a megismerő folyamat lényegét és értékét a tudat önmegfigyelésében, a „tisztá” tudat fenomenjainak leírásában látják.

A marxi-lenini tükrözésemélet nem tagadja, hanem hangsúlyozza az alkotó folyamat individualitását a filozófiában, a tudományban és a művészetben, amint hangsúlyozza azt is, hogy a tisztán mechanikus, fotografiai ábrázolással ellentétben a művész mindig főrekszik többé-kevésbé adekvátan kifejezni az objektív tárgy tartalmát, lényegét és realizálni a műalkotás célját, minél erősebb és minél tartósabb esztétikai, intellektuális, érzelmi és egyéb élményeket és ítéleteket kelteni. Ennek azonban semmi közö sincs a kubizmus és más dekadens művészeti irányzatok „deformációjához”. Végső soron a művészi képmásnak tükröznie, nem pedig létrehoznia kell az objektív reális tárgyakat és jelenségeket, nem megalkotni őket a tisztán szubjektív anyag és eszközök felhasználásával.

Vitathatatlan, hogy a szubjektívnek, az individuálisnak, az egyéninek

a művészetben nagy szerepe van. Nem véletlenül írta Lenin *A párt szervezete és a pártos irodalom* c. kiváló cikkében: „Nem vitás, hogy itt feltétlenül nagyobb teret kell engedni az egyéni kezdeményezésnek, az egyéni hajlamoknak, teret kell engedni a gondolatnak és a fantáziának, a formának és a tartalomnak”, de ugyanitt hangsúlyozta, hogy az „irodalom . . . egyáltalán nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy”. (*Művei*, 10. köt. Szikra, 1954. 32—33. o.) Ebben a cikkében állította fel és alapozta meg Lenin a pártos irodalom és művészet elvét mint a művészi alkotás egyik leglényegesebb alapelvét.

A marxista filozófia és esztétika keletkezése óta jó néhány év telt el. Ez alatt az idő alatt ellenzőinek egyetlen, a művészet és a filozófia megismerés „tisztán alkotó” jellegét hangsúlyozó tézise sem igazolódott be. Épp ellenkezőleg. Fényesen beigazolódott a dialektikus materializmusnak és a dialektikus materialista esztétikának az a tézise, hogy a tudományos és a művészeti ideák az objektív tárgyak szubjektív képmásai.

Tisztán szubjektivisták elképzelések és óhajok segítségével sem társadalmi forradalmat, sem bármilyen más konkrét történelmi cselekményt nem lehet végrehajtani. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom éppen azért győzhetett, mert Lenin és a Bolsevik Párt nem képzelt, hanem reális társadalmi törvényszerűségekre támaszkodott.

Az Októberi Forradalom, a szocialista építés a Szovjetunióban és más országokban a tudományos, kulturális, művészi és minden más emberi megismerés objektív megismerő és ugyanakkor alkotó jellegének fényes bizonyosságát szolgáltatja. Ebben az értelemben az Októberi Forradalom és a szocialista építés a marxista-leninista filozófia s ezen belül a marxi-lenini tükrözésemélet valóban tudományos és forradalmi-hatékony jellegének klasszikus bizonyosságát szolgáltatja.

A marxi-lenini tükrözésemélet „kritikájának” másik irányzata, amelyet az immanensek, Remke, Bazarov stb. nyitnak meg, vagy abszolútan és metafizikusan azonosítja az ideát és a képmást a tárggyal, vagy ugyanolyan abszolútan és metafizikusan szembeállítja őket egymással, mintha semmiféle rokonság nem lenne közöttük (a szimbolisták, Helmholtz stb.).

Lenin a gnoszeológiai szimbolizmust bírálva hangsúlyozta, hogy a szimbólumok elmélete „némi bizalmatlanságot kelt az érzékelőképességgel szemben” „teljesen fölösleges agnosztikus elemet vezet be” (*Materializmus és empirio-kritícizmus*, id. kiad. 242. o.), vagyis bizonyos mértékben az agnoszticizmus veszélyét rejti magában. Ugyanakkor a *Filozófiai füzetekben* Lenin külön aláírta, hogy „a szimbólumokat általában nem lehet kifogásolni”. (Id. kiad. 101. o.)

Leninnek ezeket a tételeit nem mindig értelmezték eléggé helyesen, és nem mindig dolgozták fel alkotóan. A modern tudomány — a matematikai logika, a matematika, a kibernetika, a bionika stb. — azonban fényesen igazolta Lenin gondolatát a szimbólumok heurisztikus értékéről a tudományban és a gyakorlatban.

Különösen fontos azonban, hogy mikor Lenin megsemmisítő bírálattal illette Bazarovot a képmás és a tárgy metafizikus és abszolút azonosítása miatt, és Helmholtzot a tükrözéseméletnek a szimbolizmussal való felcserélése miatt, ugyanakkor egy rendkívül fontos kérdésnek — a szubjektív képmás és a benne tükröződő tárgy viszonya kérdésének — dialektikus materialista megoldását adta azzal a tétellel, hogy a megismerés olyan folyamat, amelyben az idea

és a tárgy állandó megkülönböztetése és ezzel egyidőben az idea és a tárgy állandó közeledése megy végbe. Sőt, a megismerés folyamatát jellemezve Lenin aláhúzza: „a szubjektum (az ember) fogalmainak egybeesése a realitással . . . a legmagasabb fokú objektívizmus”. (Uo. 214. o.)

Ahogy azonban a képmás és az objektum közötti különbséget nem lehet a szimbolizmus szellemében, abszolút nem-egyezésükként értelmezni, ugyanúgy ezt az „egybeesést” sem szabad azonosítani az idea és a tárgy, a képmás és a benne tükröződő objektív reális tárgy vagy jelenség bazarovi abszolút és metafizikus egybeesésével. Lenin szerint itt is dialektikus folyamattal állunk szemben. „A gondolatnak az objektummal való egybeesése — **folyamat**: A gondolatnak (= az embernek) nem úgy kell elképzelnie az igazságot, mint holt nyugalmat, pusztá képet (képmást), mint szintelent (fénytelen), törekvés és mozgás nélkülít, mint valami géniuszt, mint valami számot, mint valami elvont gondolatot.” (Uo. 178–179. o.) Ez a dialektikus materialista kérdésfelvetés és problémamegoldás jó példájául szolgálhat.

Aligha kell itt külön kitérni arra, hogyan veti fel és oldja meg Lenin dialektikusan a megismerés közvetlen és közvetett jellege egységének, a megismerés relatív és abszolút, szubjektív és objektív voltának kérdését és egyéb problémákat. A marxista filozófusok sokszor írtak ezekről a kérdésekről, e cikk szerzője is írt róluk még *A tükrözéselmélet* c. munkája első kiadásában. Csak azt említjük meg, hogy feltétlenül teljes kudarccal végződött minden olyan kísérlet, amely a tudományos vagy a művészi képmást magával a szubjektum és a tárgy közötti viszonyral próbálta azonosítani. A szubjektum és az objektum közötti viszony nélkül nem létezhet semmiféle megismerés, semmilyen művészet, tehát az objektív tárgyaknak semmiféle szubjektív képmása sem. Az azonban, amit megismerő, művészi vagy, ha úgy tetszik, mitologikus képmásnak nevezünk, nem maga a szubjektum és az objektum közötti viszony, hanem éppen e viszonynak eredménye, terméke, következménye. Elegendő föltenni a kérdést, mi történik, ha a szubjektummal kapcsolatba került tárgy eltűnik; eltűnik-e a tárgy képmása is a szubjektum tudatából, hogy világossá váljék: az az elmélet, amely azonosítja a képmást az objektum és a szubjektum viszonyával, az elemi kritikát sem állja ki.

Nem állja a kritikát az a kísérlet sem, hogy azonosítsák a pragmatizmussal azt a tanítást, amelyben Lenin a gyakorlatot nemcsak a megismerés alapjának, céljának és kritériumának határozza meg, hanem mint „közvetlen valóságot” is. „A **gyakorlat** — írja — **magasabb, mint az (elméleti) megismerés**, mert nemcsak az általánosság, hanem a (pusztá) közvetlen valóság méltóságával is bír.” (Uo. 198. o.)

Valóban, ha Lenin nem vett volna részt közvetlenül az Októberi Forradalomban, előkészítésében és megvalósításában, nem rendelkezhetett volna objektíve helyes (adekvát) és ugyanakkor alkotó eszmékkal, amelyek segítettek nemcsak a forradalom jellegének, lehetőségének és perspektíváinak tudományosan helyes meghatározásában, hanem annak a döntésnek a meghozatalában is, hogy a pétervári felkelést nem október 24-én vagy 26-án, hanem 25-én kell megvalósítani, ahogy a valóságban történt is.

Leninnek ez az előrelátása több, mint csodálatos. Lényegében maga a marxizmus-leninizmus, a dialektikus materialista filozófia, a marxista politikai gazdaságtan és a tudományos kommunizmus az egyetlen emberi tudományos kutató és alkotó gondolkodás egyik legnagyobb, de lehet, hogy a legnagyobb tudományos eredménye.

2.

Marxnak az a tétele, hogy a matematika egzaktságot biztosít a tudományos kutatásoknak és következtetéseknek¹, egyre jobban beigazolódnak. De mi a valódi értelme ennek a tételnek, vagy, pontosabban, mi magának az „egzaktság” fogalomnak a valódi tartalma?

Mikor az egyes megfigyelők, mondjuk, egy tárgy (fa, épület, hegy) magasságáról vitáznak, rendszerint megközelítő, de nem pontos, egzakt következtetésekre jutnak, míg nem kezdik a tárgyat matematikai eszközökkel mérni. S akkor mindenki megegyezik, hogy a tárgy magasságát egzaktul állapították meg. A matematika egzaktságot kölcsönöz a tudományos fejtegetéseknek és következtetéseknek. Ebben az értelemben igaza van Marxnak és azoknak a tudósoknak, akik azt bizonyítják, milyen jelentősége van a matematikának a tudomány egzaktsága szempontjából. A dolognak azonban van még egy aspektusa.

Az adott tárgy magasságát mérőeszközökkel egzaktul meghatározhatjuk, de lehetséges-e matematikai eszközökkel megállapítani a mért tárgynak és magának a mértékegységnek objektív realitását, valóságát? Segíthet-e a matematika éppen mint matematika a mért tárgyak és folyamatok objektív realitásának, valóságának megállapításában?

Ennek a kérdésnek a felvetése lehetővé teszi, hogy helyesen értelmezzük Lenin viszonyát a matematikához és alkalmazásához például a fizikában és más tudományokban. Lenin nem tagadta sem a matematika segítségével történő egzakt leírás lehetőségét, sem annak heurisztikus szerepét, hogy a fizikusok, kémikusok, technikusok matematikai számításokkal olyan képletekhez juthatnak el, amelyek megfelelő interpretálással az objektív reális tárgyak és folyamatok addig ismeretlen törvényeit, sajátosságait, tendenciáit tükrözhetik.

Ha például bezárkózunk a formális és formalizált matematikai számítások és képletek keretei közé, vagyis ha megszakítjuk a matematika kapcsolatát a fizikával, akkor nem kell a matematikai egyenletek mögött észrevenni a meghatározott fizikai tartalmat. Ahogy Lenin mondja, éppen az ilyen esetek vezethettek és vezettek is el ismert fizikusokat a „fizikai idealizmus”-hoz. Még P. Bridgman és mások operacionalizmusa sem lehet mentes a fizikai idealizmustól, egyszerűen azért, mert a mérőeszközöknek és a mérési eljárásoknak maguknak is objektív reális ellenőrzésre van szükségük. Ezért a matematika alkalmazása a különböző tudományokban nem adhat semmiféle alapot arra, hogy elfelejtsük vagy alábecsüljük a filozófia alapvető vagy fő kérdését. Ebben az összefüggésben az egész marxista-leninista filozófia számára különös elméleti-módszertani jelentősége van Lenin következő gondolatának: „Az a valóban fontos ismeretelméleti kérdés, amely a filozófiai irányokat elválasztja, nem úgy szól, hogy milyen pontosságra tettünk szert az oksági összefüggések leírásában, s hogy kifejezhetők-e ezek a leírások pontos matematikai képlettel, hanem úgy, hogy mi ezen összefüggések megismerésének a forrása: a természet objektív törvényszerűsége-e, vagy pedig elménknek az a tulajdonsága, az a sajátos képessége, hogy megismerhet bizonyos apriorisztikus igazságokat stb. Ez az, ami a materialista Feuerbachot, Marxot és Engelst elválasztja az

¹ Ezt a gondolatot más eszmei alapon a maga idején Kant és más gondolkodók is kimondták.

agnosztikus (hume-ista) Avenariustól és Machtól.” (*Materializmus és empirio-kritícizmus*. Id. kiad. 160. o.)

Leninnek ezek a gondolatai teljesen nyilvánvalóan bizonyítják, hogy az objektív valóság és az emberi tudatban megjelenő szubjektív képmásának kérdése nem matematikai vagy természettudományi, hanem filozófiai (gnoszeológiai) kérdés, s mint ilyen semmiféle formális vagy formalizált elmélet és módszer nem oldhatja meg.

Mindez természetesen nem kisebbíti a matematika mint szaktudomány szerepét és jelentőségét, de arra kényszerít, hogy különbséget tegyünk a matematika és a filozófia, a forma és a formalizmus, a szimbólum és a szimbolizmus, a semmit sem jelentő jel és a meghatározott megismerő tartalommal rendelkező jel között és így tovább. Általánosan elismert tény, hogy a matematikai logika kivételesen termékeny tudománynak bizonyult, és széleskörű alkalmazást talált az egész modern tudományban és technikában, különösen az információ-elméletben és a kibernetikában. Ez azonban sem logikai, sem gyakorlati alapot nem ad nekünk arra, hogy abszolutizáljuk a matematika és a logika formális és formalizált módszereit, hogy ilyen vagy olyan formában a modern burzsoá filozófia malmára hajtsuk a vizet.

A szimbólum, a jel és a jelzés csak addig őrzik meg meghatározott megismerő jelentőségüket, amíg, először is, alkalmazásukkor végső soron bizonyos, az objektív jelenségek szubjektív képmásaként felfogott ideákból indulnak ki, és, másodsor, ha így vagy amúgy, ilyen vagy olyan formában és mértékben, a szimbólumokat, jeleket és jelzéseket felhasználó emberi gondolat újra visszatér a képmás-ideákhoz, innen pedig az emberi gyakorlattal történő ellenőrzésükhöz. Enélkül bármilyen szimbolizmus és bármely szemiotika egy és ugyanazon tendenciának lesz csupán válfaja — annak a tendenciának, amely a dialektikus materialista gnoszeológiai álláspontot, a dialektikus materialista módszertant, a filozófia alapvető kérdését akarja elvetni, leküzdeni vagy alábecsülni.

Ezek a marxista-leninista gnoszeológia, különösen a tükrözésemélet és ennek a matematikához való viszonya fejlődéséből származó általános következtetések. Nem kétséges, hogy a tudomány s többek között a materialista dialektika további fejlődése egyre teljesebben fogja bizonyítani ezeket a következtetéseket.

3.

Gyakran hallhatjuk a modern pozitívizmusból eredő azt az állítást, hogy még a zseniális elme sem képes átfogni a modern tudományt, a természet-, társadalom- és műszaki tudományok differenciálódásával kapcsolatos problémáinak egész bonyolult teljességében, hogy végeredményképpen kidolgozza a tudományos filozófiai elméletet és módszert. Ha ez így lenne, akkor sem Marx és Engels, sem Lenin nem tudták volna koruk tudományos ismereteit összefoglalni, és nem tudtak volna valóban tudományos filozófiát létrehozni, mivel a tudomány már akkor is nagy mértékben differenciálódott. Marx és Engels figyelemmel kísérték koruk tudományának fejlődését, tanulmányozták, és ennek megfelelően általánosítottak. Lenin állandóan hangsúlyozta, hogy tanulmányozni kell a különböző tudományok, a nyelv és a technika fejlődéstörténetét és filozófiai általánosításokat kell levonni. (Ld. *Filozófiai füzetek*. Id. kiad. 340. o.) Teljesen törvényszerű, hogy éppen Leninnek sikerült tudományo-

san meghatározni az idealizmus megjelenésének okait a fizikában, fiziológiában és szociológiában, jellemezni a tudomány további fejlődésének fő irányzatait.

Ami magának a filozófiai gondolkodásnak a fejlődését illeti, Lenin fogalmazta meg a dialektika, a logika és az ismeretelmélet egybeesésének materialista elvét. (Uo. 305. és 159. o.) Ez természetesen egyáltalán nem jelentette azt, hogy semmiféle különbséget nem tett közöttük. A dialektikát, a logikát és az ismeretelméletet az egységes dialektikus materialista filozófia, a materialista dialektika különböző aspektusainak tekintette. A dialektika, a logika és az ismeretelmélet az egyes természet-, társadalom- és műszaki tudományoktól eltérően a filozófia alapvető kérdését vetik fel és oldják meg általános síkon és ugyanakkor konkrétan, és tovább konkretizálják az anyag filozófiai fogalmát. Lenin nem tagadta a filozófia és a szaktudományok dialektikus egységét, de nem állította azonosságukat.

Amikor például a logikát az egészében vett igazság tudományának határozta meg, Lenin sohasem tekintette sem a formális logikát, sem a dialektikus logikát, sem a gnoszeológiát — alapjával, a tükrözésemeléttel együtt — nem filozófiai szaktudományoknak. A filozófia és a szaktudományok között éppen az egységnek, nem pedig az azonosságnak van helye. Ez a gondolat hatja át Lenin valamennyi filozófiai munkáját. Ugyanakkor áthatja műveit (különösen a *Materializmus és empiriokriticizmus* és a *Filozófiai füzeteket*) az a gondolat is, hogy a filozófia alapvető, fő kérdése nem meríti ki a filozófia egész tartalmát, mivel a filozófia a természet, a társadalom és a gondolkodás egyetemes törvényeit kutatja, a társadalmi tevékenység sokféle formáját, valamint a gyakorlat jelentőségét nemcsak mint az emberi tudás alapját, hanem mint közvetlen valóságot is.

A különböző szaktudományok a tárgyakat elsősorban szerkezeti felépítésük, szerkezeti törvényszerűségeik szerint vizsgálják, épp ez kölcsönzi számukra a speciális szaktudomány szerepét és jelentőségét, ugyanakkor a tudományos filozófia a szaktudományok által meghatározott szerkezetek és szerkezeti törvényszerűségek figyelembe vételével a tudat különböző formáinak a társadalmi és természeti lét (az anyag) különböző formáihoz való viszonyát kutatja.

A filozófia alapkérdését nem lehet redukálni a lét és a tudat szerkezeti törvényszerűségeire, még a világ legáltalánosabb szerkezeti törvényszerűségeire sem. Ha a világ szerkezeti felépítésének általános törvényszerűségeit strukturalista szellemben értelmezik, és szembeállítják a filozófia alapkérdésével, ez elkerülhetetlenül azokhoz a régi próbálkozásokhoz vezet, amelyek a materializmus és az idealizmus közötti különbségeket akarták tagadni és leküzdeni, vagyis Mach és követői hibáinak ismétléséhez, a tudományos filozófia szerepének és jelentőségének teljes tagadásához.

Klasszikus munkáiban, különösen a *Materializmus és empiriokriticizmus* c. művében, Lenin éppen az ellenkező úton indult el, a filozófia alapkérdése állításának útján, az anyag mint filozófiai, nem pedig mint természettudományi fogalom értelmezésének útján, a tükrözéseméletnek mint a dialektikus materialista ismeretelmélet alapjának kidolgozása útján.

Lenint éppen a természet-, társadalom- és műszaki tudományok fejlődése érdekelte mélyen, s ez tette lehetővé, hogy általánosítsa eredményeiket és termékeny tudományos jóslatokat alkosson (pl. az elektron kimeríthetlenségéről). A konkrét tudományok további fejlődése megerősítette a Lenin

filozófiai munkáiban megfogalmazott kutatások és következtetések feltétlen helyességét és metodológiai termékenységét. Ha Lenin általánosításai a természettudományok terén nagy hatással voltak a fizika, kémia, matematika és más konkrét tudományok fejlődésére, a társadalomtudományok és az emberiség forradalmi gyakorlata terén alkotott általánosításai döntő hatással voltak az emberi társadalom további fejlődésére, a világ népeinek sorsára.

Hogy juthatott Lenin, aki nem tartotta magát szakembernek a természettudományok terén, olyan következtetésekre, amelyek alapvető jelentőségűek voltak az egész tudomány fejlődésében? Miben van a lenini filozófiának, természettudományos és társadalmi-forradalmi gondolatának ez a rendkívüli ereje? A választ erre a kérdésre maga Lenin fogalmazta meg: „Magától értetődik, hogy amikor a legújabb fizikusok egyik iskolájának a filozófiai idealizmus újjászületésével való kapcsolatát vizsgáljuk, egyáltalán nem szándékunk kitérni a fizika speciális tanításaira. Bennünket kizárólag egyes meghatározott tételekből és közismert felfedezésekből levont ismeretelméleti következtetések érdekelnek. Ezek az ismeretelméleti következtetések szinte önként kínálkoznak, s már sok filozófus foglalkozik velük. Sőt mi több, a fizikusok között már különböző irányok és határozott iskolák alakulnak ki ezen a talajon. Feladatunk tehát csak az, hogy szabatosan előadjuk, mi a lényege ezen irányok eltérésének és milyen vonatkozásban vannak a filozófia fő vonalaival.” (*Materializmus és empiriokritizmus*. Id. Kiad. 260. o.)

Lenin idézett tételei szemléletesen bizonyítják, hogy nézeteit a filozófia és a szaktudományok kölcsönös viszonyáról sokáig nagyon leegyszerűsítve értelmezték egyes szaktudósok és egyes filozófusok is. A szaktudósok azt követelték a filozófusoktól, hogy enciklopedikus tudásuk legyen, vagy legalábbis kész specialisták legyenek egy vagy több tudományos és műszaki területen, ugyanakkor a filozófusok a maguk részéről azt kívánták a szaktudósoktól és a műszaki szakemberektől, hogy csaknem hivatásos filozófusok legyenek.

Hiszen Lenin világosan kimondja, hogy „egyáltalán nem szándékozik világosan kitérni a fizikai speciális tanításaira”, de ez egyáltalán nem jelenti azt, mintha a fizika és a filozófia területén folyó speciális tudományos kutatások egymástól abszolút függetlenül fejlődhetnének.

Ahogy nálunk, Bulgáriában, a Szovjetunióban és más országokban is elterjedt a filozófusok egy része között az a sajátos „filozófus” stílus, amikor úgy írnak a filozófiai kérdésekről, hogy nem vizsgálják és nem oldják meg azokat lényegükben, hanem csak valamilyen természet-, társadalom- vagy műszaki tudomány tisztán speciális kérdéseiről szólnak. Az ilyen „filozófálásnál” szó sem lehet a problémák ismeretelméleti felvetéséről és megoldásáról, bár az események természetes menete erre ösztönzi nemcsak a filozófusokat, hanem a szaktudósokat is.

Azok az ismeretelméleti következtetések, amelyekről Lenin beszélt, egész sor általánosítással, a lét és a tudat általános és legáltalánosabb törvényeinek kutatásával és megfogalmazásával függnek össze. Ez először is megsemmisítő csapást mér arra a neopozitivistá állításra, hogy nincs szükség semmiféle filozófiára, hogy minden szaktudomány maga is filozófia. Másodszor pedig megmutatja, hogy a konkrét tudományok legáltalánosabb következtetései végső soron feltétlenül valamiféle kapcsolatban vannak az anyag filozófiai meghatározásával és a filozófia alapkérdésével.

Következésképpen a szaktudományok nem létezhetnek a filozófia nélkül, és viszont, a tudományos filozófia feltételezi a szaktudományokat, amelyek

mind jobban differenciálódva és ugyanakkor integrálódva új tételekhez és felfedezésekhez jutnak el, amelyek ismeretelméleti következtetések levonását igénylik, és mivel ezek összefüggésben vannak a filozófia alapkérdésével és az anyag filozófiai meghatározásával, a tudományos világnézethez, a tudományos filozófiához tartoznak.

A fizikusok, kémikusok, kibernetikusok, asztrofizikusok, biokémikusok, genetikusok és más tudományterületeken dolgozó tudósok a maguk eszközeivel és módszereivel megoldhatják például az antianyag, az antirészecskék, a neutrino, a quarkok elméletének kérdéseit és más hasonló, az anyag szerkezetére és szerkezeti fejlődésének törvényszerűségeire vonatkozó kérdéseket. Éppen a szaktudósok kutatják, és nekik is kell kutatniuk a fizika és más szaktudományok minden ilyen konkrét kérdését. Ha azonban megelégednénk ezzel, akkor közöttük és a tudományos filozófia között nem alakulna ki semmiféle dialektikus kapcsolat. Ugyanígy, ha a filozófusok megelégednének a tisztán formális vagy a tisztán logikai és ismeretelméleti kérdések felvetésével és kutatásával, elszakadnának a szaktudományoktól, és természetlen elvontsággal, skolasztikával és végső soron misztikummal végeznék.

A filozófia nemcsak a szaktudományok és az emberi gyakorlat eredményeinek általánosítása: egységes egészbe foglalja azokat, módszertani alapul és előfeltételül szolgál a tudomány további fejlődéséhez.

4.

Századunk 40-es éveiben keletkezett és indult gyors fejlődésnek az új tudomány, a kibernetika és a vele összefüggő más tudományos diszciplínák, köztük a speciális információelmélet.

Az információ terminust már jóval a kibernetika és az információelmélet mint önálló tudományok létrejötte előtt használták. Hagyományos, „kibernetika előtti” tartalma szerint az információ fogalom csaknem szinonimája a tükrözés fogalomnak, és ebben a jelentésében a gnoszeológusok számára semmiféle új problémát nem jelent.

Az információ és a tükrözés közötti viszony problémája csak akkor lép fel, amikor az információ fogalma azzal a tartalommal telik meg, amelyet a matematika, a kibernetika stb. ad neki. Ebben az esetben elsősorban az információ objektív vagy szubjektív jellegének kérdése kerül előtérbe.

E cikk szerzője a Szovjet Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének 1965. évi szimpóziumán tartott előadásában kifejtette, hogy nemcsak W. R. Ashby, F. George és Norbert Wiener, hanem a kibernetika és az információelmélet modern gondolatának más korifeusai sem tartják szükségesnek, hogy a „tudattal” és a „vele kapcsolatos szubjektív elemekkel” foglalkozzanak. Leghatározottabban Ashby képviselte ezt az álláspontot, kijelentve, hogy egyszer sem érezte szükségét a „tudat” és a „szubjektív elem” szavak használatának (kibernetikai és információelméleti — *T. P.*) elemzésében.

Bárhogy értelmeznék is azonban a kibernetika szakértőinek hasonló kijelentéseit, szükségszerű az a következtetés, hogy az információ objektív folyamat. Ezt a legvilágosabban Berg szovjet akadémikus fogalmazta meg. „Az objektív, az ember tudatától függetlenül létező valóság fogalmába — írta — az anyag és az energia átalakulásának folyamatai mellett az információs folyamatok is beletartoznak.” (*Kommunist* 1965/2. sz. 20. o.)

Maga a kibernetika fejlődése nem egyszer igazolta már ezt a gondolatot,

ezért itt nem foglalkozunk vele külön. Jelenleg fontosabb számunkra Berg akadémikus, Kolman és más más szovjet és külföldi tudósok egy másik gondolata, akik egyetértenek abban, hogy „a kibernetika által tanulmányozott információs folyamatokban sokoldalúan realizálódik Lenin nagyszerű hipotézise arról, hogy az egész anyagnak sajátja a tükrözés, amely rokon az érzékelés képességével, de nem azonos vele”. (Uo. 21. o.)

Ez a gondolat fényt derít a tükrözésnek mint minden anyag tulajdonságának lényegére, mely tükrözés hosszan tartó evolúció eredményeként a tükrözés magasabb formájává, emberi tudattá válik. Szovjet és külföldi tudósok munkái vizsgálják azt a folyamatot, ahogy az egész anyag említett tulajdonsága dialektikusan átalakul társadalmi, legbenső lényegét tekintve logikus emberi gondolkodássá. Nem minden szerző vonta le azonban a logikailag szükséges következtetéseket a tükrözés fejlődéséből általában. Egyesek közülük hol tagadták a tükrözés meglétét az egész anyagnál, hol átváltoztatták az egész anyagnak ezt a tulajdonságát hülozoisztikus és pánpszichologikus tulajdonsággá.

A kiváló szovjet fizikus, Vavilov akadémikus mondta, hogy a tükrözés mint bármely anyag tulajdonsága lehetővé teszi a fizikai mikrovilág jelenségeinek területéről származó egyes feladatok megoldását. A fizikusokra, Vavilov követőire bízunk e lehetőség konkretizálását és realizálását. Csak azt említjük, hogy nemcsak a kibernetika és a kibernetikai információ, hanem az információ a mikroenergetikai folyamatok területén is Lenin tételének helyességét bizonyítják, hogy bármely anyag képes tükrözni, de nem érzékelti vagy gondolkodni. A gondolkodás képessége csak a magasan fejlett és magasfokúan szervezett agy sajátja. Más szóval: a kibernetika és az információelmélet fejlődésének folyamatában újra igazolódik a lenini tükrözésemélet mint a dialektikus materialista ismeretelmélet alapja.

Véleményünk szerint igazuk van Ashby professzornak és a kibernetika más képviselőinek, mikor az információ objektív jellegét bizonyítják, de tévednek más tekintetben — mikor összekeverik a szubjektivitást a szubjektívizmussal, ami nem ugyanaz. Hiszen a tudatnak a szubjektív oldal nemcsak gyengesége vagy hiányossága, hanem ugyanakkor erőt és előnyt is jelent a tisztán objektív, de lélektelen, automatikus információval szemben.

Az emberi tudat, a gondolkodás eszmei (pszichikai, belső, szubjektív) jellege nélkül lehetetlen volna a tudományos és művészi alkotás, bár a szubjektív momentumnak természetesen mindig összefüggésben kell lennie az emberi tudat és a gondolkodás objektív tartalmával. A kibernetikai berendezéseket és módszereket fel lehet használni és fel is használják a gazdasági, termelési, kereskedelmi, szállítási és más tevékenység szervezésében és irányításában az optimális variánsok megállapítására. Ami a társadalmi fejlődés irányításának tudományos alapját illeti, valójában ezt az alapot a társadalomtudományok képezik, a többi között a marxista-leninista filozófia, mivel az általánosítása és ugyanakkor elméleti-módszertani előfeltétele a természet- és műszaki, s úgyszintén a társadalmi szaktudományok sikeres fejlődésének is. Az SZKP programja is így veti fel és dönti el ezt a kérdést, így vetette fel és döntötte el maga a szocialista forradalom és a szocialista építés fejlődése.

Természetesen nem szabad korlátozni a kibernetika vagy bármely más tudomány lehetőségeit. Mindegyiknek saját területe van, saját problémái, saját specifikus módszerei, szervezete stb. A kibernetika előtt végtelen távlatok nyílnak az egyre újabb ragyogó eredmények elérésére. Bármilyen óriásiak

legyenek is azonban ezek az eredmények, a kibernetika egymagában nem pótolhatja az emberi agyat és az emberi tudatot, amely legbelső jellegét tekintve nemcsak természeti-biológiai, hanem társadalmi-történelmi termék, szerv, funkció is. A kibernetikai berendezések, a matematikai elektronikus számítógépek a társadalom és az ember kezében sok különlegesen fontos kérdés optimális felvetésének és megoldásának eszközéül szolgálhatnak és szolgálnak is. Mégis, az egész szocialista társadalom és az ember fejlődésének tudományos alapja a társadalomtudományok és a filozófia mint tudományos világnézet, mint módszer, mint logika, ismeretelmélet és dialektika.

5.

Figyelmet érdemel a tudományos megismerésben az utóbbi időben elterjedt az a tendencia, amely kísérletet tesz a hagyományos formállogika és a dialektikus materialista logika sokoldalú és differenciált konkrét kidolgozására, az a tendencia, amely ilyen vagy olyan formában és mértékben arra a gondolatra akar jutni, hogy a dialektika maguknak az emberi tudományos kutatás tárgyainak sajátja, hogy a tudományos kutatás, magyarázat és következtetés hagyományos vagy matematikai-logikai formális jellegű lehet, és ilyennek is kell lennie. Másszóval a dialektikának természeti és társadalmi jelleget tulajdonítanak, a formális (hagyományos és matematikai) logika pedig lényegében az emberi megismerés egyetlen lehetséges logikája marad.

Ebből következik, hogy az objektív-reális tárgyak dialektikusan fejlődnek, vagyis létezik egy objektív dialektika — a természetben és a társadalomban, de nem létezik szubjektív dialektika a természeti és társadalmi jelenségek fejlődésének tükrözésében az emberi tudatban. Szerintünk ez az álláspont hibás. Mivel az idea az objektív reális jelenségek szubjektív képmása, szükségszerű, hogy a dialektikusan fejlődő objektív reális jelenségek az emberi tudatban és ennek megfelelően az emberi tudományos gondolatban éppen mint dialektikusan fejlődő jelenségek tükröződnek, vagyis *A dialektika kérdéséhez* c. műben megfogalmazott lenini fejlődés-koncepciónak megfelelően.

Teljes mértékben lehetséges, hogy a tudomány fejlődésével a materialista dialektika alapvető törvényeinek és kategóriáinak rendszerébe bizonyos új kategóriák kerülnek be. Az új fogalmak bevezetése a dialektika kategóriarendszerébe és az alapvető dialektikai törvények és kategóriák alkotó kidolgozása a modern tudomány és gyakorlat eredményei alapján azonban nem lehet annak bizonyítéka, hogy a dialektikus logika nem magának a tudományos emberi gondolkodásnak a sajátja, és hogy minden logikának, ha már logika, formális vagy matematikai logikának kell lennie.

A marxizmus-leninizmus klasszikusai sohasem tagadták a formállogika jelentőségét, ahogy senki sem tagadta soha Kepler és Newton törvényeinek jelentőségét az égitestek mozgása vonatkozásában. A marxizmus-leninizmus mindig abból indult ki, hogy a dialektikus és a formális logika szerves egysége a tudományos kutató gondolkodás helyes fejlődésének garanciája.

Az utóbbi időben még egy negatív jelenséget figyelhetünk meg. Arról az úgynevezett tudományos metodológiáról van szó, amelyet nemcsak hogy minden résztudomány, hanem a filozófia fölé is próbálnak emelni. Már a marxizmus-leninizmus klasszikusai bebizonyították azonban, hogy nincs és nem lehet általánosabb, egyetemesebb és szükségszerűbb metodológia, mint a

materialista dialektika. Ezt a tételt a modern tudomány egész fejlődése igazolta.

Az SZKP programja hangsúlyozza, hogy a marxista dialektika a legáltalánosabb és egyedül tudományos módszer, ez azonban ugyanakkor nem zárja ki konkretizálását a szaktudományok és az emberi gyakorlat területén. Ez a tétel azt bizonyítja, hogy nem lehet valamiféle szuper-metodológiáról beszélni, amely nemcsak a természet- és társadalomtudományok szakmetodológiai felett állna, hanem a közös marxista-leninista materialista dialektikus elmélet felett is, amely nélkül a marxista-leninista filozófia nem lehet a társadalom- és természettudományok fejlődésének, valamint a munkásosztály és az egész haladó emberiség modern tudományos világnézetének elméleti-módszertani alapja.

A modern metodológiában széles körben vitatják a modellezés problémáját. A modellezés tartósan bevonult a tudományba mint gyümölcsöző módszer. Vannak azonban kísérletek a modellezés szerepének felnagyítására, ez pedig arra vezet, hogy azonosítják az alkotó emberi gondolkodást a gondolkodásnak a különböző kibernetikai berendezések és elektronikus gépek segítségével történő modellezésével. Az alkotó modellezés sem helyettesítheti azonban a dialektikus materialista metodológiát, mivel a modellezés maga is a tükrözésmélet törvényein alapul.

A dialektikus materialista módszertan figyelembe veszi a vizsgált tárgyak és jelenségek általános és különös törvényszerűségeit, de nem engedi szem elől konkrét megjelenésüket sem a konkrét körülmények és feltételek között. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom és a szocializmus építése a Szovjetunióban a legáltalánosabb és a különös törvényszerűségek mélyen dialektikus egységének fényes bizonyítéka. Az általános és különös törvényszerűségeknek ez az egysége ismétlődött az összes többi szocialista forradalomban és a szocialista építés folyamatában is.

Nincs és nem is lehet abszolút kötelező általános modell a szocialista forradalom és a szocialista építés megvalósítására a különböző országokban. Nem lehetséges azonban olyan forradalom és szocialista építés sem, amely ne tartalmazná a Nagy Októberi Szocialista Forradalomban megjelent általános törvényszerűségeket. Ez a kérdés óriási elméleti, stratégiai-taktikai és szervezeti jelentőségű kérdés. Nem véletlenül vezet a szocialista forradalom és a szocialista építés általános törvényeinek abszolutizálása dogmatizmusra, a különös, individuális és egyes általánosítása pedig opportunizmusra és revizionizmusra. Ezt az aspektust feltétlenül figyelembe kell venni a formális és dialektikus logika, az ismeretelmélet, a tükrözésmélet kidolgozásakor.

Korunkban alakul ki egy speciális ismeretág a „tudomány tudománya”. Természetesen semmi törvénytelen nincs abban, hogy a tudományos és a politikai szakembereket érdekli a tudomány szociológiai jelentősége, a tudományos káderek kiválasztása és képzése, a tudományos információ megszervezése, a tudomány alkalmazása a gyakorlatban, a tudományos alkotás pszichológiája stb. Mindez tárgya lehet a „tudomány tudományának”. Tartalmában nem látunk semmit, ami ellentmondana a legfontosabb dialektikus materialista alapelveknek. Mivel azonban a „tudomány tudományának” egyes képviselői ezzel a tudománnyal akarják helyettesíteni a dialektikus materialista filozófiát, a dialektikus materialista logikát és a logikát általában, a „tudomány tudománya” elveszti pozitív jelentőségét, és tudatosan vagy nem tudatosan tudományellenes célokra használják fel.

A „tudomány tudománya” nem helyettesítheti a marxista-leninista gnoszeológiát, logikát, dialektikát. Ugyanígy a kibernetikai gépek segítségével megvalósított „logikai gondolkodás” — ezt egyes teoretikusok azonosítják a logikus gondolkodással —, e „gondolkodás” technológiája sem helyettesítheti teljes egészében az alkotó emberi gondolkodást, az emberi gondolat dialektikus logikáját, de alapot ad a logika és a logikai technológia megkülönböztetésére, az alkotó gondolkodás és az emberi gondolkodás egyes formáinak és folyamatainak automatikus modellezése (ez a kibernetikai „gondolkodás”) megkülönböztetésére.

Lenin, az emberi tudást teljes terjedelmében és fejlődésében figyelembe véve (nem érintve itt a formális és a dialektikus logika közötti különbséget, ezeket egyaránt filozófiai, nem pedig rész tudományi diszciplínáknak tekintette), a logikát így határozta meg: „A logika nem a gondolkodás külső formáiról, hanem minden anyagi, természeti és szellemi dolog’ fejlődéstörvényeiről, vagyis a (gondolat) világ egész konkrét tartalmának és megismerésének fejlődéstörvényeiről szóló tan, vagyis a világ megismerése történetének eredménye, summája, végkövetkeztetése.” (*Filozófiai füzetek*, id. kiad. 74—75. o.)

Haszталannak bizonyult minden kísérlet e lenini klasszikus meghatározás megdöntésére vagy megingatására. Most azonban fontosabb számunkra az, hogy a logikának ez a meghatározása alapvetően megfelel Marx és Engels logika-értelmezésének, hogy ez a meghatározás valóban a dialektikus materialista ismeretelmélet, a lenini tükrözésemélet alapján áll.

A lenini tükrözéseméletnek csak néhány alapvető aspektusát vizsgáltuk, de ezek is élő voltárról tanúskodnak, óriási jelentőségéről a korunkban az emberiség előtt álló legbonyolultabb forradalmi gyakorlati és elméleti problémák megoldásában. A Nagy Októberi Szocialista Forradalom, a szocialista építés a Szovjetunióban és más országokban, az egyre fejlődő és erősödő nemzetközi kommunista és munkásmozgalom a marxista-leninista filozófiai gondolat valódi diadala.

Ez a diadal valamennyi ország marxista-leninista filozófusait arra kötelezi, hogy még aktívabban dolgozzák ki a modern tudomány fejlődése és a világ forradalmi átalakulása számára mind nagyobb jelentőséggel bíró lenini tükrözésemélet problémáit.

СОВРЕМЕННЫЕ ВОПРОСЫ ЛЕНИНСКОЙ ТЕОРИИ ОТРАЖЕНИЯ

Т. Павлов

Ленинская теория отражения не раз подвергалась и подвергается и поныне нападкам со стороны буржуазной идеологии. Часть буржуазных критиков либо отрицает активный отражательный характер познания, либо абсолютизирует его творческий аспект, превращая познание в чисто субъективный процесс. Общественно-историческая практика доказывает объективность познания. Другие направления отождествляют или метафизически противопоставляют объекту идею, отображение, результат познавательного процесса, продукт отношения субъекта и объекта. Согласно современному позитивизму, развитие и дифференциация науки делает невозможным охват целого и создание кем бы то ни было соответствующей требованиям современности научной методологии. В задачи философа не входит, однако, решение вопросов специальных наук, хотя при анализе основного вопроса философии необходимо принимать во внимание закономерности, установленные специальными науками. За последние годы постоянно возобновляются попытки замещения диалектико-материалистической гносеологии и

методологии другими быстро развивающимися или складывающимися в наше время науками (математикой, математической логикой, кибернетикой, теорией информации, «наукой наук»). Статья посвящена разбору и критике этих попыток.

UP-TO-DATE TOPICS OF THE LENINIST THEORY OF REFLECTION

T. Pavlov

The Leninist theory of reflection was and is the target of many criticisms on the part of bourgeois ideology. One part of bourgeois critics either denies that the cognition has any active trait of reflection or absolutizes its creative aspect, changing thereby the cognition to a purely subjective process. The sociohistorical practice verifies the objectivity of cognition. Other tendencies identify the idea, the image, the result of the process of cognition, the product of the relationship between subject and object with or oppose metaphysically to the object. According to modern positivism the development and differentiation of science makes it impossible for whoever to create an all-embracing modern scientific methodology. However, it is not the task of the philosopher to solve problems of the various disciplines, although the rules established by these must be taken into consideration when basic issues of the philosophy are to be examined. During recent years there could be observed reiterated attempts to substitute for the dialectic materialist theory of cognition and methodology other fast developing or new-coined sciences (mathematics, mathematical logic, information theory, the „science of sciences“). The paper discusses and refutes these attempts.

Marx Rheinische Zeitung-cikkeiből

A marxizmus genezise napjaink sokat vitatott témája — ennek alaposabb megismeréséhez kívánunk segítséget nyújtani a fiatal Marxnak a *Rheinische Zeitung*ban megjelent, de magyarul még nem publikált cikkeinek közzétételével. Ezzel — a levelezésen kívül minden lényeges korai marxi írás a magyar olvasók rendelkezésére áll. Igaz ugyan, hogy Marx mint szerkesztő 1842 októberétől 1843 márciusáig az egész *Rheinische Zeitung*ot gondozta, korrigálta, számos cikket átírt, szerkesztőségi jegyzetekkel látott el stb., s így bizonyos értelemben az egész lap Marx munkájának tekinthető, s az ilyen jellegű Marx-szövegek „társszerzőségét” még nem mérték fel teljes pontossággal, de ezek legfeljebb egy-két mondat terjedelműek lehetnek.

Meg kell jegyeznünk, hogy Marx cikkei — az akkori szokásoknak és a cenzúra-viszonyoknak megfelelően — névtelenül jelentek meg. Marx levelezése, utólagos utalásai, publicisztikai tevékenységének belső összefüggései, utalásai, problémafelvetései s nem utolsósorban jellegzetes stílusa, valamint más források és nyilatkozatok azonban igen nagy mértékben bizonyossá teszik szerzőségét.

Összeállításunk a *MEGA*-ra támaszkodik. Ehelyütt is mély elismeréssel kell megemlékeznünk kiadója, Rjazanov — s társai, köztük a magyar Czóbel Ernő — szerkesztői munkásságáról. Manapság, amikor a marxista tudományosság újra figyelmet fordít saját történetére és eredetére, érezzük, hogy az újrafelvett munka egyben az akkori kutatók életművének elismerése és folytatása, ha nem is minden részletkérdésben, de a marxizmus történetiségének szellemében.

Cikkgyűjteményünk megjelenése kapcsán Rjazanovnak a *MEGA* előszavában közölt ismertetése alapján szeretnénk röviden felidézni a Marx és Engels összkiadások történetét. Az első ilyen próbálkozások maguktól a szerzőktől indultak ki. H. Becker volt az első, aki Marx tudtával és beleegyezésével 1850-ben ki akarta adni Marx 40-es években írott cikkeit. A tervezett két kötetből azonban — technikai és anyagi nehézségek miatt — csak az I. kötet I. füzeté jelent meg, ez a régi *Rheinische Zeitung*ból a sajtószabadságról, a falopásról és a Mosel-vidéki tudósító igazolásáról írott cikkeket tartalmazta. Tizenöt év után, a *Töke* I. kötetének megjelenésekor, 1867-ben vetette fel Marx és Engels, immár *másodszor*, most már egymás közt, hogy Marx összegyűjtött cikkeit Meissnernél, a *Töke* kiadójánál megjelentetik. A terv azonban ismét meghiúsult, részben az anyagiakon, részben pedig azon, hogy Marx — mint N. Danyielszonnak írta — saját maga sem rendelkezett írásai teljes gyűjteményével. A szociáldemokraták gothai egyesülési kongresszusa után, 1877-ben merül fel *harmadszor* a terv, ez alkalommal már nemcsak a teljes Marx-, hanem a teljes Marx-Engels-műre. A Hepner konkrét ajánlatot is tesz a kiadásra, az anyagiak ezúttal elintéződtek, közbelép azonban a szocialista-ellenes törvény, s a kiadás ismét meghiúsul.

Marx halála után a hatalmas marxi hagyaték gondozása és rendezése, az összkiadás még sürgetőbbé vált. Tervek ez alkalommal is születtek, az orosz szociáldemokraták a koppenhágai Internacionálé-kongresszushoz fordultak, 1884-ben R. Meyer, 1885-ben H. Schlüter foglalkozik — immár *negyedszer* — teljes Marx-kiadás gondolatával, W. Liebknecht fel is kéri Engelst a fiatalkori kéziratok áttekintésére és a szétszórt anyagok rendezésére. Engelsnek azonban erre — bár a teljes Marx-kiadást továbbra is leg-sajátabb feladatának tekintette — a *Töke* három kötetének sajtó alá rendezése miatt, amit elsőrendű fontosságúnak tartott, nem volt ideje. Ugyanezért 1891–92-ben sem tudott eléget tenni P. Singer és R. Fischer, valamint J. H. W. Dietz és V. Adler erre vonatkozó kéréseinek sem. Csak 1895-ben tudta idejét a teljes kiadásnak szentelni. Ezen *ötödik*, s ez alkalommal igen komoly kísérlet részese volt F. Mehring, aki Engels halála után a munkát átvette. A Mehring-féle kiadást (*Aus dem litterarischen Nachlass*

Marx—Engels, 1902) Rjazanov fordulópontnak tekinti a Marx-kutatásban, ugyanis töredékessége, a rövidítések és átjavítások minden önkényessége ellenére először gyűjtötte össze és kommentálta Marx korai munkáit, s e kiadás mindmáig egyik fő forrása a fiatal Marxról szóló ismereteinknek.

A század elején Rjazanov és mások vették át a stafétabotot. Rjazanov 1909 és 1917 között sajtó alá rendezte Marx 1852—1862 között írt cikkeinek két kötetét, a háborút követő forradalmak azonban félbeszakították ezt a munkát. Bernstein és Mehring kiadta Marx és Engels levelezését 4 kötetben, a levelezésből más válogatások is megjelentek. 1922-ben kezdte újra a munkát Rjazanov kollektívája a szovjet kormány megbízásából és segítségével a teljes Marx-műnek a moszkvai Marx—Engels Intézet kiadásában való előkészítésére, e munka vezetett a *Marx—Engels Gesamtausgabe*, a közismert *MEGA* kiadásához mint *hatodik* kísérlethez. E teljesítmény méltatása meghaladja bevezetőnk kereteit. Csak annyit jegyezni meg, hogy a kiadást három részre tervezték, az I. rész mintegy 17 kötetben az összes filozófiai, politikai, gazdasági írásokat tartalmazta volna, a II. rész, 13 kötetben, a *Tőkét* és előmunkálatait, a III. rész a levelezést foglalta volna magában, s az egész művet tárgy- és névmutató egészítette volna ki. A kiadás 1927-ben indult meg. Ezzel párhuzamosan Rjazanov és kutatócsoportja, ugyancsak a moszkvai Marx—Engels Intézet kiadásában, megindította a *Marx—Engels Archiv* sorozatát is, s kiadott öt kötetet. A harmincas évek elején mindkét sorozat szerkesztését Adoratszkij vette át. A harmincas évek végén a *MEGA*-ban megjelent két számozatlan kötet (az *Anti-Dühring* és *A természet dialektikája*, valamint a *Grundrisse*). Az Archiv-sorozat Mityin szerkesztésében folytatódott, 1963-ig további 15 kötet jelent meg, de többnyire csak Marx fogalmazványait, jegyzeteit közölte.

A szocialista országokban párhuzamosan folyó *Marx—Engels Művei* sorozatok az eredeti kiadói tervek kiegészítő köteteikkel a *hetedik* és eddig legteljesebb kiadásoknak tekinthetők, kiváltképpen ha a még publikálatlan kéziratokat is közölni fogják.

Ágh Attila

A centralizációs kérdés, tekintettel önmagára és tekintettel a Rheinische Zeitung 1842 május 17-i, keddi, 137. számának mellékletére¹

„Németország és Franciaország, tekintettel a centralizációs kérdésre” — jelzéssel: „Hogy az *államhatalom* egyetlen pontból *induljon-e ki*, vagy minden tartomány, minden község önmagát igazgassa, és a központi kormányzat csak ott uralkodjék az egésznek hatalmaként az állam egyes részei felett is, ahol az államot kifelé kell képviselni — erről a kérdéstről még erősen megoszlanak a vélemények.”

Valamely körkérdés osztozik minden tartalmilag jogosult, tehát minden ésszerű kérdéssel abban a sorsban, hogy nem a *válasz*, hanem a *kérdés* a fő nehézség. Az igazi kritika ennél fogva nem a válaszokat, hanem a kérdéseket elemzi. Ahogy egy algebrai egyenlet megoldása adva van, mihelyt a feladatot legtisztább és legélesebb viszonyaiban felállították, ugyanúgy minden kérdés meg van válaszolva, mihelyt *valóságos* kérdéssé vált. A világtörténelemnek magának sincs más módszere, mint az, hogy régi kérdéseket új kérdésekkel válaszol meg és intéz el. Könnyű ezért megtalálni mindegyik kor rejtjégét. Ezek a korkérdések; s ha egyszer a válaszokban nagy szerepet

¹ *MEGA* I/I. köt. Frankfurt a. M. 1927. 230—231. o. Töredékesen fennmaradt kézirat, valószínűleg 1842 májusának végéről. A cikk, melyet Marx ismeretlen okból nem fejezett be, M. Hess e tárgyban megjelent írásával kívánt polemizálni. (Valamennyi megjegyzés a szerkesztőségtől származik, úgyszintén a szövegben található csúcsos és tört zárójelek.)

játszik az egyes egyén szándéka [Absicht] és bepillantása [Einsicht], s gyakorlott szem kell ahhoz, hogy el tudjuk választani azt, ami az egyénhez, és azt, ami a korhoz tartozik, akkor a *kérdések* viszont a kor nyílt, kíméletlen, minden egyéni egyediségen túlnyúló hangjai, a kor mottói, saját lelki-állapotáról tanuskodó *nagyon is gyakorlati* felkiáltásai. Minden kor reakcióisai ezért éppoly jó barométeri a kor szellemi állapotának, mint a kutyák az időjárásnak. A közönség szemében ez úgy jelenik meg, hogy a reakcióisok *csinálják* a kérdéseket. Azt hiszi ezért, hogy ha ez vagy az az obskurantista nem indított volna harcot egy modern irányzat ellen, ha nem tett volna kérdésessé egy dolgot, akkor a kérdés nem *léteznék*. A közönség ezért a reakcióisokat tartja a haladás igazi embereinek.

„Hogy az államhatalom egyetlen pontból induljon-e ki”, azaz hogy *egyetlen pont* kormányozzon-e, vagy minden tartomány stb. önmagát igazgassa és a központi kormányzat csak kifelé, mint az egésznek „kifelé” irányuló hatalma mutatkozzék — — így lehetetlenség a centralizációs kérdést megragadni. A szerző biztosít bennünket arról, hogy „ez a kérdés, magasabb nézőpontból tekintve, semmis kérdésként önmagában szétfoszlik”, mert „ha az ember valóságosan az, ami lényege szerint kell hogy legyen, akkor az egyéni szabadság az általános szabadságtól meg sem különböztethető”. „Ha tehát *igazak* népét előfeltételezünk, akkor a szóban forgó kérdést fel sem vehetjük”, „a központi hatalom [. . .] valamennyi tagban élne stb. stb.” „Akár csak egyáltalában minden külső törvény, minden pozitív intézmény stb., úgy minden központi [. . .] államhatalom stb. felesleges lenne. Az ilyen társadalom nem *állam* volna, hanem az emberiség *eszménye*.” „Bámulatosan könnyűvé tehetjük magunknak a legnehezebb államproblémák megoldását, ha egy emelkedett filozófiai álláspont magaslatáról tekintünk le társadalmi életünkre. *Elméletileg* a problémák ilyen megoldása teljesen helyes, sőt az egyedül helyes megoldás. De itt nem arról van szó, hogy elméletileg stb., hanem arról, hogy gyakorlatilag, mindenképpen csak empirikus és viszonylagos módon válaszoljuk meg a centralizációs kérdést stb.”

A cikk szerzője a kérdésének *önkritikájával* kezdi. Magasabb nézőpontból tekintve, úgymond, nem létezik a kérdés, de egyszersmind megtudjuk, hogy ebből a magasabb nézőpontból eltűnik minden törvény, pozitív intézmény, a központi államhatalom és végül maga az állam is. Joggal magasztalja a szerző ezt a „bámulatos könnyűséget”, amellyel ez a nézőpont orientálódni tud, de joggatlanul nevezi a problémák ilyen megoldását „elméletileg teljesen helyesnek, sőt az egyedül helyes megoldásnak”, joggatlanul nevezi ezt az álláspontot „filozófiainak”. A filozófiának komolyan protestálnia kell az ellen, hogy összetévezzék a képzelgéssel. Az „igazak” népének funkciója ugyanolyan idegen a filozófiától, mint az „imádkozó hiénák” fikciója a természetből. A szerző a „maga elvonatkozásait” helyettesíti a filozófia helyébe.²

² A kézirat itt megszakad.

Mint hogy a címben a „liberális ellenzék” kifejezés nem a kérdéses cikk szerzőjétől, hanem a szerkesztőségtől származik, a szerkesztőség indíttatva érzi magát, hogy egyet-mást felemlítsen ezen elnevezés magyarázatul.

Két érvet szoktak felhozni a szóban forgó kifejezés ellen. Ami a *formát* illeti, mondják, az ellenzék nem liberális, mert konzervatív, mert egy fennálló jogállapot fennmaradása a célja — amely dialektika szerint a júliusi forradalom konzervatív, tehát nem liberális forradalom volt, hiszen mindenekelőtt a charta megőrzése volt a célja. Mindamellett a liberalizmus magának követelte a júliusi forradalmat. A liberalizmus persze konzervatív, konzerválja a szabadságot és a nyers, anyagi erőszak támadásaival szemben még a szabadság elsatnyult status quo-alakjait is. Ehhez járul, hogy ha ez az elvonatkoztatás következetes akar lenni, akkor saját álláspontjáról haladónak és liberálisnak kell találnia az egy 1833-ból kelteződő jogállapot alapján álló ellenzéket egy olyan reakcióhoz képest, amely 33-at erőszakkal 19-be szorítja vissza.

Ami a *tartalmat* illeti, felhozzák továbbá, hogy az ellenzékiesség tartalma, az 1833-as állami alaptörvény nem a szabadság tartalma. Elismerjük! Amennyire nem a szabadság alakja az 1833-as állami alaptörvény, ha a szabadság eszméjéhez mérjük, annyira a szabadság alakja, ha az 1819-es állami alaptörvény egzisztenciájához mérjük. Egyáltalában: mindenekelőtt nem arról volt szó, hogy mi e törvény meghatározott tartalma, hanem arról volt szó, hogy a *törvényes* tartalomért ellenzéket csináljanak a *törvénytelen* bitorlással szemben.

A szerkesztőségnek már csak azért is joga volt liberálisnak nevezni a hannoveri ellenzéket, mert szinte valamennyi német kamara liberális ellenzékként, a törvényes szabadság alapján álló ellenzékként üdvözölte. Hogy mármost a *kritika* ítélszéke előtt megilleti-e ez a prédikátum, hogy a liberalizmus pusztá véleményén és igényén túl továbbhaladt-e a *valóságos* liberalizmushoz: éppen ennek vizsgálata volt a kérdéses cikk feladata.

Mellékesen megjegyezzük, hogy nézetünk szerint az igazi liberalizmusnak Hannoverban nem lesz a dolga, hogy az 1833-as állami alaptörvény mellett síkra szálljon, sem pedig az, hogy visszatérjen az 1819-es törvényhez, hanem az, hogy egy teljesen új — mélyebb, strukturáltabb és *szabadabb* népi tudatnak megfelelő — államformára törekedjék.

A „Rheinische Zeitung” szerkesztősége

³ MEGA I/I. köt. id. kiad. 305—306. o. A *Rheinische Zeitung* 1842. nov. 8-i számának mellékletében megjelent, minden valószínűség szerint Marxtól származó szerkesztőségi megjegyzés. 1842 folyamán a német sajtóban élénk polémia folyt a hannoveri ügyről. 1857-ben a hannoveri király eltörölte az alkotmányt, s a tiltakozó hét neves göttingeni professzorral szemben retorziókat alkalmaztak. A király ellen fellépő ellenzék ügyét tárgyalta az a cikk is, amelyhez Marx az alábbi szerkesztői megjegyzést fűzte a liberalizmus fogalmáról. A hannoveri polémiában való részvétel a *Rheinische Zeitung* — akárcsak a *Leipziger Allgemeine Zeitung* — betiltásának egyik oka volt.

A válási törvény tervezetének fenti kritikája a *rajnai* jogtudomány álláspontjáról íródott, ahogy a korábban közölt kritika (lásd a „*Rheinische Zeitung*” 310. számának mellékletét) az ó-porosz jogtudománynak és gyakorlatának álláspontjára helyezkedett. Hátra van egy harmadik kritika, az a kritika, amelyet a kiváltképpen általános, a *jogfilozófiai* álláspontról gyakorolnak. Nem lesz többé elegendő az egyes válókokat pro és kontra megvizsgálni. Szükséges lesz kifejteni a házasság fogalmát és e fogalom konzekvenciáit. Mindkét eddig közölt cikk egyaránt elveti a vallás beavatkozását a jogba, anélkül azonban, hogy kifejtené, mennyiben vallási vagy nem vallási a házasság lényege magán- és magáért-valóan, anélkül tehát, hogy ki tudná fejteni, miképpen kell szükségszerűen eljárnia a következetes törvényhozónak, aki a dolgok lényegéhez igazodik és semmiképpen sem érheti be e lényeg egy meghatározásának puszta elvonatkoztatásával. Ha a törvényhozó nem az emberi erkölcsösséget, hanem a papi szentséget tekinti a házasság lényegének, tehát az önrendelkezés helyébe a felülről elrendelést, a belső természeti megszentelés helyébe a természetfeletti szankciót, a viszony természetének lojális önalávetés helyébe éppenséggel az e viszony természete felett álló parancsolatok iránti passzív engedelmességet, teszi, lehet-e ezt a vallásos törvényhozót hibáztatni, mikor aláveti a házasságot az egyháznak, amely hivatott a vallás követelményeinek és igényeinek realizálására, s a világi házasságot a papi hatóság főfelügyelete alá helyezni? Nem egyszerű és szükségszerű konzekvencia-e ez? Csalódik, aki azt hiszi, megcáfolja a vallásos törvényhozót azzal, hogy kimutatja egyik vagy másik rendelkezésének ellentmondását a házasság világi lényegével. A vallásos törvényhozó nem a világi házasság felbontása ellen polemizál, hanem inkább a házasság világi lényege ellen, és arra törekszik, hogy részint megtisztítsa azt ettől a világiságtól, részint — ahol ez lehetetlen — ennek a világiságnak mint egy csak megtűrt oldalnak minden szempillantásban lelkületileg felmutassa a korlátait és konzekvenciáinak bűnös dacát megtörje. Ám teljesen elégtelen a *rajnai* jogtudomány álláspontja, amelyet a fent közölt kritika éleselméjűen végigvizsgál. Elégtelen a házasságot két lényegre elosztani, egy papi, és egy világi lényegre, oly módon, hogy az egyik csak az egyházra és az egyes egyének lelkiismeretére bízandó, a másik pedig az államra és az állampolgárok jogtudatára. Nem szüntetjük meg az ellentmondást azzal, hogy két különböző szférának osztjuk ki, sőt éppen ellentmondást és megoldatlan összeütközést teremtünk maguk az életszférák között; s kötelezhetjük-e a törvényhozót a dualizmusra, egy kettős világszemléletre? Nem kell-e a vallási állásponton álló lelkiismeretes törvényhozónak a való világban és világi formákban egyetlen hatalommá emelnie azt, amit a papi világban és vallási formákban magának az igazságnak tud, az egyetlen hatalomként imád? E ponton megjelenik a *rajnai* jogtudomány alapfogycatékossága: a ketté-

⁴ MEGA I/I. köt. id. kiad. 315—317. o. A *Rheinische Zeitung* közölte a válási törvény tervezetét, amelyet a kormány titokban dolgoztatott ki, sőt a lap hasábjain polémia bontakozott ki a kérdéscről, amelybe más lapok is belekapcsolódtak. A tervezet közlése és az információs forrás eltitkolása ugyancsak egyik oka volt a lap későbbi betiltásának. Marx e szerkesztői megjegyzést a lap 1842. nov. 15-i számában megjelent egyik hozzászóláshoz fűzte. Később, 1842. dec. 19-én, az e kérdéscről a lapban megjelent írásban maga is hivatkozik erre a megjegyzésre.

hasadt világszemlélete, amely a lelkiismeret és a jogtudat elválasztásával felszínes módon nem megoldja a legnehezebb összeütközéseket, hanem kettéhasítja őket, amely különválasztja a jog világát a szellem világtól, tehát a jogot a szellemtől, tehát a jogtudományt a filozófiától; ugyanakkor a szóban forgó törvény elleni oppozícióban még inkább és a legegységesebben megnyilatkozott az ó-porosoz jogtudomány teljes tartásnélkülisége. Ha igaz, hogy semmiféle törvényhozás sem rendelheti el az erkölcsösséget, akkor még inkább igaz, hogy semmiféle törvényhozás nem ismerheti el jogként érvényesnek. A Landrecht egy értelmi elvonatkoztatáson alapul, amely, önmagában tartalmatlan lévén, felvette a természeti, jogi, erkölcsi tartalmat mint külső, önmagában törvénytőlküli anyagot, és aztán megkísérelte, hogy ezt a szellem- és törvénytőlküli anyagot egy külső cél szerint idomítsa, elrendezze és elrendelje. A tárgyi világot nem annak veleszületett törvényei szerint kezeli, hanem önkényes, szubjektív ötletek és egy magán a dolgon kívül álló szándék szerint. Az ó-porosoz jogászok csak kevéssé látták át a Landrecht természetét. Nem lényegét, hanem egzisztenciájának egyes külsőlegességeit kritizálták. Ezért nem is az új vallási törvénytervezet mibenléte, hanem a reformáló tendenciája ellen szálltak hadba. Úgy vélték, a rossz erkölcsökből bizonyítékot nyerhetnek a rossz törvényekre. A kritikától mindenekelőtt azt kívánjuk, hogy önmagához kritikusan viszonyuljon és tárgyának nehézsége ne kerülje el figyelmét.

A „Rheinische Zeitung” szerkesztősége

Kabinetparancs a napisajtóról⁵

„Köln, nov. 15. A mai „Kölnische Zeitung” a következő kir. kabinetparancsot hozza, melyet a múlt hónap folyamán valamennyi főprezidensnek megküldtek:

„Már többször rámutattam annak szükségességére, hogy szembe kell szállni a napisajtó rossz részének ama tendenciájával, hogy általános ügyeket illetően a közvéleményt valótlanosságok vagy eltorzított tények terjesztésével félrevezeti, mégpedig oly módon szembeszállni, hogy minden ilyen hamis közléssel nyomban szembe kell szegezni az igazságot a tényeknek ugyanazon lapokban történő helyreigazítása útján, amelyek a hamisítást elkövették. — Nem elegendő, ha egy napilap rossz, a közszellemre káros törekvéseivel szemben az ellenhatást a többi, jobb szellemtől irányított lapra bizzuk és csakis tőlük várjuk. A félrevezetés mérgét ugyanott kell ártalmatlanná tenni, ahol keverték; ez nemcsak kötelessége a felsőbbbségnek az olvasók köre iránt, melynek a mérget beadták, hanem egyszerűen ez minden eszközök közül a leghathatósabb is a megtévesztés és a hazugság tendenciáinak megsemmisítésére, amint mutatkoznak, kényszerítve a szerkesztőségeket a róluk magukról hozott ítélet közzétételére. Nemtetszéssel észleltem ezért, hogy emez éppoly jogszerű, mint szükséges

⁵ MEGA I/I. köt. id. kiad. 307—308. o. A *Rheinische Zeitung* 1842. nov. 16-i számában megjelenő rövid közlemény. A kabinetparancshoz fűzött néhány soros megjegyzés valószínűleg Marx tollából származik. Marx itt, taktikusan, a kabinetparancs negatív élet kívánta elvenni.

eszköz a sajtó elfajulásainak megzabolázására eleddig kevésbé vagy egyáltalán nem alkalmaztatott. Amennyiben az eddigi törvények történetesen nem kellőképp szegeznék le a belhoni hírlapok kötelezettségét arra, hogy vonakodás nélkül közöljék a nekik hivatali tekintéllyel megküldött összes ténybeli helyreigazításokat, mégpedig mindenféle megjegyzés vagy bevezető észrevétel mellőzésével, úgy elvárom az Állami Ministeriumtól, hogy haladéktalanul javaslatokat tegyen e törvények szükséges kiegészítését illetően. Ha pedig már most is elegendők e célra, ez esetben azt akarom, hogy az Én hatóságaim erélyesen alkalmazzák is azokat a jog és az igazság védelmére, s ezt magukon a ministeriumokon kívül jelesen a főprezidensek közvetlen gondoskodására bízom, kiknek az Állami Ministerium adja meg az utasításokat.

Minél komolyabban szívemen fekszik, hogy a nemes, lojális, méltósággal szabadszellemeű érületet, bárhol nyilatkozzék is meg, a szó szabadságában meg ne rövidítsék, az igazság előtt a nyilvános megtárgyalás mezejét a lehetőséghez képest legkevésbé korlátozzák, annál kíméletlenebbül el kell fojtani ama szellemet, mely a hazugság és a félrevezetés fegyverét használja, nehogy a szó szabadságát az azzal való visszaélés megfossa gyümölcseitől és áldásától.

Sannsouci, 1842. október 14.

Frigyes Vilmos s. k."

Annál is inkább sietünk közölni olvasóinkkal e fenti kir. kabinetparancsot, mert *garanciát* látunk benne a porosz sajtó számára. Minden lojális lap csakis jelentős támogatásnak fogja tekinteni a kormány részéről, ha hivatalos forrásból helyreigazítást nyernek, olyan *valótlanságok* vagy *eltorzított tények*, melyeknek megjelenése a szerkesztőség legnagyobb körültekintése mellett sem mindig kerülhető el. A kormány ezekkel a *hivatalos magyarázatokkal* nemcsak a ténybeli tartalom bizonyos *történelmi korrektségét* szavatolja, hanem, ami még fontosabb, elismeri egy pozitív részvétellel a sajtó nagy jelentőségét is, s ez egyre szűkebb korlátok közé fogja utasítani a *felfüggesztésben, betiltásban és cenzúrában* kifejeződő negatív részvételt. Ugyanakkor a kir. kabinetparancs a napisajtó bizonyos *függetlenségének* előfeltételezéséből indul ki, minthogy enélkül nemcsak a megtévesztés, a hazugság tendenciái és kártékony törekvések nem bukkanhatnak fel és verhetnének gyökeret az újságokban, de éppígy és fokozottabban a nemes, lojális, méltósággal szabadszellemeű érület sem. A napisajtó bizonyos függetlenségének e királyi előfeltételezését a porosz újságoknak mint *e függetlenség legkiválóbb garanciáját* és a *kir. akarat félreérthetetlen nyilvánítását* kell üdvözölniök.

(Levél von Schaper főprezidenshez)⁶

Mélyen Tisztelt Főprezidens Úr!
Nagyságos Uram!

Nagyságod f. hó 12-én v. Gerlach úr kölni kormányzati prezidens útján eljuttatott hozzám egy leiratot a cenzúraminisztériumtól, valamint két határozatot, és ezzel kapcsolatos jegyzőkönyvi nyilatkozattételre szólított fel.

⁶ MEGA I/II. köz. Berlin 1929. 281–285. o. A hivatalos szervek 1842 novemberében a lap betiltását helyezték kilátásba, ha nem változtatják meg a lap tendenciáját és

A tőlem kikövetelt nyilatkozatok fontosságára tekintettel a jegyzőkönyvi rögzített nyilatkozattételt helyettesítően mai napon írásbelileg Nagyságodhoz fordulok.

1. Ami a cenzúraminisztérium leiratát és különösen azt a felszólítást illeti, miszerint a „Rheinische Zeitung” változtassa meg tendenciáját és a kormányzatnak tetszőbb irányzatot kövessen, e követelést csak a *formára* tudom értelmezni, melynek mérséklése, amennyire a tartalom engedi, megtörténhetik. Egy olyan újságnak a tendenciája, amely, mint a „Rheinische Zeitung”, nem csupán száraz referátumok és alantas dicszengések érület-nélküli elegye, hanem egy nemes célja tudatában levő, <habár éles> kritikával világítja meg a haza állami viszonyait és berendezkedéseit, Ófelségének a legutóbb kibocsátott cenzúrautasításban és más úton is gyakorta kifejezésre juttatott nézeteiből ítélve csakis a kormányzatnak tetsző tendencia lehet. A felelős szerkesztőnek mostanáig soha nem is hozták tudomására, hogy ez a tendencia helytelenítéssel találkozik. Minthogy ezenkívül a „Rheinische Zeitung” a legszigorúbb cenzúrának van alávetve, miként lenne igazolható a lap betiltása mint *első figyelmeztetés*? A „Rheinische Zeitung”, biztosíthatom Nagyságodat, ezentúl is, amennyire rajta áll, segíteni fog egyengetni a haladás útját, melyen Poroszország Németország többi része előtt jár. De éppen ezért vissza kell utasítanom azt, amit a leirat a szememre vet, hogy a „Rheinische Zeitung” a Rajna-vidéken francia szimpátiákat és eszméket igyekszik terjeszteni. A „Rheinische Zeitung” éppen azt tűzte maga elé fő feladatként, hogy az oly sokaknál még Franciaországra szegezett pillantásokat Németországra irányítsa, és a francia helyett német liberalizmust hívjon életre, amelyet IV. Frigyes Vilmos kormánya bizonynyal nem nézhet rossz szemmel. E tendencia bizonyítékát adják a polemikusan az augsburgi „Allgemeine Zeitung” poroszellenes törekvései ellen irányuló cikke a „Porosz hegemoniáról”. Bizonyítékát adják mindazok a cikke, amelyek a porosz vámegeletről íródtak a „Hamburger Korrespondent” és más újságok cikkei ellen, és amelyekben a „Rheinische Zeitung” Hannover, Mecklenburg és a Hanza-városok csatlakozását a legnagyobb részletességgel úgy mutatta be, mint az egyedül üdvös utat. Bizonyítékát adja mindenekelőtt az, hogy a lap folyvást utalt az északnémet tudományra szembeállítva nemcsak a francia, hanem egyben a délnémet elméletek felületességével. A „Rheinische Zeitung” volt az első rajnai és egyáltalában dél-német lap, amely bevitte a Rajna-tartományba és Dél-Németországba az észak-német szellemet <a protestáns szellemet>, s mi mással lehetne a szétszakított törzseket elválaszthatatlanabbul összekötni, mint ama egységgel, mely a politikai egység lelke és egyetlen biztosítéka minden külső viharral szemben!

Ami a „Rheinische Zeitung” állítólagos *vallástalan* tendenciáját illeti, a legfőbb hatóságok előtt nem lehet ismeretlen, hogy egész Németország és kiváltképp Poroszország egy meghatározott pozitív hit tartalmát illetően

nem bocsátják el Rutenberget, akit a kormány — teljesen alaptalanul — félelmetes forradalmárnak tartott. A lap válságos helyzetében Marx az alábbi beadványt készítette von Schaper rajnai főprezidensnek. A beadvány tisztázata Joseph E. Renard, a lap felelős szerkesztője írta le és szignálta, 1842 nov. 17-i keltezéssel. A fogalmazvány és a tisztázat fennmaradt, ezek alapján megállapítható, hogy a tisztázatban a fogalmazványhoz képest néhány, nem Marx kezétől származó törlés van, de ezeket már a fogalmazványban is jelezték. A törölt részeket csúcsos zárójelben — < > — közöljük.

— és csakis erről van szó, nem a vallásról, amelyet soha nem bántottunk és soha bántani nem fogunk — két táborra oszlik, s mindkét tábor a tudományban és az államban magas állású férfiakat sorolhat bajnokai közé. Egy újság ne foglaljon vagy csak hivatali úton számára előírt módon foglaljon pártot egy eldönthetetlen korharcban? <Ha Luthernak nem róják fel, hogy a császár és a birodalom ellenére a kereszténységnek akkori egyedüli létezési formáját, a katolikus egyházat megtámadta, méghozzá zabolátlan és minden mértéket túllépő formában, akkor egy protestáns államban tilos legyen egy a mostani dogmával szembenálló nézetet képviselni — nem egyes frivol kirohanásokkal, hanem egy komoly és kiváltképpen német tudomány következetes kifejtéseivel?> Ráadásul soha túl nem léptünk az újságírás területén, hanem dogmákat, valamint egyházi tanokat és állapotokat egyáltalában csak annyiban érintettük, amennyiben más lapok a vallást államjoggá akarták tenni és saját szférájából a politika szférájába akarták áthelyezni. Sőt, könnyű volna mindegyik kijelentésünket egy porosz király, Nagy Frigyes hasonló és még erősebb kijelentéseivel fedezniünk, s e tekintélyt olyan tekintélynek tartjuk, amelyre porosz publicistáknak alkalmasint szabad hivatkozniok.

A „Rheinische Zeitung” joggal hiheti tehát, hogy kiváltképpen realizálta Ófelségének a cenzúrautasításban lefektetett, egy független, szabad-szemlemű sajtót illető óhaját, és ezáltal nem kevésbé járult hozzá ahhoz, hogy jelenleg egész Németország áldásokkal kíséri Királyunk Ófelségét felfelé ívelő pályáján.

A „Rheinische Zeitung”-ot, Nagyságos Uram, nem könyvkereskedelmi spekulációra, nem valamiféle nyereség kilátására alapították. Köln és a Rajna-tartomány legtekintélyesebb férfiúi közül számosan a német sajtó siralmas állapota felett érzett jogos elégedetlenségükben úgy hitték, Ófelsége, a Király akaratát nem becsülhetik meg jobban, mint hogy a „Rheinische Zeitung”-gal egy nemzeti emlékművet alapítanak, olyan lapot, amely, jellemmel és félelem nélkül, szabad férfiak nyelvén beszél, és — mindenesetre ritka jelenség — a Király fülébe juttatja a nép igazi hangját. E lap példátlanul gyors elterjedése bizonyítja, mennyire megértette a nép kívánságait. Erre a célra adták oda e férfiak tőkéiket, erre a célra nem sajnáltak semmi áldozatot, s most döntse el Nagyságod maga, hogy énnekem, mint e férfiak sajtószervének, lehet-e, szabad-e kijelentenem: a „Rheinische Zeitung” meg fogja változtatni tendenciáját, döntse el, hogy a lap betiltása egy egyes magánszemélyen tesz-e erőszakot, vagy pedig a Rajna-tartományon és egyáltalában a német szellemen?

Hogy egyébként a kormányzat előtt bebizonyítsam, mennyire kész vagyok teljesíteni kívánságait, amennyiben azok összeegyeztethetők egy független lap hivatásával, szándékomban áll, aminthogy egy idő óta már így is történik, a lehető legteljesebben elvonatkoztatni minden egyházi és vallási tárgytól, hacsak más lapok és maguk a politikai viszonyok nem teszik szükségessé a rájuk történő hivatkozást.⁷

2. Ami másodsor Nagyságodnak Dr. Rutenberg azonnali elbocsátására irányuló követelését illeti, már február 14-én kijelentettem v. Gerlach kormányzati prezidensnek, hogy Dr. Rutenberg korántsem szerkesztője a

⁷ Ezt a mondatot Marx utólag iktatta a fogalmazványba.

„Rheinische Zeitung”-nak, hanem csak fordítóként működik a lapnál. A v. Gerlach prezidens úr által velem közölt fenyegetésre, mely szerint Rutenberg haladéktalan elbocsátásának meg nem történte az újság azonnali betiltását vonja maga után, Rutenberget az erőszaknak engedve egyelőre eltávolítottam az újsággal kapcsolatos minden tevékenységből. Minthogy azonban nem ismeretes előttem semmi olyan törvényes rendelkezés, amellyel a leirat e pontja igazolható lenne, folyamodom Nagyságodhoz egy ilyen rendelkezés megnevezése és eventualiter annak eldöntése végett, vajon a hozott határozat érvényben marad-e vagy sem, hogy szolgálati úton igénybe vehessem törvényes jogomat.

3. Ami a harmadik pontot, egy <új> szerkesztő javaslatba tételét illeti, az 1819 október 18-i cenzúratörvény értelmében csak a legfelsőbb cenzúrahatóságok jogosultak egy <másik> szerkesztő javaslatba tételét kívánni. Olyan rendelkezés, amely e jogosultságot átruházná a főprezidensekre, nem ismeretes előttem. Kérem ezért ennek megjelölését, eventualiter a cenzúraminisztérium ezt elrendelő határozatát. Igen szívesen, de csakis ez esetben, jóváhagyásra javaslatba fogok tenni egy szerkesztőt.

[A védővámokról]⁸

Elfogadhatjuk a szerző úr történelmi érvelését, továbbá elismerhetjük, amit a tények mondanak: hogy Anglia 4–500 év óta kiválóan sokat tett az ipar és a művesség védelmére anélkül, hogy a *védővámok* rendszeréhez kellett volna folyamodnia. Anglia példája önmagát cáfolja, mivel éppen Angliában domborodnak ki annak a rendszernek kárhozatos következményei, amely immár nem a mi korunk rendszere, bármennyire megfelelő lehetett is a középkori állapotoknak, amelyek a szétválasztáson és nem az egységen alapultak, amelyek minden *különös* területnek *különös* védelmet voltak kénytelenek adni, mert hiányzott az általános védelem, ésszerű állam és az egyes államok ésszerű rendszere. A kereskedelmet és az ipart *védeni* kell, de éppen az a vitás pont, vajon *védővámok* igazán védik-e a *kereskedelmet* és az *ipart*. Az ilyen rendszerről mi voltaképpen azt tartjuk, hogy a *hadiállapot megszervezése* békeidőben, s ez a *hadiállapot*, mely elsőben idegen országok ellen irányul, keresztülvitelében szükségképp a saját ország ellen fordul. Persze egy *egyes* országot, akármennyire elismerné is a kereskedelmi szabadság elvét, meghatároz az egyáltalában-való világállapot, és ezért ezt a kérdést csak egy népek-kongresszusa döntheti el és nem egy egyes kabinet.

A „Rheinische Zeitung” szerkesztősége

⁸ MEGA I/I. köt. id. kiad. 308–309. o. Szerkesztőségi megjegyzés a *Rheinische Zeitung* 1842. nov. 22-i számában megjelent cikkhez. Marx szerzősége mellett szól utalása *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavában*.

Herwegh és Ruge viszonya a Szabadokhoz⁹

* *Berlin*, nov. 25. Az „Elberfelder Zeitung” és annak nyomán a „Didaskalia” azt a hírt közli, hogy *Herwegh* meglátogatta a „Szabadok” társaságát, de minden kritikán alulnak találta. *Herwegh* *nem* látogatta meg ezt a társaságot, tehát a kritikán sem alulnak, sem felülinek nem találhatta. *Herwegh* és *Ruge* úgy találták, hogy a „Szabadok” politikai romantikájukkal, zsenimániájukkal és hetvenkedésükkel kompromittálják a szabadság ügyét és pátrját, s ezt nyíltan ki is jelentették, ami talán megütközést kelthetett. Ha tehát *Herwegh* nem látogatta meg a Szabadok társaságát, akik egyenként többnyire remek emberek, ez nem azért történt, mert netán más ügyért harcol, hanem csupán csak azért, mert olyan ember létére, aki francia tekintélyektől is *szabad* akar lenni, gyűlöli és nevelésének tartja a frivolitást, a fellépés berliniességét, a francia klubok lapos majmolását. A botrányt, a hepciáskodást fennhangon és határozottan el kell ítélni egy olyan korban, amely komoly, férfias és higgadt jellemeket követel fennkölt céljainak kiharcolásához.

Az „Augsburger Zeitung” polemikus taktikája¹⁰

* * *Köln*, nov. 29.

„Csak annyi ez, hogy szomjazik a vér és laza az akarat!”¹¹

Az augsburgi „Allgemeine Zeitung” a „Rheinische Zeitung” elleni alkalmi polémiában saajátságos és dicséretes taktikát alkalmaz, amely, ha következetesen végigviszik, okvetlenül hatást gyakorol a közönség felületes részére. Valahányszor rendreutasítást kapott a „Rheinische Zeitung” elve és tendenciája ellen intézett rohamaiért, valahányszor lényeges vitakérdés merült fel, valahányszor elvi támadás érte a „Rheinische Zeitung” részéről, mindig a hallgatás sokatmondó tógájába burkolózott, s közben eldöntetlen maradt, vajon e hallgatás a válaszolni nem *tudó* gyengeség vagy a válaszolni nem *akaró* erőfölény tudatának köszönheti-e jelentéktelen létezését. E tekintetben nem is tehetnénk az augsburgiaknak különös szemrehányásokat, hiszen úgy kezel bennünket, ahogy *Németországot* kezeli, abban a hitben, hogy dolgaiban való részvételét egy mélyértelmű hallgatással juttathatja kifejezésre legüdvösebben, melyet csak nagynéha szakít meg egy-

⁹ *MEGA* I/I. köt. id. kiad. 309. o. A *Rheinische Zeitung* 1842. nov. 29-i számában jelent meg, Marx szerzőségére utal 1842. nov. 30-án Rugehoz írt levele. E rövid cikk jelentette a formális szakítást Marx és a berlini Szabadok között.

¹⁰ *MEGA* I/I. köt. id. kiad. 310–314. o. Megjelent folytatásokban a *Rheinische Zeitung* 1842. nov. 30-i, 1843. jan. 3-i és jan. 12-i számában. A polémia stílusa, hangvétele Marxra utal. Marx kiterjedt polémiát folytatott az augsburgi *Allgemeine Zeitung* gal, gondoljunk a kommunizmusról szóló 1842. okt. 15-i, a *Leipziger Allgemeine Zeitung* betiltásáról, végül a rendi bizottságokról írott cikkére. 1843. febr. 28-i számában a *Mannheimer Abendzeitung* megjegyzi, hogy a *Rheinische Zeitung* nak az augsburgi lap elleni polémiáját Marx vezette, tehát e cikk szerzősége — bár névtelenül jelentek meg — akkoriban köztudott volt.

¹¹ Shakespeare: *Othello*, I. felv. 3. szín.

egy útijegyzet, egészségügyi közlemény és átköltött lakodalmas vers; s az augsburginak, meglehet, igaza van, amikor hallgatását a közjóhoz való hozzájárulásnak tekinti.

Csakhogy az augsburgi a hallgatás taktikája mellett még egy másik polemikus modort is használ, amely terpeszkedő, tetszelgő, és fennen bizonykodó beszédességével mintegy aktív kiegészítője ama passzív és mélabús csendességnek. Az augsburgi hallgat, ahol elvi harcról, a lényegért vívott harcról van szó; de rejtekhelyről fülel, távolról megfigyel, kilesi a pillanatot, amikor ellenfele pongyola toalettbten mutatkozik, faux pas-t¹² vét a táncban, elejti a zsebkendőjét, és akkor — „erélyesen felhúzza az orrát és elfordul”, rendíthetetlen nyomatékkal, a toalettpürödéria teljes haragjával a levegőbe harsogja régóta visszafogott jóakaró bosszúságát, és így kiált Németországhoz: „Na látjátok, ez itt a jelleme, ez itt az érzülete, ez itt a konzekvenciája a „Rheinische Zeitung”-nak!” „Ott a pokol, ott a sötétség, ott a kengődör, forrongás, égés, bűz, enyészet — pfuj, pfuj, pfuj! pihá! pihá! — Adj egy uncia pézsmát, jó gyógyszeráros!”¹³

Az ilyen vénkisasszony-rögtönzések alkalmával az augsburgi nemcsak ahhoz ért, hogy hervadt erényét, tisztos mivoltát és élemedett korát a feledékeny közönség hűtlen emlékezetébe idézze, beesett halántékát megvéndhedt és fonnyadt emlékekkel ékítse, hanem ahhoz is, hogy a kacérság e kicsiny és ártalmatlan sikerein kívül más gyakorlati eredményeket is kimessterkedjen. Ott áll, quasi re bene gesta,¹⁴ a „Rheinische Zeitung”-gal szemben, pattog, fedd, provokál, tetterős harcos — és a hetyke kihívás láttán a világ feledi a végelgyengüléses hallgatást és az imént végrehajtott visszavonulást. Ráadásul kialakul az a szántszándékkal táplált látszat, mintha az augsburgi „Allgemeine Zeitung” és a „Rheinische Zeitung” harca ilyenféle szájalmasságok, kis botrányhistóriák és toalettbűnök körül forogna. A szellem- és érzületnélküliek hada aztán, amely nem érti a lényegi harcot — melyben mi szölünk, az augsburgi pedig hallgat —, a kukacoskodó csipkelődésekben és kritikai kicsinyességekben ellenben a saját szép lelkét látja viszont, tapsol tetszésében, és hódol a tisztos személy előtt, aki a maga ki-mért és mértékletes módján fenytésben részesíti ellenfelét, inkább nevelő, semmint sértő szándékkal. Az augsburgi „Allgemeine Zeitung” 329. számában megint ízelítőt kapunk ebből az agg bölesseségű utálatos és kisvárosi polémiából.

Egy majnai tudósító jelenti, hogy az augsburgi „Allgemeine Zeitung” dicsérte Julius Mosen politikai regényét, a „Kongress von Veroná”-t, mert-hogy az Cotta kiadásban jelent meg. Megvalljuk, az augsburgi „Allgemeine Zeitung” irodalmi-kritikai részére, lévén jelentéktelen, csak elvétve vetünk egy-egy pillantást, a Mosenről szölő kritikáját sem ismerjük, ebben a dologban à discretion¹⁵ rábízunk magunkat a tudósító lelkiismeretére. A tény-állás helytállóságát előfeltételezve, a tudósítás nem volt híján belső való-színűségeknek, mivel újabb — csüricsavarással, de nem érvekkel cáfolt — felvilágosítások szerint az augsburgi „Allgemeine Zeitung” kritikai lelki-ismeretének a stuttgarti nyomdaintézettől való függetlensége legalábbis két-

¹² — hibás lépést.

¹³ Shakespeare: *Lear*, IV. felv. 6. szín.

¹⁴ — mint aki jól végezte dolgát.

¹⁵ — fenntartás nélkül.

ségbe vonható. Marad tehát annyi, hogy nem tudtuk, hol nyomták ezt a politikai regényt, és enfin¹⁶ nem halálos politikai bűn nem tudni, hogy egy regényt hol nyomtak.

Utóbb, miután figyelmeztetést kaptunk, hogy hibásan van megadva a megjelenés helye, a szerkesztőség egy jegyzetben kijelentette: „Most tudtuk meg, hogy Julius Mosen költő „Kongress von Verona”-ja nem Cottánál jelent meg, és kérjük ezért az olvasóinkat, hogy a f. é. 317. számban megjelent majnai tudósítást eszerint kiigazítva ítélik meg.” Minthogy a majnai tudósítónak az augsburgi „Allgemeine Zeitung” elleni fő szemrehányása kizárólag azon a premisszán nyugodott, hogy a „Kongress von Verona” Cottánál jelent meg, minthogy kijelentettük, hogy nem Cottánál jelent meg, és minthogy minden okoskodás a premisszájának megszüntetésével magától megdől, így alkalmasint szabad volt azt a mértéktelen követelést támasztanunk az olvasók ítélőerejével szemben, hogy e nyilatkozat nyomán igazítsák ki a tudósítást, és úgy hihettük, ezzel levezekeltük az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal szemben elkövetett igazságtalanságot. De az augsburgi logika! Az augsburgi logika a következőképpen interpretálja helyreigazításunkat: „Ha Mosen »Kongress von Veroná«-ja Cottánál jelent volna meg, akkor a jog és a szabadság minden barátja rossz bővlinak és eladhatatlan portékának kellett volna hogy tekintse; minthogy azonban utóbb megtudtuk, hogy Berlinben jelent meg, kérjük tisztelt olvasóinkat, a könyvet a költő saját szavaival úgy üdvözölje, mint egyikét az örök ifjúság szellemeinek, akik sugárzóntó ontó pályájukon vonulnak, és az ósdi csürhének ércesen nyakára hágnak.”

A fickó úgy kezeli az íját, mint egy madárijesztő: ajzz fel nekem egy rőfösrudat! — A közepibe, a közepibe! — Huss!¹⁷

„Ezt nevezi”, kiáltja diadalmasan az augsburgi, „ezt nevezi a »Rheinische Zeitung« az érzületének, a konzekvenciájának!” Mondotta-e valahol is a „Rheinische Zeitung”, hogy az augsburgi logika konzekvenciái az ő konzekvenciái, vagy éppenséggel, hogy az az érzület, amelyen ez a logika alapul, az ő érzülete? Az augsburgi csak így következtethetett volna: „Ez az a mód, ahogy Augsburgban a konzekvenciát és az érzületet félreértik!” Vagy komolyan azt hiszi az augsburgi „Allgemeine Zeitung”, hogy Mosen pohárköszöntőjének közlésével helyreigazító kommentárt akartunk adni a „Kongress von Verona” megítéléséhez? A Schiller-ünnepélyt tárcában terjedelmesebben ismertettük, utaltunk Schillerre „mint a szellemek új mozgalmának profétájára” (326. sz. lipcsei tudósítás) és a Schiller-ünnepély ebből adódó jelentőségére, miért utasítottuk volna vissza hát Mosen pohárköszöntőjét, amely ezt a jelentőséget hangsúlyozta? Netán azért, mert kirohanást tartalmaz az augsburgi „Allgemeine Zeitung” ellen, amely már a Herweghről adott megítélésével is kiérdemelte? De mindennek semmi köze sem volna a majnai tudósításhoz, ha csak azt nem írjuk, amit az *augsburgi ránk fog*: „Az olvasó ítélje meg a 317. számban megjelent majnai tudósítást Mosennak a 320. számban megjelent költeménye szerint.” Ezt az értelmetlenséget az augsburgi logika exprès¹⁸ azért hozza össze, hogy azután a fejünkhöz vág hassa. A „Rheinische Zeitung”-nak a 317. sz. tárcájában

¹⁶ — végül is.

¹⁷ Shakespeare: *Uo.*

¹⁸ — célzatosan, kifejezetten.

Mosen „Bernhard von Weimar”-járól mondott ítélete bizonyítja, ami nem szorul bizonyításra, hogy Mosen esetében egy hajszálynira sem távolodott el a szokott tárgyilagosságtól.

Egyébként egyetértünk az augsburgival abban, hogy még a „Rheinische Zeitung” is alig tudja távol tartani magától az irodalmi condottièreket, ezt a tolakodó és visszataszító söpredéket, amely abban az újság-érában — melynek megtestesülése az augsburgi „Allgemeine Zeitung” — Németország-szerte felburjánzott.

Végül az augsburgi újság emlékeztet bennünket arra a hajítógépre, amely „nagy szavakkal és frázisokkal dobálódzik, melyek a valóságot érintetlenül hagyják”. Az augsburgi „Allgemeine Zeitung”, igaz, érint mindenféle valóságot, mexikói valóságot, braziliai valóságot, csak németet nem, még bajor valóságot sem, és ha mégis érint egyszer ilyesmit, csalhatatlanul a látszatot nézi valóságnak és a valóságot látszatnak. Ha a szemlelmi és igazi valóságról van szó, a „Rheinische Zeitung” Learrel így kiálthatna az augsburgihoz: „Tedd, ami a legrosszabb tőled telik, vak Cupido. [. . .] Nézd csak a tollvonásokat!” és az augsburgi Glosterral így válaszolna: „Minden betűje nap lehetne, én akkor sem látnám.”¹⁹

*Az „augsburgi abba a stádiumba lépett, amikor a szépem már *színelni* sem meri a *fiatalságot*, és testvéreinek immár semmi rettenetesebbet nem tud a szemére lobbantani, csak éppen a fiatalságukat. A 360. számban azonban öregségmérője furamód megréfkálta a tisztetremélt Szibillát. A „Rheinische Zeitung” „fiatalos kis kedélyének *higgadásáról* beszél egy olyan tudósítóval kapcsolatban, aki véletlenségből *hatvanas* éveiben jár, és aligha gondol arra, hogy az augsburgi „Allgemeine Zeitung” hasábjain még kiállítják fiatalsági bizonyítványát. De így van ez! A szabadság hol túl öreg, hol túl fiatal, napirenden soha nincs, legalább is nincs az augsburgi „Allgemeine Zeitung” napirendjén, melyről a szóbeszéd mind határozottabban állítja, hogy *Augsburgban* jelenik meg.

Ha a „Rheinische Zeitung” szerkesztősége mármost az augsburgi „Allgemeine Zeitung” mintájára utószót akarna fűzni a fenti tudósításhoz, akkor számára — miután volt oly jó a „Rheinische Zeitung”-ban a „Pistol” zászlóst felfedezni — csak „*Lepedő Dolly*” és „*Sürge asszonyosság*” között hagyhatunk választást. *Férfias* hitvallását pedig e hölgyek barátjánál, *Falstaffnál* keresnők: „A becsület ösztökél. De hátha a becsület agyonösztokél? Akkor mi lesz? Lehet-e becsülettel pótolni egy féllábat? Nem. Vagy egy félkart? Nem. Vagy enyhíteni egy seb fájdalmát? Nem. Akkor hát a becsület nem ért a sebészethez? Nem. Mi a becsület? Egy szó. És mi ez a szó, ez a becsület? Levegő. Ez finom táplálék!²⁰ És kié a becsület? Aki szerdán meghalt! És érzi a becsületet? Nem. Hát hallja? Nem. Akkor hát a becsület nem érzékelhető? A halottnak nem. Akkor talán az élőkkel együtt él? Nem. Miért? Mert a *rágalom* nem szenvedheti. Akkor hát én nem kérek belőle: a becsület csak festett halotti címer; és ezzel véget ér az én katekizmusom.”²¹ És ezzel ér véget az augsburgi „Allgemeine Zeitung” politikai katekizmusa, emlékezteti a „sajtót”, hogy *kritikus* időkben az ember karját-lábát vesztheti, azért rágalmazza a becsületet, mert lemondott minden rágalmazható becsületről.

¹⁹ Shakespeare: *uo.*

²⁰ Shakespeare-nél: Ez tiszta számvetés.

²¹ Shakespeare: *IV. Henrik*, I. rész., V. felv. 1. szín.

Az augsburgi „Allgemeine Zeitung” azt ígérte, hogy elvi harcba bocsátkozik velünk, és ezt az ígérését beváltotta. *Semmi* elv, vagyis az *ö* elve, ez volt, amit harcba küldött ellenünk; imitt-amott biztosított méltatlankodásáról, kis gyanúsításokat hintett, kis helyreigazításokkal próbálkozott, nagy képet vágott kis teljesítményeihez, öreg-uralomra tartott igényt, és e pontra, a *veteránság* jogcímére vonatkozólag azt kiálthatjuk neki, amit Dézamy úr kiált oda Cabet úrnak: „Que Monsieur Cabet ait bon courage: avec tant de titres, il ne peut manquer d'obtenir bientôt ses *invalides!*”²²

Az augsburgi egy számolási hibából, egy anakronizmusból él. A *formát*, az egyetlen dolgot, amivel régebbi napjaiban rendelkezett, magát a *formát*, a *parfum littéraire*-t²³ elvesztette, nyárspolgári, terpeszkedő és pretenciózus formátlanság lépett a helyére, és senki sem fogja elegánsnak tartani „Puff úr” sekélyességét és „a magát örökké felfújó békáról” szóló példázatot csak azért, mert ilyesmit talál az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-ban.

Az augsburgi „Allgemeine Zeitung” 335. és 336. számának melléklete a poroszországi rendi bizottságokról²⁴

***Köln*, dec. 10. Az augsburgi „Allgemeine Zeitung” 335. számának melléklete egy nem érdektelen cikket közöl a poroszországi rendi bizottságokról. Mivel a cikket a kritika tárgyává akarjuk tenni, mindenekelőtt az élére kell állítanunk egy egyszerű, mindamellett a szenvedélyes pártpolémiában gyakran figyelmen kívül hagyott maximát. Egy államintézmény ábrázolása nem maga az államintézmény. Az ezen ábrázolás elleni polémia ennél fogva nem is az államintézmény elleni polémia. A konzervatív sajtó — amely minden szempillantásban emlékeztetünkbe idézi, hogy a kritikai sajtó felfogása mint csupán egyéni vélemény és a valóság eltorzítása elvetendő — minden szempillantásban elfelejti, hogy ő maga nem a dolgot, hanem csupán egy dologról való véleményt, a vele való harc tehát nem mindig a tárgyával való harcot jelenti. Minden tárgy, amely — ha dicssel, ha gáncsal — belekerül a sajtóba, irodalmi tárggyá, tehát az irodalmi vita tárgyává válik.

Éppen ez teszi a sajtót a kultúra és a szellemi népművelés leghatalmasabb emeltyűjévé: hogy az anyagi harcot eszmei harccá, a hús-vér harcot szellemek harcává, a szükséglet, a vágy, az empiria harcát az elmélet, az értelem, a forma harcává változtatja.

A szóban forgó cikk a rendi bizottságok intézménye elleni kifogásokat két fő pontra vezeti vissza, az összetételük elleni kifogásokra és a rendeltetésük elleni kifogásokra.

Mármost mindjárt logikai alapfogyatékossgául kell felrónunk, hogy a lap először az összetételről folytat diszkussziót, és a rendeltetés vizsgálatát egy

²² Fel a fejjel Cabet úr: ennyi jogcímmel okvetlenül hamarosan megkapja *rokkant sági járadékát*. (Dézamy: *Calomnies et politique de M. Cabet*. Párizs 1842. 7. o.)

²³ — irodalmi illatot.

²⁴ *MEGA* I/I. köt. id. kiad. 321–335. o. Megjelent folytatásokban a *Rheinische Zeitung* 1842. dec. 11-i, 20-i és 31-i számában. Az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal való polémiát illetően lásd a 10. jegyzetünket. Marx szerzőségét tartalmi vonások közvetlenül is bizonyítják, pl. az államról és a sajtó feladatairól való kitételei majdnem szó szerint megegyeznek korábbi megfogalmazásaival stb. Sőt később, a *Leipziger Allgemeine Zeitung* betiltásáról írott cikkében maga is részletesen idézi e korábbi cikkét, s megemlíti, hogy a rendi bizottságokkal kapcsolatos nézeteit itt fejtette ki alaposabban.

következő cikkekre halasztja. Az összetétel nem lehet egyéb, mint a külső mechanizmus, amelynek irányító és rendező lelke a rendeltetésben van. Ki akarna azonban egy gép célszerű összetételéről ítéletet alkotni, mielőtt a gép rendeltetését megvizsgálta és felismerte volna? Meglehet, hogy a bizottságok összetétele azért szolgál rá a kritikára, mert megfelel rendeltetésüknek, amennyiben éppen ez a rendeltetés nem ismerhető el igazi rendeltetésnek; meglehet, hogy a bizottságok összetétele elismerésre érdemes, mert nem felel meg rendeltetésüknek és túlmegy azon. Az ábrázolásnak ez a menete tehát az első hiba, de olyan első hiba, amely az egész ábrázolást elhibázottá teszi.

Szinte mindenfelől, mondja a szóban forgó cikk, figyelemreméltó egybehangzósággal azt panaszolják, hogy „túlnyomóan csak a földtulajdont ruházták fel a rendi képviselő jogával”. Ezzel szemben, úgymond, egyrészt az ipar fellendülésére, másrészt „még nagyobb nyomatékkal” az intelligenciára és „annak a rendi képviselőben való részvételi jogára” utaltak.

Igaz, mondja, hogy a tartományi rendekről szóló organikus törvény a földtulajdont tette a rendiség feltételévé — s e rendelkezés következetesen átvivődött a tartományi rendek kebeléből alakított rendi bizottságokra —, ám a földtulajdon, ha általános feltétele is, mégsem egyetlen mércéje a rendi képviselő jogában való részvételnek. E két lényegileg különböző elv összecserélésén nyugszanak azonban „nagyraoszt azok az élénk ellenvetések, amelyeket a rendi bizottságok összetétele ellen felhoztak”.

A földbirtok képviseli az összes rendeket. Ezt a tényt a szerző elismeri, csak hogy, teszi hozzá, nem általában a földbirtok, nem az elvont földbirtok, hanem a bizonyos mellékkörülményekkel rendelkező földbirtok, a bizonyos jellegű földbirtok. A földbirtok a rendi képviselő általános feltétele, de nem egyetlen feltétele.

Teljesen egyetértünk a szerzővel, amikor megállapítja, hogy a képviselő általános elvét a földbirtok révén hozzá járuló feltételek lényegesen megmásítják, de egyszersmind meg kell állapítanunk, hogy az ellenfelek, akik már az általános elvet túlságosan korlátozottan hiszik, korántsem láthatják megcáfolva magukat, ha kimutatják nekik, hogy azt a magánvalóan már korlátozott elvet még nem tekintették eléggé korlátozottnak, hanem további, a lényegétől idegen korlátok hozzáadását tartották szükségesnek. Ha elvonatkoztatunk a feddhetetlen hír és a harmincéves életkor egészen általános követelményeitől — melyek közül az első egyrészt magától értetődik, másrészt túlságosan határozatlan értelmezés tárgya lehet —, akkor maradnak a következő sajátlagos feltételek: „1. a földbirtoklás tíz évi megszakíthatatlansága; 2. egy keresztény egyház közösségébe tartozás; 3. az első rend esetében egy valaha immediátus föld birtoka; 4. a második rend esetében egy birodalmi lovagi föld birtoka; 5. a városok rendje esetében magisztrátusság vagy egy polgári ipar üzése; 6. a negyedik rend esetében a saját földbirtokon főfoglalkozásúlag folytatott sajátgazdálkodás”; s e feltételek nem olyan feltételek, amelyek a földbirtok lényegéből erednek, hanem olyan feltételek, amelyek a tőle idegen szempontokból számára idegen határokat adnak hozzá, amelyek *korlátozzák*, nem pedig általánosítják lényegét.

A földbirtok általi képviselő elve szerint nem lehetne különbséget felfedezni zsidó és keresztény földbirtok, egy ügyvéd földbirtoka és egy kereskedő földbirtoka, tízéves és egyéves földbirtoka között. E szerint az általános elv szerint mindezen felsorolt megkülönböztetések nem léteznek. Ha tehát azt kérdezzük, mit mutatott ki a szerző, csak ezt válaszolhatjuk: azt, hogy a föld-

birtok általános feltételét különös, nem a földbirtok lényegében rejlő feltételekkel, a *rendi különbségre* való tekintetekkel korlátozzák.

És a szerző elismeri: „Közeli összefüggésben áll ezzel az a sokfelől hallatszó panasz, hogy ezeknél a rendi bizottságoknál is — állítólagos ellentmondásban társadalmi viszonyaink jelenkori állapotával és a korszellem követeléseivel — megint elővették a csakis a múlthoz tartozó rendi különbséget és a rendi szervezet elveként alkalmazták.”

A szerző nem vizsgálja meg, vajon a földbirtok általános feltétele nem mond-e ellent a rendek képviselőinek, sőt nem teszi-e lehetetlenné! Különben aligha kerülhette volna el a figyelmét, hogy egy olyan feltétel, amely csak a paraszttrend lényegét alkotja, a rendi elv következetes követése esetén sehogyszem tehető a többi rendek képviselőinek általános feltételévé, melyeknek létezését semmiképpen nem a földbirtok szabja meg. Hiszen a rendek képviselőit csak a rendek lényegi különbsége határozhatja meg, tehát semmi olyan, ami e lényegen kívül esik. A földbirtok képviselőinek elvét tehát megszüntetik a különös rendi szempontok, a rendi képviselő elvét viszont megszünteti a földbirtok általános feltétele, és az elvek egyike sem jut jogához. A szerző továbbá nem vizsgálja meg, vajon a rendeknek a kérdéses intézményben előfeltételezett különbsége a múlt rendjeit vagy a jelen rendjeit jellemzi-e, ha már elfogadunk különbséget a rendek között. Ehelyett az egyáltalában-való rendi különbséget tárgyalja. Éppúgy nem sikerülhet azt eltüntetni, „mint az elemeknek a természetben meglévő különbségét megsemmisíteni és a kaotikus egységbe visszajuttatni”. A szerzőnek ezt lehetne válaszolni: Ahogy senkinek sem jutna eszébe a természeti elemek különbségét megsemmisíteni és a kaotikus egységbe visszajuttatni, éppúgy nem akarja senki a rendek közötti különbséget *eltüntetni*; de ugyanakkor fel kellene szólítani a szerzőt, szenteljen figyelmesebb tanulmányozást a természetnek, és emelkedjék fel a különböző elemek első érzéki észlelésétől az organikus természeti élet ésszerű észleléséhez. A kaotikus egység kísértete helyett akkor az eleven egység szelleme jelennék meg előtte. Maguk az elemek sem maradnak meg nyugodt elválasztottságban. Állandóan átváltoznak egymásba, és csakis ez a változás alkotja a fizikai földélet első fokát, a meteorológiai folyamatot. Az eleven organizmusban mármost a különböző elemeknek mint olyanoknak minden nyoma eltűnt. A különbség már nem a különböző elemek elválasztott létezésében egzisztál, hanem megkülönböztetett funkciók eleven mozgásában, melyeket mind egy és ugyanazon élet lelkesíti át, úgyhogy maga a különbségük nem készen megelőzi ezt az életet, hanem éppenséggel állandóan belőle magából fakad, és éppoly állandóan eltűnik és kiegyenlítődik benne. Ahogy a természet nem áll meg a meglévő elemeknél, hanem ezt a különbözőséget már életének legelső fokán is pusztá érzéki jelenségnek mutatja, melynek nincs szellemi igazsága, éppúgy nem szabad és lehet az államnak, ennek a természeti szellemek-birodalmának az érzéki megjelenés egy tényében keresnie és találnia igazi lényegét. A szerző ezért, ha megáll a rendek közötti különbségnél mint e világrend végső és döntő eredményénél, csak felszínesen hatolt be az „isteni világrendbe”.

De, véli a szerző, „gondoskodni kell arról, hogy a nép ne hozassék *nyers, anorganikus tömegként* mozgásba”. Ezért „nem jöhet szóba az, hogy egyáltalában *egzisztáljanak-e* rendek, hanem csak az: megállapítani, mennyiben és milyen arányban hivatottak a *meglévő rendek* a politikai működésben való részvételre”. Itt mindenesetre nem az a kérdés, mennyiben egzisztálnak a rendek, hanem az a kérdés, mennyiben kell hogy egzisztenciájukat egészen az államélet legmaga-

sabb szférájáig folytassák. Ahogy nem volna helyénvaló a népet nyers, anorganikus tömegként hozni mozgásba, éppúgy nem jutunk el organikus mozgáshoz, ha a népet mechanikusan feloldjuk szilárd és elvont alkotórészekre, és ezektől az anorganikus, erőszakosan rögzített részekről önálló mozgást — ez csak konvulzív lehet — kívánunk. A szerző abból a nézetből indul ki, hogy a nép — néhány önkényesen, újrafelragadott rendi különbségen kívül — nyers, anorganikus tömegként van meg a valóságos *államban*. Nem ismer tehát organizmust magában az államéletben, hanem csak különmemű részek egymásmellettségét, amelyeket az állam felszínes és mechanikus módon átfog. De beszéljünk őszintén. Nem kívánhatjuk, hogy a népképviselőnél elvonatkoztatassanak a valóságosan meglevő különbségektől, hanem azt kívánjuk, hogy a valóságos, az állam belső konstrukciója által megalkotott és megszabott különbségekhez kapcsolódjanak, és az államéletből ne essenek vissza képzelt szférákba, amelyeket az államélet régesrég megfosztott jelentőségüktől. És most vessünk egy pillantást a porosz állam mindenki előtt ismert, mindenki előtt nyilvánvaló valóságára. A valóságos szférák, amelyek szerint az államot kormányozzák, törvénykeznek felette, igazgatják, adóztatják, gyakorlatoztatják, iskolázzák, amelyekben egész mozgása végbemegy — ezek járások, községek, kormányok, tartományi kormányzatok, katonai ügyosztályok, nem pedig a rendek négy kategóriája, amelyek e magasabb egységekben éppenséggel tarkabarkán átmennek egymásba, és nem magától az élettől, hanem csak aktáktól és lajstromoktól kapnak megkülönböztetést. És ezek a megkülönböztetések, amelyek minden pillanatban saját lényegüknél fogva felolvadnak az egésznek az egységében — ezek a porosz állam szellemének szabad teremtményei, de nem vak természeti szükségességtől és egy elmúlt kor felbomlási folyamatától a jelenre rákényszerített nyersanyagok! Tagok, de nem részek, mozgások, de nem státusok, az egység megkülönböztetései, de nem a különbség egységei. Ahogy mármost szerzőnk nem fogja akarni azt állítani, hogy egy nyers, anorganikus tömeg mozgása teszzen az a nagy mozgás, amely által a porosz állam naponta átmegegy állandó hadseregbe és Landwehrbe, éppúgy nem állíthatja ezt egy hasonló elvekre alapozott népképviselőtről. Még egyszer megismételjük. Csak azt kívánjuk, hogy a porosz állam ne szakítsa meg valóságos államéletét egy olyan szféránál, amely ezen államélet tudatos virága kell hogy legyen, csak következetes és mindenoldalú végigvitelét kívánjuk a porosz alapintézményeknek, azt kívánjuk, hogy ne hagyják el hirtelenül a valóságos organikus államéletet és ne süllyedjenek vissza nem-valóságos, mechanikus, alárendelt, államiatlan életszférákba. Azt kívánjuk, hogy az állam ne bomoljék fel abban az aktusban, amely belső egyesülésének legmagasabb aktusa kell hogy legyen. A szóban forgó írás további kritikáját egy következő cikkünkben fogjuk megadni.

****Köln, dec. 19.** A szerző az álláspontjához mérten meg akarja állapítani: „mennyiben hivatottak a meglevő rendek a politikai működésben való részvételre”. Szerzőnk, mint már megjegyeztük, nem vizsgálja meg, hogy a választási törvényben előfeltételezett rendek csakugyan a *meglevő rendek-e*, hogy egyáltalában megvannak-e a rendek, hanem helyett vizsgálódása alapzatává tesz egy tényt, melyet bizonyítani vizsgáldásának fő feladata kellett volna hogy legyen, és ekként érvel tovább:

„A bizottságok rendeltetését mind a megalakításukról szóló f. é. június 21-i rendelet, mind a központi bizottság gyanánt történő egybehívásukról

szóló augusztus 19-i királyi kabinetparancs oly világosan kimondja, hogy ezzel kapcsolatban semmi néven nevezendő kétely nem foroghat fenn. A fent említett kabinetparancs szavai szerint az egyes tartományok *rendi tanácsadását* ki kell egészíteni az *egységnek* egy elemével. Eszerint tehát a rendi bizottságok általános rendeltetése először is annyiban ugyanaz, mint maguké a tartományi rendeké; amennyiben itt ugyancsak a közügyekben és különlegesen a törvényhozás ügyletében való tanácsadó közreműködéséről van szó, és ezzel szemben a nekik kiutalt működés jellegzetes mozzanata a központosításban áll. Ilyképpen azoknak a megfontolásoknak a keretében, amelyeket a rendi bizottságok összetétele ellen felhoztak, ki kellett volna mutatni, mennyiben foglaltatnak okalapok e bizottságok központi bizottsággá történő egyesítésében, melyeknél fogva azok az *elemek*, amelyekből alakították őket, nem képesek megfelelni központi tevékenységük rendeltetésének. Ilyen bizonyítás megkísérlése helyett beérték annak pusztá bizonygatásával, hogy a rendi bizottságok összetétele (amely ugyanazon az elven nyugszik, mint a tartományi rendeké) kielégítő lehet ugyan alárendelt tartományi érdekeket illető tanácsadáshoz, de nem az egész államot átfogó rendi működéshez. Ezzel ellentmondásban adják elő azután az említett panaszokat, melyek — ha megalapozottak lennének, ugyanúgy alkalmazhatók volnának a tartományi rendekre is.”

Mindjárt eleve felhívtuk a figyelmet arra, hogy logikátlanság a rendi bizottságok *összetételének* célszerűségét rendeltetésük kritikája előtt akarn megvizsgálni. Nem lehetett másképp: szerzőnk egy óvatlan pillanatban előfeltételezi a „rendeltetés” célszerűségét, hogy kikövetkeztethesse az „összetétel” célszerűségét. Azt mondja, hogy a bizottságok rendeltetése világos!

Elismerve is a „rendeltetésnek” a világosságát, ezt a formai korrektségét — akár csak érinti is ez a „rendeltetésnek” a tartalmát és e tartalom igazságát? A *bizottságok*, mondja szerzőnk, csak a „központosításban” különböznek a „tartományi rendektől”. Kimutatni tehát azt kell, „mennyiben foglaltatnak okalapok e *bizottságok* központi bizottsággá történő *egyesítésében*, melyeknél fogva azok az elemek, amelyekből alakították őket, nem képesek megfelelni központi tevékenységük rendeltetésének”. Ezt a követelést mint *logikátlant* el kell utasítanunk. Nem az a kérdés, mennyiben foglaltatnak okalapok a tartományi rendek központi bizottsággá történő egyesítésében, melyeknél fogva alkotóelemeik nem képesek megfelelni központi tevékenységük rendeltetésének, hanem megfordítva, az a kérdés mennyiben foglaltatnak okalapok a tartományi rendi alkotóelemekben, amelyek megbénítják a valóságos központi bizottsággá történő igazi egyesítést, tehát az igazán központi tevékenységet is. Az egyesítés nem teheti lehetetlenné az alkotóelemeket, de az alkotóelemek igen az egyesítést. Ha azonban *valóságos* egyesítést, igazi központosítást előfeltételezzük, akkor minden értelmét elveszti az a kérdés, hogy lehetséges-e a központi tevékenység, mert a központi tevékenység *csak* a nyilvánulása, a következménye, az eleveisége az igazi központosításnak. Egy központi bizottság magamagában foglal egy központi tevékenységet. Hogyan bizonyítja mármost a szerző a tartományi rendek alkotóelemeinek központi bizottságok számára megfelelő voltát! Hogyan bizonyítja tehát egy központi bizottságnak a valóságos, nem illuzórikus *létezését!*

Ezt mondja: „Ha megalapozottak lennének” (a bizottságok összetétele ellen felhozott panaszok), „ugyanúgy alkalmazhatók volnának a tartományi

rendekre is." Mindenesetre, hiszen éppen ez az állítás, hogy ezek az elemek egy központi egész számára nem alkalmas elemek. A szerző végtére is nem hiheti, hogy megcáfolta ellenfeleit azzal, ha eljutott odáig, hogy önmagában tudatosítja és megformulázza ellenvetéseitket.

Ahelyett, hogy beérné vele, hogy a rendi bizottságok összetétele elleni panaszok egyben panaszok a tartományi rendek összetétele ellen, a szerzőnek éppenséggel ezt kellene kimutatnia, hogy a tartományi rendekkel szembeni ellenvetések mennyiben szűnnek meg ellenvetések lenni a rendi bizottságokkal szemben. A szerzőnek nem azt kellene kérdeznie, hogy miáltal *nem* felelnek meg központi működésre a rendi bizottságok, hanem azt kellene kérdeznie, hogy *miáltal* lennének központi működésre alkalmasak. E lapokon szétágazóan és konkrét pé dákon bemutattuk, milyen kevéssé hivatottak a tartományi rendek a törvényhozásban való részvételre (álljon ez akár a *tanácsadó*, akár a *tevéleges közrműködésben*, ami különbséget tehet az országos rendek *hatalmában*, de semm képp sem a *képességében*). Hozzájárul ehhez továbbá, hogy a bizottságok mégcsak nem is a tartományi Landtagokból mint morális személyekből, hanem a mmechanikai részekre feloldott tartományi Landtagokból erednek. Nem a Landtag választ, hanem a Landtag különböző, elszigetelt részei külön-külön választják meg a bizottsági küldötteiket. Ez a választás tehát a Landtag-testnek az egyes alkatrészeire való mechanikus feloldásán, egy *itio in partes*-en²⁵ nyugszik. Ezáltal lehetővé válik, hogy a Landtagnak ne a többsége, hanem a kisebbsége legyen képviselve a bizottságokban, hiszen pl. a lovagság egy küldötének többsége lehet a maga rendjében, bármennyire nem az övé a többség a vandtagban, mivelhogy e többséget talán éppen a lovagi rend kisebbségének a sárosok vagy a parasztok rendjéhez való csatlakozása alkotja. A Landtag összetételével szembeni ellenvetések tehát nem egyszeresen, hanem *kétszeresen* hullnak vissza a bizottságokra, mivel itt az egyes rend ki van vonva az egésznek a befolyása alól és vissza van szorítva a maga különös korlátai közé. De még ettől is eltekintünk.

Olyan tényből indulunk ki, amelyet a szerző vitathatatlanul el fog ismereni. Elfogadjuk, hogy a tartományi rendek összetétele teljességgel megfelelő rendeltetésüknek, tehát annak a rendeltetésnek, hogy *különös tartományi érdekeiket a különös rendi érdekeik* álláspontjáról képviseljék. A Landtagoknak ez a jellege lesz a jellege mindegyik cselekedetüknek, tehát bizottsági *választásaik jellege* is, *maguknak a bizottsági küldötteknek* a jellege, hiszen egy rendeltetésének megfelelő Landtag bizonyonnyal hű marad rendeltetéséhez a legfontosabb cselekedetében, a *maga választotta* küldöttekben is. Hát milyen *új* elem változtatja át hirtelen a tartományi érdekek képviselőit az állami érdekek képviselőivé és kölcsönzi *különös* tevékenységüknek egy *általános* tevékenység lényegét? Nyilván semmiféle más elem, mint az összejövétel *közös helye*. De képes-e a puszta elvont tér egy jelleggel bíró embernek új jelleget adni és szellemi lényegét kémiailag szétbontani? A legmateriaálisabb mechanizmusnak hódolnánk, ha a puszta térnek ilyen organizáló lelket akarnánk tulajdonítani, különösen mivel a bizottsági gyűlésen a meglevő elkülönözödés *térbelileg* is elismerést és kifejezést kap.

Az eddigiek után a további okalapokat, amelyekkel szerzőnk igazolni akarja a bizottságok összetételét, csak a *tartományi rendek összetételének* igazolására tett kísérleteknek [tekinthetjük].

²⁵ — részekre bomlásán, pártokra oszláson.

**Köln, dec. 30. A rendi bizottságoknak az augsburgi „Algemeine Zeitung”-beli dicsőítője, mint egyik korábbi cikkünkben megmutattuk, nem a rendi bizottságok összetételét, hanem a *tartományi Landtagok összetételét* védelmezi.

„Megütközést” kelt benne, „hogy az intelligenciát *rendi* képviselőre *szoruló különös* elemként hozzák fel az ipar és a földtulajdon mellett”. Örvendünk, hogy ez egyszer egyetérthetünk a szerzővel, és arra szorítkozhatunk, hogy szavait ne megcáfoljuk, hanem megmagyarázzuk. Mire redukálódik ezen intelligencia-sóvárgások feletti megütközés? Az intelligencia a cikk szerint *nem* eleme a rendi képviselőnek; vagy netán úgy hisszük-e, a szóban forgó cikk csak azt állítja, hogy *nem különös* eleme? Ámde a rendi képviselő *csakis* különös elemeket ismer, melyek egymás mellett állnak fenn. Ami tehát *nem különös* eleme, az *nem* eleme a rendi képviselőnek. A szóban forgó cikk igen helyesen úgy jellemzi azt az utat-módot, ahogy az intelligencia egy rendi képviselőbe belekerül, hogy ez „intelligens lények *általános tulajdonságában*” történik, tehát *nem* a rendi képviselő *különös tulajdonságában*, mert egy olyan tulajdonság, amelyben mindenkivel osztozom, és amellyel mindenkivel egyenlő fokban rendelkezem, nem alkotja az én jellegemet, az én kiválóságomat, az én különös lényegemet. Egy természetbúvár-gyűlésen *nem* elegendő az intelligens lény „*általános tulajdonságában*” osztozni, de egy rendi gyűlésben elegendő az intelligenciával mint *általános tulajdonsággal* rendelkezni, az „intelligens lények” természetrajzi neméhez²⁶ tartozni.

Az országos rendhez hozzá kell járulnia az intelligenciának mint *általános* emberi tulajdonságnak, de az emberhez *nem* kell hozzájárulnia az intelligenciának mint *különös* országos-rendi tulajdonságnak, azaz: az intelligencia *nem* teszi az embert országos renddé, de teszi az országos rendet emberré. Hogy ezzel az intelligenciának nincs a Landtagon *különös* helyzet biztosítva, azt szerzőnk alkalmasint elismeri. Minden újsághirdetés az intelligencia²⁷ ténye. Ki akarná emiatt a hirdetésekben az irodalom reprezentánsait fellelni? A szántóföld *nem* tud beszélni, hanem csak a szántóföld birtokosa. A szántóföldnek ezért intelligens *formában* kell fellépnie, hogy érvényesíthesse magát; a kívánságok, az érdekek *nem* beszélnek, csak az ember beszél; elveszti-e azért a szántóföld, az érdekek, a kívánság maga korlátozottságát, mert emberi lényként, intelligens lényként érvényesítette magát? Az intelligenciának *nem* a puszta formájáról, hanem a *tartalmáról* van szó. Ha az intelligencia, mit is szívesen elismerünk a szerzőnek, nemcsak *nem* szorul rendi képviselőre, hanem éppen *séggel* *nem*-rendi képviselőre szorul, ugyanakkor megfordítva, a rendi képviselő *rászorul* az intelligenciára, de csak egy igen korlátozott intelligenciára, ahogy minden embernek annyi értelem szükséges, amennyi elegendő a szándékainak és érdekeinek keresztülviteléhez, miáltal a szándékai és érdekei még korántsem válnak „az értelem” szándékaivá és érdekeivé.

A *hasznos* értelem, amely a tűzhelyért harcol, igencsak különbözik a *szabad* intelligenciától, amely tűzhelye ellenére ki tudja harcolni a helyesét. Más intelligencia az, amely meghatározott célt, meghatározott anyagot szolgál, és megint más intelligencia az, amely minden anyagon uralkodik és csak önmagát szolgálja.

²⁶ A *Rheinische Zeitungban* genus helyett genius áll.

²⁷ Az *Intelligenz* szó németül — az értelmességen és az értelmiségen túl — közleményt, hirdetményt és értesítést is jelent.

A szerző tehát csak azt akarja mondani: az intelligencia nem rendi tulajdonság; nem kérde, hogy a rend intelligens tulajdonság-e! Azzal vigasztalódik, hogy az intelligencia a rend általános tulajdonsága, de megtagadja tőlünk annak vizsgázás bizonyítását, hogy a rend az intelligencia különös tulajdonsága!

Egészen *következetes* dolog, nemcsak szerzőnk elvei, hanem a *rendi képviselő* elvei szerint, ha „az intelligencia” Landtag-képviselői jogának kérdését átváltoztatja a *tanult rendek*, az intelligenciát *monopolizáló* rendek, a *rendivé* vált intelligencia képviselői jogának kérdésévé. Szerzőnknek igaza van, amennyiben rendi képviselővel kapcsolatban csakis renddé vált intelligenciáról lehet szó, de nincs igaza, amennyiben nem ismeri el a tanult rendek jogát, hiszen ahol a rendi elv uralkodik, az összes rendeknek képviselőt kell kapniok. Hogy abban téved azonban, hogy a papokat, tanítókat, magántudósokat kirekeszti, sőt az ügyvédek, orvosokat stb. mint kérdéses subjektumokat még meg sem említi, ugyanúgy teljesen félreismeri a rendi képviselő lényegét, amikor a kormányzathoz tartozó „államszolgákat” a fent megnevezett rendi tanult személyekkel egy sorba helyezi. A kormánytisztviselők egy rendi államban az államérdekeknek mint olyanoknak a képviselői, tehát a rendi magánérdekeknek a képviselőivel ellenségesen szembenállnak. Amennyire nem jelentenek ellentmondást kormánytisztviselők egy népképviselőben, annyira azt jelentenek egy rendi képviselőben.

A szóban forgó cikk igyekszik továbbá kimutatni, hogy a föld a francia és az angol alkotmányban ugyanannyira, ha ugyan nem még jobban képviselve van, mint a porosz rendi alkotmányban. Ha ez valóban így is lenne, vajon egy fogyatkozás Poroszországban nem fogyatkozás-e többé azért, mert Angliában és Franciaországban is egzisztál? Nem akarjuk fejtegetni, mennyire teljesen megengedhetetlen ez az összehasonlítás márcsak azért is, mert a francia és angol küldötteket nem a *földbirtok képviselőiként*, hanem *népképviselőkként* választják, és ami a különös érdekeket illeti, pl. egy Fould az ipar képviselője marad, *habár* Franciaország valamelyik zugában viszonylag jelentéktelen földadót fizet. Nem akarjuk ismétetni, amire első cikkünkben utaltunk, hogy a rendi képviselő elve megszünteti a földbirtok képviselőének elvét, és megfordítva, ez megszünteti azt, hogy tehát sem valóságos földbirtok-képviselő, sem valóságos rendi képviselő nincsen, hanem csak a két elv következtelen elegyítése. Nem akarjuk tovább nyomon követni magának az összehasonlításnak az alaphibáját, amely kiragadja az Angliára és Franciaországra meg Poroszországra vonatkozó különböző *számokat* anélkül, hogy a szükséges kapcsolatba hozná őket ez országok különböző *viszonyaival*. Csak azt az egy nézőpontot emeljük ki, hogy Franciaországban és Angliában azt veszik számba, hogy mit élvez az állam a földtulajdonból és milyen terheket visel a birtokos, míg Poroszországban megfordítva pl. a legtöbb lovagi birtoknál és a mediatizált földrésznél az jön számba, hogy mennyire *szabadok* az állami terhektől és mennyire független a magánélvezetük. Nem az, amije valakinek van, hanem mintegy a birtok állami tevékenysége — ez adja meg Franciaországban és Angliában, melyek rendszereit egyébként korántsem helyeseljük, a képviselő jogát.

A szerző igyekszik továbbá azt bizonyítani, hogy a nagy földtulajdon nincs aránytalanul képviselve a kis földtulajdonhoz képest. Erre, valamint az imént tárgyalt pontra vonatkozólag utalunk az „Über dies ständische Verfassung in Preussen” című írására (Stuttgart és Tübingen, a Cotta-féle könyvkereskedés kiadása) és Ludwig Buhl írására a porosz tartományi rendekről.

Hogy azonban, a nagy és a kis tulajdon különbségétől eltekintve is, mennyire nincsen helyes elosztás, azt szemléltethetik a következő példák. Berlin városának földértéke 100 millió tallér, a brandenburgi Mark lovagi birtokaié pedig csak 90 millió tallér, mégis az előbbi csak három küldöttet meneszt, míg az utóbbiak birtokosai 20 küldöttet választanak saját soraikból. Még a városok közötti elosztásban sem tartják következetesen szem előtt a földbirtok elfogadott mércéjét. Potsdam egy küldöttet meneszt a Landtagra, noha földjeinek értéke aligha éri el a berliniekének a tized részét. Potsdamban 30 000, Berlinben 100 000 lakosra jut egy küldött. Még rikítóbb a kontraszt, ha a kisebb városokat, amelyeknek történelmi okokból juttattak egy virilis szavazatot, hasonlítjuk össze a fővárossal.

Egyébiránt hogy megállapíthassuk az intelligencia-képviselőnek és a földtulajdon rendi képviselőnek igazi viszonyait, térjünk vissza még egyszer a klasszikus fő tételhez, a fent idézett jogosult megütközéshez, „*hogy az intelligenciát rendi képviselőre szoruló különös elemként hozzák fel az ipari és a földtulajdon mellett*”.

A szerző a tartományi rendek forrását joggal nem *állami szükségszerűségben* keresi és nem *állami szükségletnek* tekinti, hanem a *különérdekek szükségletének* az állammal szemben. Nem az organikus állam-ész, hanem a magánérdekek szűkössége a *rendi* alkotmány építőmestere, és az intelligencia mindenestre nem szűkös szükségletű, egoisztikus érdek, hanem az általános érdek. Az intelligencia képviselője egy rendi gyűlésben tehát ellentmondás, képtelen követelés. Figyelmeztetjük egyébként a szerzőt a konzekvenciákra, amelyek olyan elkerülhetetlenek, ha a *szükséglet* tesszük a népképviselő elvévé, hogy szerzőnk maga is visszariad tőlük egy pillanatra, és nemcsak a különérdekek képviselője részéről jelentkező meghatározott követeléseket utasít vissza, hanem magának e képviselőnek a követelését is.

Ugyanis vagy *valóságos* a szükséglet, és akkor az állam nem-valóságos, mert olyan külön-elemeket melenget, melyek nem találják meg benne jogos kielégülésüket, s ezért mellette külön testekként konstituálódnak és vele ügyleti viszonyba kell lépniök, vagy pedig a szükséglet valóságosan kielégül az államban, tehát az állammal szembeni képviselője illuzórikus vagy veszedelmes. A szerző egy pillanatra az illúzió oldalára veti magát. Megjegyzi az *iparra* vonatkozólag, hogyha a Landtagokon nem is jutna neki elegendő képviselő, akkor is maradna elég útja, hogy érvényesítse érdekeit az államban és a kormányzatnál. Azt állítja tehát, hogy a *rendi képviselőt*, a *szükséglet* elve szerinti képviselőt *illúzió*, mert maga a szükséglet illuzórikus. Ami áll ugyanis az ipar rendjére, az áll a minden rendre, de a *földtulajdon rendjére* még magasabb fokban áll, mint az iparra, mert az már a járási főnök, a járási rendek stb., tehát teljesen konstituált állami szervek révén is képviselve van.

Az eddigiek után magától értetődik, hogy nemcsak nem csatlakozhatunk a bizottságok *korlátozott ügyrendje* elleni panaszokhoz, hanem ellenkezőleg, komolyan protestálnunk kell annak minden kibővítése ellen mint államellenes lépés ellen. Ugyanilyen fonák az a liberalizmus, amely az *intelligenciát* akarja a Landtagon képviselve látni. Az intelligencia nemcsak nem *különös* eleme a képviselőnek, az intelligencia egyáltalában nem *elem*, hanem *elv*, amely nem vehet részt semmiféle *elemszerű összetételben*, hanem csak megteremthet *tagozódást* önmagából. Intelligenciáról nem lehet szó mint integráló részről, hanem csak mint az organizáló lélekről. Nem *kiegészítésről* van itt szó, hanem *ellentétről*. A kérdés: „intelligens képviselő” vagy „rendi képviselő”. A kérdés

az, hogy a különös érdek képviselje-e a politikai intelligenciát vagy a politikai intelligencia a különös érdekeket. A politikai intelligencia pl. a földtulajdont az állami maximák szerint fogja szabályozni, nem pedig az állami maximákat a földtulajdon szerint, a földtulajdont nem annak magánegoizmusa, hanem annak állami természete szerint fogja érvényre juttatni; nem e szerint a különös lényeg szerint fogja az általános lényegét meghatározni, hanem az általános lényeg szerint ezt a különös lényegét. A földtulajdon — amely képviseli magát — ezzel szemben nem az intelligenciához igazodik, hanem az intelligenciát igazítja önmagához, akárcsak az az órás, aki nem óráját akarja a Naphoz, hanem a Napot az órájához igazítani. A kérdés két szóban összegeződik: a földtulajdon kritizálja-e és tartsa uralma alatt a politikai intelligenciát vagy a politikai intelligencia a földtulajdont?

Az intelligencia számára nincsen semmi külsőleges, mert ő a belső meghatározó lelke mindennek, míg megfordítva, egy meghatározott elem számára, amilyen a földtulajdon, minden külsőleges, ami nem ő maga. Nemcsak a Landtag összetétele, hanem cselekedetei is *mechanikusak* ezért, hiszen az összes általános, sőt a tőle különböző különös érdekekhez is szükségképp mint hozzá nem illőhöz és idegenhez viszonyul. Minden különös, amilyen a földtulajdon, magán-valóan korlátozott. Tehát korlátozottként, azaz egy általános, felette álló hatalom által kell kezelni, de nem kezelheti az általános hatalmat a maga szükségletei szerint.

A Landtagok sajtószerű összetételüknél fogva nem egyebek, mint különérdekek társasága, melyeknek megvan az a kiváltságuk, hogy érvényesíthessék *különös korlátaikat* az állammal szemben, nem egyebek tehát, mint államatlan elemek jogosított önkonstituálása az államban. *Lényegük* szerint tehát *elleneséges* érzületűek az állammal szemben, mert a különös a maga elszigetelt tevékenységében mindig ellensége az egésznek, mivel éppen ez az egész adja meg *semmisségének* — mert korlátainak — érzését.

Ha a különérdekek politikai önállósulása állami szükségyszerűség lenne, ez az állam belső betegségének megjelenése volna, csak ahogy a beteges test a természet törvényei szerint polipokat sarjaszt. El kellene határoznunk magunkat két nézet közül az egyik mellett: vagy a különérdekek mindenk fölé helyezkedve és a politikai államszellemtől elidegenedve korlátozni akarják az államot, vagy az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek kárpótlásul pusztán egy különérdekei szabadjára engedésére szolgáló szférát nyújt. Végül egybefoghatnók a két nézetet. Hogy az intelligencia képviselőre irányuló kívánságnak tehát értelme legyen, úgy kell értelmeznünk, mint a nép-intelligencia tudatos képviselőre irányuló kívánságot, mely nem egyes szükségleteket akar érvényesíteni az állammal szemben, hanem melynek legmagasabb szükséglete az, hogy magát az államot — mégpedig mint a maga tettét, mint a saját államát — érvényesítse. Képviselve lenni egyáltalában passzív valami; csak ami anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett, szorul képviselőre; de az állam semmilyen eleme nem szabad hogy anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett legyen. A képviselőt nem szabad úgy felfogni, mint valamilyen anyag képviselőt, amely nem maga a nép, hanem csak úgy, mint a nép *önképviselőt*, mint állami akciót, amely — nem lévén egyetlen, kivételes állami akciója — csak tartalmának általánossága révén különbözik állami életének többi nyilvánulásaitól. A képviselő nem szabad hogy engedmény legyen a védtelen gyengeségnek, a hatalomnélküli tehetetlenségnek, hanem úgy kell tekinteni, mint a

legfelsőbb erő magában bizonyos elevenségét. Egy igazi államban nincs földtulajdon, nincs ipar, nincs materiális anyag, amelyek mint ilyen nyers elemek az állammal megállapodásra léphetnének, csak *szellemi hatalmak* vannak, és csak állami feltámadásukban, politikai újjászületésükben szavazatképesek a természeti hatalmak az államban. Az állam szellemi idegekkel hálózta át az egész természetet, és minden ponton meg kell jelennie annak, hogy nem az anyag, hanem a forma, nem az állam nélküli természet, hanem az államtermészet, nem a *szabadságnélküli tárgy*, hanem a *szabad ember* uralkodik.

[Megjegyzések a cenzúraminisztériumnak a „Rheinische Zeitung” elleni leiratához]²⁸

I.

Széljegyzetek a minisztériumi leirat vádjaihoz

„Ez” (a Rh. lap) „keletkezésétől fogva oly *elvetendő* irányzatot követett” stb. „Félreismerhetetlenül”, úgymond, „folytatólagosan uralkodott az újságban az a szándék, hogy az állam berendezkedését alapzatában megtámadja, olyan elméleteket fejtsen ki, amelyek a monarchikus elv megrendítését célozzák, a közvélemény előtt rosszindulatúan meggyanúsítsa a kormányzat eljárását, a nemzeti egyes rendjeit a többiek ellen izgassa, elégedetlenséget keltsen a fennálló törvényes állapotok iránt, és baráti hatalmakkal szemben igen ellenséges irányzatot pártoljon. Az igazgatás állítólagos fogyatékoságaira vonatkozó nézeteket, eltekintve attól, hogy többnyire légből kapottak voltak és legnagyobbrészt nélkülözték az alaposságot és a tárgyismeretet, nem komoly, nyugodt és méltóságteljes hangnemben, hanem az állammal, valamint igazgatási formáival és szerveivel szembeni gyűlölködő ellenségeskedés közepette fejtette ki.”

Egy irányzat nyilvánvalóan nem válik már azáltal *elvetendővé*, hogy a kormányzat elvetendőnek nyilvánítja. A *kopernikuszi világrendszert* is az egyidejű legfőbb tekintélyhatóság nemcsak elvetendőnek találta, hanem valóban el is vetette. Továbbá mindenütt az a jogszerű, hogy a *vádoló* bizonyítson. Végül a „Rheinische Zeitung”-nak a terhére rótt vétkek „félreismerhetetlen szándékát” tulajdonítják. Egy szándék azonban csak akkor *felismerhető*, tehát még inkább csak akkor *félreismerhetetlen*, mihelyt *tettekben* valósult meg.

De ha egy pillanatra megengedjük is (amit azonban formaliter kétségbe vonunk), hogy a minisztériumi leirat valamennyi vádja megalapozott, akkor mindazonáltal az adódik, hogy mostani határozatlan és sokértelmű fogalmazásukban *bármely tetszőleges* újság betiltását éppannyira és éppoly kevésbé indokolnák, mint a „Rheinische Zeitung”-ét.

Először is a „Rheinische Zeitung”-ban állítólag az a „félreismerhetetlen szándék” uralkodott, hogy „az állam berendezkedését alapzatában megtámadja”. Köztudomásúlag azonban félreismerhetetlenül nagy véleménykülön-

²⁸ MEGA I/I. köt. id. kiad. 297–302. o. Marx kézirata, 1843. febr. 12-én íródott a lap betiltása kapcsán. Nyilván hivatalos felterjesztésre szánta, legalábbis a taktikus hangnem Marx ebbeli szándékát tanúsítja, erre azonban valószínűleg nem került sor, mivel a betiltás visszavonása reménytelennek látszott, s ezért Marx — ahogy ez 1843. márc. 13-án Rugénak írott leveléből kitűnik — már más terveket forgatott a fejében.

bözőség uralkodik a porosz berendezkedést és annak alapzatát illetően. Egyesek tagadják, hogy az alapzatnak berendezkedése, mások, hogy a berendezkedésnek alapzata lenne.

Más nézete van Steinnek, Hardenbergnek, Schönnek, más nézete Rochownak, Arnimnak, Eichhornnak. Hegel azt hitte annak idején, hogy jogfilozófiájában lerakta a porosz berendezkedés alapzatát, és a kormányzat meg a német közönség vele együtt hitte ezt. A kormányzat ezt többek között Hegel írásainak hivatalos terjesztésével bizonyította; a közönség pedig azzal, hogy szemére vetette porosz államfilozófus voltát, mint az a régi lipcsei Konversationslexikonban olvasható. Amit akkoriban Hegel hitt, manapság Stahl hiszi. Hegel 1831-ben a kormányzat külön parancsára adott elő jogfilozófiát.

1830-ban a „Staatszeitung” Poroszországot köztársasági intézményekkel övezett monarchiának nyilvánította. Ma keresztény intézményekkel övezett monarchiának nyilvánítja.

A porosz berendezkedést és annak alapzatát illető eme nagy véleménykülönbözőség közepette természetesnek látszik, hogy a „Rheinische Zeitung”-nak is megvolt a *maga* véleménye, amely, meglehetősen eltér az egyidejű kormányzati nézettől, mindamellett tisztes magasságú tekintélyekként felhozhatja maga mellett mind a porosz történelmet, mind a jelenkori állami élet sok elemét.

A „Reinische Zeitung”-nak korántsem állt tehát szándékában a porosz berendezést alapzatában megtámadni, ellenkezőleg, meggyőződése szerint csak az ettől az alapzattól való eltéréseket támadta.

A „Rheinische Zeitung” betiltásával kapcsolatban az „Allgemeine Königsberger Zeitung”-ban egy hivatalos cikk Poroszországot a liberális szuverenitás államának nevezi. Ez olyan definíció, amely nem lelhető fel a porosz Landrechtben, és amely minden lehető értelmezést megenged.

„Liberális szuverenitáson” kétféle érteni lehet, vagy azt, hogy a szabadság csupán *személyes* érzülete a királynak, tehát az ő személyes tulajdonsága, vagy azt, hogy a szabadság a szuverenitás szelleme, tehát szabad intézményekben és törvényekben is megvalósul vagy legalábbis kell hogy megvalósuljon. Az első esetben a despotisme éclairé²⁹ áll előttünk, és a fejedelem *személyét* szembeállítjuk az állam-egésszel mint szellemnélküli és szabadságnélküli anyaggal. Az utóbbi esetben, és ez volt a „Rheinische Zeitung” nézete, nem korlátozzuk a fejedelmet személye határai közé, hanem az egész államot az ő testeként tekintjük, úgy, hogy az intézmények a szervek, amelyekben él és hat, úgy, hogy a törvények a szemek, amelyekkel lát.

Továbbá állítólag szándéka volt a „Rheinische Zeitung”-nak, hogy „olyan elméleteket fejtsen ki, amelyek a monarchikus elv megrendítését célozzák”.

Megint csak az a kérdés, mit értünk „monarchikus elven”? A „Rheinische Zeitung” pl. azt állapította meg, hogy a rendi különbségek uralkodó volta, az egyoldalú bürokrácia, a cenzúra stb. ellentmond a monarchikus elvnek, és állításait mindenkor *bizonyítani* igyekezett, nem pusztán ötletekként állította őket oda. De egyáltalában a „Rheinische Zeitung” soha nem kezelt különös előszeretettel egy *különös államformát*. Számára egy *erkölcsös és ésszerű közösségről* volt szó; az ilyen közösség követelményeit *mindegyik* államformában

²⁹ — felvilágosult despotizmus

megvalósítandó és megvalósítható követelményeknek tekintette. A *monarchikus elvet* tehát nem *különálló* elvként kezelte, hanem a monarchiát kezelte úgy, mint egyáltalában az állami elvnek megvalósulását. Ha ez téves volt, a tévedés nem az alábecsülésből, hanem a túlbecsülésből fakadt.

A „Rheinische Zeitung” továbbá sohasem igyekezett a közvélemény előtt rosszindulatúan meggyanúsítani a kormányzat eljárását. Ellenkezőleg, jóindulatból maga a kormányzat előtt igyekezett meggyanúsítani a népszellemmel ellenkező intézkedéseket. Továbbá soha nem állította szembe elvontan a kormányzatot a néppel, hanem az állam fogatkozásait éppannyira a nép, mint a kormányzat fogatkozásainak tekintette.

Ami a „Rheinische Zeitung” alaposágát és tárgyismeretét, valamint hangnemét illeti, több alaposágot és tárgyismeretet legalábbis egyetlen újság sem fejlesztett ki Németországban. Hangneme pedig igazán komoly, nyugodt és méltóságteljes, ha összehasonlítjuk a szervilis (konzervatív) lapok szájtépő hangnemével. A „Rheinische Zeitung”-nak e tekintetben bizonyára nem jótalanul szemére vetették, hogy *nem elég népszerű*, hogy túlságosan *tudományos* formában ír, ami a minisztérium szemrehányásának szögesen ellentmond.

Ugyanígy a „Rheinische Zeitung” nem igyekezett izgatni a nemzet egyes rendjeit más egyes rendjei ellen, hanem mindegyik rendet a saját egoizmusa és korlátoltsága ellen igyekezett megmozgatni, mindenütt az állampolgári ésszerűséget juttatta érvényre a rendi ésszerűtlenséggel és az emberi szeretetet a rendi gyűlölettel szemben. Ezzel egyébként, ha bűnt követett el, csak olyan bűnben vétkes, amelyet a Rajnai-tartomány törvénye és szokása szentesít.

Az a kifogás, hogy a „Rheinische Zeitung” „elégedetlenséget akart kelteni a fennálló törvényes állapotokkal”, ebben a határozatlan fogalmazásban még kifogásnak sem tekinthető.

A kormányzat is igyekezett elégedetlenséget kelteni a fennálló törvényes állapotokkal, pl. az ó-poros házassági állapotokkal szemben. Minden törvény-reform és -revízió, minden haladás ilyen elégedetlenségen nyugszik.

Minthogy törvényes fejlődés nem lehetséges a törvények fejlődése nélkül, minthogy a törvények fejlődése lehetetlen a törvények kritikája nélkül, minthogy a törvények minden kritikája az állampolgárok fejében, tehát szívében is meghasonlást szül a fennálló törvényekkel, minthogy ez a meghasonlás elégedetlenségként érzéklődik, ezért a sajtó lojális részvétele az államfejlődésben lehetetlen, ha nem szabad elégedetlenséget keltenie a fennálló törvényes állapotokkal.

Az a kifogás, hogy a „Rheinische Zeitung” lojális orgánumokat méltatlan gúnnyal üldöz, ami bizonyára az újságpolémiára vonatkozik, nem adhat alapot betiltásra. A „Rheinische Zeitung”-ot minden oldalról denunciálták, sárral dobálták, támadták. Kötelessége volt megvédeni magát. Azonfelül *hivatalos* sajtó nincsen.

A „Rheinische Zeitung” *külső* hatalmakat nem sértett meg, hanem csak azok Németország ellen elkövetett sértéseiért élt megróvással. Ebben csak *nemzeti* politikát folytatott. Ami a Német Szövetség államait illeti, itt csak az ezen államokbeli népképviselők többségének nézetét fejezte ki.

Végül a vallás tekintetében az 1819-es cenzúraediktum II. cikkelye szerint cselekedett, tudniillik ellene hatott vallási igazságok fanatikus bevonásának a politikába és az ebből fakadó zűrzavarnak.

II.

Ha a „Rheinische Zeitung” rendszeres oppozíciót akart volna kialakítani a kormányzat ellen, akkor egészen *ellentett taktikát* kellett volna követnie.

Hízelt volna a Rajna-tartomány előítéleteinek, ahelyett, hogy fellépett volna velük szemben. Mindenekelőtt a *vallási előítéletek* előtt hajbókolt volna és az ultramontánok modorában kiaknázta volna az észak- és délnémet műveltség ellentétét, ahelyett, hogy bevezette az észak-német műveltséget a Rajna-tartományba.

Francia és nem német elméletekhez kapcsolódott volna.

Az állameszme egységével szembehelyezte volna a tartományi szellem különös korlátait, tehát mindenekelőtt, ahogy Görres teszi, védelmébe vette volna a tartományi Landtagokat.

Minden jót a rendek és minden rosszat a kormányzat oldalán látott volna, ahogy a közönséges liberalizmus teszi. Nem emelte volna ki — ami ellentétbe állította sok rajnai liberálissal — a rajnai rendek kritikájában a kormányzat általános bölcsességét a rendek magánegoizmusával szemben. Végül más lapokkal kórusban szélesebb jogokat igényelt volna a bizottságoknak, ahelyett, hogy az ilyen igényt államellenesként ábrázolta volna.

III.

Végül furcsa túlzás az *egész tendencia rosszindulatúságáról* beszélni, mivelhogyan eszerint

1. a vámegyletért,
2. Poroszorszáért az orosz kartell-ügyben,
3. a porosz hegemoniáért folytatott küzdelemben,
4. a Poroszországra mint a haladás államára tett állandó utalások,
5. a porosz népi jellegű berendezések, úgymint a hadsereg, az igazgatás stb., dicsérete ugyancsak rosszindulatú lenne.

Így a „Rheinische Zeitung” nem harcolt egyoldalúan a bürokrácia ellen sem. Sőt, annak oldalán állt

1. Bülow—Cummerow ellen,
2. a romantikus irányzat ellen.

A „Rheinische Zeitung” éppenséggel az egyetlen *liberális* lap volt, amely elismerte a régi porosz törvényhozás jó oldalát.

Így a „Rheinische Zeitung” egyedül védelmezte az új válási törvény fő alapelvét, ellentmondásban szinte valamennyi többi lappal.

Így végül elsőként és szinte egyedül haladásként üdvözölte a *helyreigazításokról* kiadott kabinetparancsot.

Ezeket a példákat csak annak bizonyítására hozzuk fel, hogy a „Rheinische Zeitung” nem csinált *rendszeres*, elvont oppozíciót, hanem mindig csak a meggyőződése szerint ésszerűt juttatta kifejezésre, akár ilyen, akár olyan oldalról indult is ki az.

Az itteni Landtag-képviselőválasztás³⁰

*Köln, márc. 9. A „*Rhein- und Moselzeitung*”, mely, mint szerényen mondja, sem nem „a Rajna-tartomány legolvasottabb lapja”, sem nem „a politikai gondolat hordozója”, Köln város képviselőválasztásával kapcsolatban többek között megjegyzi:

„Készséggel tartjuk *Merkens* és *Camphausen* urakat igen becsületes férfiakként” („s mind, mind becsületes férfiú”, mondja a tragédia³¹), „sőt” (gondoljuk csak el!) „sőt a »*Rheinische Zeitung*«-nak is szívesen adózunk tetszéssel” (szerfelett értékes adó!), „midőn diadallal szembeállítja őket tartományunk jogainak ellenfeleivel, de annál élesebben és határozottabban hibáztatnunk kell azokat az érveket, amelyekkel befolyást igyekeztek gyakorolni ezeknek az uraknak a megválasztására, nem mintha ezek az érvek nem érdemelnének tekintetbe vételt, hanem mert nem ilyen *kizárólagos*, hanem *csak* másodlagos tekintetbe vételt érdemelnek.” Köln város *különböző* választói között ugyanis szétosztásra került a következő könyvatos irat:

„Elvitathatatlanul a város kereskedelmi és ipari állapotai azok, amelyeket Köln városának a küszöbönálló Landtagon mindenekelőtt és legnyomatékosabban kell képviselnie, és ezért a választásnak olyan férfiakra kell esnie, akik azonkívül, hogy tisztességes érülettel és független, polgári állással rendelkeznek közöttünk, e viszonyok menetét minden oldalról pontosan ismerik és képesek ezeket helyes álláspontból felfogni, megvilágítani és kifejtetni.”

Következik az utalás a fent nevezett, bizonynyal igen becsületes férfiakra. — Majd végül az olvasható:

„Városunk már ma is hatalmas helyet foglal el a merkantil világban; de kereskedelmének és iparának még sokkal nagyobb kiterjedése áll előtte, és a fejlődés ideje nem távoli. — A vitorlás és gőzhajózás, a vontatóhajózás és a vasút visszahozza városunknak a régi Hanza-tagok korát — csak értelemmel és körültekintéssel kell képviselni igazi érdekét a küszöbönálló Landtagon.

Köln, febr. 24.

Több választó”

Ez az irat a következő kapucinádára készíti az igencsak spirituális „*Rhein- und Moselzeitung*”-ot:

„Ha valahol az anyagi helyi érdekek ilyennyire uralkodóak, hogy még halványan sem tetszenek át a szellemi és általános szükségletek, van-e mit csodálkozni, ha azok, akik a kormányzat gyeplőjét kezükben tartják, szintén csak az előbbiekre vannak tekintettel, az utóbbiakban pedig kizárólag saját tetszésük szerint rendelkeznek? Oh, Köln, te nagy város, Köln, te szent város, Köln, te elmés város, hova jutottak némely gyermekednek szellemi állapotai és történelmi emlékei! Olyan óhajok és remények megvalósításával, amelyekkel legfeljebb egy nagy klikk(-erszény) lehet belőled, úgy vélik, visszahozzák a régi Hanza-tagok korát!!!”

³⁰ MEGA I/I. köt. id. kiad. 384–388. o. Megjelent a *Rheinische Zeitung* 1843. márc. 9-i számában. Marx már a *Leipziger Allgemeine Zeitung* betiltásáról írt cikkében polemizált a *Rhein- und Moselzeitung*ggal, 1843 márciusában azonban az e lappal folytatott vitája különösképp előtérbe került, mivel — ahogy Marx írja — e lap „főinkvizitortorá” változott a rajnai lapok között.

³¹ Shakespeare: *Julius Caesar*, III. felv. 2. szín.

A „Rhein- und Moselzeitung” nem a képviselők megválasztását hibáztatja- az érveket hibáztatja amelyek erre a választásra állítólag „befolyást gyakoroltak”. És mik voltak ezek az érvek? A „Rhein- und Moselzeitung” egy köriratot idéz *különböző* választókhoz, amely a „kereskedelmi és ipari állapotokat” Köln képviselője legfontosabb tárgyainak nevezi a küszöbön álló Landtagon. Honnan tudja a „Rhein- und Moselzeitung” hogy ez a körirat — amely egyébként mint a „Rhein- und Moselzeitung” maga megvallja, csak „különböző” választókhoz jutott el — olyan hatást gyakorolt a választók kedélyére, hogy kiváltképp és kizárólag eldöntötte Camphausen és Merkens urak megválasztását? Abból, hogy egy körirat egészen *különleges* érvekből kifolyólag ajánlja ezeknek az uraknak a megválasztását, és abból, hogy ezeket az urakat valóban megválasztották, következik-e valami módon, hogy ezeknek az uraknak a megválasztása következménye ennek az ajánlásnak és különös indokolásának?

A „Rhein- und Moselzeitung” tetszéssel adózik a „Rheinische Zeitung”-nak, midőn az Camphausen és Merkens urakat „diadallal szembeállítja tartományunk jogainak ellenfeleivel”, Mi indítja erre a „tisztelt-adózásra”? Nyilván a megválasztottak jelleme. Talán ez a jellem Kölnben kevésbé volt ismert, mint Koblenzban? A Landtagon képviselendő érdekek között a „Rhein- und Moselzeitung” csak a „szabadabb községi berendezkedést” és a „rendi jogok bővítését” nevezi meg. Azt hiszi, Kölnben nem tudják, hogy Merkens úr *különböző* Landtagokon kitüntette magát a „szabad községi berendezkedésért” vívott harcával, sőt hogy az egyik Landtagon csaknem az egész gyűléssel szemben férfiasan és csüggedetlenül védelmezte? Ami pedig a „rendi érdekek bővítését” illeti, Kölnben nagyon is jól ismert, hogy Merkens úr kiváltképpen protestált ezeknek az érdekeknek az autonómiával való megnyirbálása ellen, hogy azonban ugyanilyen határozottan korlátai közé utasította vissza a rendi érdeket, ahol az szembeszegült az általános érdekekkel, az általános joggal és az ésszel, mint a falopási és a vadászati törvényről folytatott vitákban. Ha tehát Merkens úrnak a Landtag-képviselőségre való általános elhivatottságát egész parlamentáris pályafutása teljesen kétségtelenné teszi, ha Camphausen úr kivételes, egyetemes műveltségét, magas fokú intelligenciáját és komoly, becsületos jellemét általánosan ismerik és elismerik, honnan tudja a „Rhein- und Moselzeitung”, hogy ezeknek az uraknak a megválasztása nem ezeknek a szembeszökő érveknek, hanem az idézett köriratnak köszönhető?

Nem! Nem! — fogja válaszolni a becsületos lap, ezt én nem állítom, a világért sem állítom! Gyengéd spiritualisztikus szellemiségem csak e körirat *szerepén* botránkozik meg, azokon a materialistákon, akik a szellemi és igazi néperdekek helyett ráadásul egészen más és sokkal alantasabb indokokat rángattak elő, akik oda nem illő érvekkel befolyást igyekeztek gyakorolni ezeknek az uraknak a megválasztására, „Köln ama gyermekeire”, kiknek „szellemi állapotai” és „történelmi emlékei” olyannyira lezüllettek!

Ha a „Rhein- und Moselzeitung”-nak csak e névtelen irat *szerepével* van baja, miért fog ekkora kiáltozásba? Miért mondja: „Ha *valahol* az anyagi helyi érdekek ilyennyire *uralkodóak*, hogy még *halványan sem tetszenek át a szellemi és általános szükségletek*, van-e mit csodálkozni, ha azok, akik a kormányzat gyepelőjét kezükben tartják, szintén csak az előbbiekre vannak tekintettel, az utóbbiakban pedig kizárólag saját tetszésük szerint rendelkeznek”?! Vajon hát az anyagi helyi érdekek kizárólagosan uralkodnak-e Kölnben, mert kizárólagosan uralkodnak egy névtelen köriratban! Éppoly kevéssé, amennyire a *jogi* érdekek uralkodnak kizárólagosan Kölnben, mert egy másik,

ugyancsak *különböző* válsztónak eljuttatott köriratban kizárólagosan jutnak kifejezésre! Nincsenek-e minden városban, akárcsak minden családban, *szellemnélküli* gyermekek? Méltányos lenne-e ezekről a gyermekekről a város vagy a család jellegére következtetni?

Am napvilágnál szemügyre véve a körirat valójában nem is annyira megvetendő, mint azt a becsületes *koblenzi* lap el akarja hitetni velünk. Még az országos rendek törvényileg meghatározott hivatása is teljesen igazolja. A rendek törvényes hivatása egyrészt abban áll, hogy a *tartomány általános érdekét*, másrészt abban, hogy *a maga különös rendi érdekét* érvényesítse. Hogy Camphausen és Merkens urak a *rajnai tartományi érdekek* méltó képviselői, ez általános meggyőződés, amelyet a körirat szerzőinek sem megerősíteniök nem kellett, sem akár csak meg is említeniök.

Mivel ezeknek az uraknak a Landtag-képviselőségre való *általános* elhivatottsága minden vita felett állt, már csak a *kölni* képviselővel szemben támasztandó különös követelményekről volt tehát szó, arról volt szó, hogy Kölnnek milyen *városi érdek*et kell a „*küszöbön álló Landtagon*” „mindenekelőtt és legnyomatékosabban” képviselnie! Tagadja-e valaki, hogy ez az érdek a „kereskedelmi és ipari állapotok”! Az egyszerű tagadás azonban nem elegendő, meg kell adni a *bizonyítékot*.

Különösen megbotránkozik a „Rhein- und Moselzeitung” ezen a passzuson: „A vitorlás és gőzhajózás, a vontatóhajózás és a vasút visszahozza városunknak a *régi Hanza-tagok korát*.” Ó jaj szegény Köln városának! Mennyire megcsalják! Mennyire csalatkozik! „Olyan óhajok és remények megvalósításával”, siránkozik a „Rhein- und Moselzeitung”, „amelyekkel legfeljebb egy nagy klikk(-erszény) lehet belőled, úgy vélik, visszahozzák a régi Hanza-tagok korát!”

Szegény „Rhein- und Moselzeitung”! Nem érti, hogy a „régii Hanza-tagok korán” csak a régi kereskedelmi virágzás kora értendő, hogy valóban „valamennyi *szellemi* és *anyag*i szükséglet” halálharangja szólna, hogy a „szellemi állapotok” teljesen *meghibbantak*, hogy az összes „történelmi emlékek” tisztára kihunytak volna, ha Köln vissza óhajtaná hozni a Hanza-városok politikai, társadalmi és intellektuális korát, a *középkor* idejét! Hogyne csapná a komrányzat a „szellemi és általános szükségleteket” kizárólagosan a saját magánuradalmához, ha egy város ily tökéletesen elidegenedett a jelenkor minden ésszerű és egészséges szemléletétől, hogy már csak a múlt *álmában* éljen! Sőt, nem lenne-e kötelessége a kormányzatnak, önfenntartási kötelessége, hogy szorosra húzza a gyeplőt ott, ahol teljes komolysággal arra törek-szenek, hogy *volt* és *holt állapotokat* visszahozandó — az egész jelent és jövőt a levegőbe röptésék!

Tiszta bort akarunk tölteni olvasóinknak. Kölnben — s ez tanúskodik leghangosabban a város politikai mozgékonyságáról — komoly *választási harc* folyt, harc a jelen emberei és a múlt emberei között. A múlt embereit, azokat az embereket, akik a „régii Hanza-városok korát” *szőröstül-bőröstül* restaurálni szerették volna, minden machináció ellenére teljesen kivetkék a csatamezőről. És most jönnek ezek a fantasztikus materialisták, kiknek minden gőzhajó és minden vasút ad oculos kellene, hogy demonstrálja vaskos szellemnélküli-ségüket, s képmutatóan „szellemi állapotokról” és „történelmi emlékezésről” beszélnek, és siránkoznak Babilon vizeinél „Köln, a nagy város, Köln, a szent város, Köln, az elmés város” felett — és könnyeik remélhetőleg nem egyhamar apadnak el!

A „Rhein- und Moselzeitung” stilisztikai gyakorlatai³²

* Köln, márc. 13. A Landtag-képviselőkről szóló márc. 9-i cikkünkre válaszol a mai „Rhein- und Moselzeitung”. Nem akarjuk megfosztani olvasóinkat attól, hogy néhány ízelítőt kapjanak e *stilisztikai* mesterműből. Egyéb csemegék között található a következő:

„Igy a »Rheinische Zeitung« széles ívű vágásokkal, nem ugyan alabárdot, hanem megszokott bunkóját forgatva odasújtott egy kísértetre” (gondoljuk csak meg! Egy megszokott bunkó! Vágásokkal bunkót forgatva odasújtani!), „melyet a »Rhein- und Moselzeitung« egyik cikkében vélt megpillantani, és, mint magától értetődik” (micsoda luxus, szót vesztegetni maguktól értetődő dolgokra), „valamennyi vágása mellément” (*mellément!* a „Rhein- und Moselzeitung” mellé, talán a szerkesztőjére!), „és a kikezdett” (csak kikezdték hát a kísértetet!), „lap ép és sértetlen állapotban van.” Micsoda bőkezű logika, mely még csak azt a következtetést sem bizza olvasóinak eszességére, hogy a kikezdett lap mellé sújtó vágások nem sújtottak rá a kikezdett lapra! Micsoda értelmi luxus, micsoda alapos történetelbeszélés! Ám mérlegeljük azt is, mennyire érdekesnek tűnhetett a „Rhein- und Moselzeitung” szemében háta sértetlenségének problémája. Hogy mennyire meggyötri a „Rhein- und Moselzeitung” fantáziáját ez a nagyszerű ötlet a „kísértetről” és a rá odasújtó „Rheinische Zeitung”-ról, valamint a mellécsúszott ütlegekről, azt bizonyíthatják e legeslegnagyobb téma következő, egyaránt szellemdús és meglepő variációi, melyek felsorolásakor el nem mulasztanók felhívni a figyelmet a finom fokozatokra és árnyalatokra. Tehát:

1. „Igy a »Rheinische Zeitung« széles ívű vágásokkal megszokott bunkóját forgatva odasújtott egy *kísértetre*, melyet a »Rhein- und Moselzeitung« egyik cikkében vélt megpillantani, és, mint magától értetődik, valamennyi vágása mellément.”

2. „Az a cikk pedig, amely a »Rheinische Zeitung«-ot *szellemlátóvá tette*” (az előbb a szellem kísértet volt, és hát mióta lát a „Rheinische Zeitung” ebben az ultramontán zuglapban is *szellemet!*) „és ennél fogva egy *árny* felett diadalmaskodó hőssé [...].” Tehát ezuttal legalábbis a „Rhein- und Moselzeitung” árnyékát eltalálta!

3. „Csakhogy a »Rheinische Zeitung«, amely *alkalmasint* tudatában is van annak, hogy erői minden *szubsztanciális*, igaz és *magvas* valamin” (a „Rhein- und Moselzeitung” *hátán?*) „csuffá válnak” (és milyen szellemi erő ne válnék egy háton csuffá?), „és amely *azért mégiscsak* meg akarja mutatni, hogy *szarvai* vannak” (a „szokott bunkó” kézalatt „szarvakká” változott), „és bökni” (korábban széles ívű vágásokkal odasújtani) „tud, *kiagyalt* magának” (korábban „látott” vagy „látni vélt”) „egy kísértetet, melyet cikkünk volta-képpen szellemének szeretne feltüntetni” (ismétlés, a tényállásnak az olvasó emlékezetébe idézése céljából!), „melyen szíve kedve szerint kiéli merszét és próbára teszi erejét” (derekas retorikai expozíció), „ugyanúgy, ahogy a bika-viadalon az *ingerelt bestia*” (fentebb a „Rheinische Zeitung” volt a „bunkós ember”, tehát nyilván a „Rhein- und Moselzeitung” a „bestia”) „az eléje vetett szalmabábon tölti ki vakmerő kedvét, és szétszaggatva azt, magát *tekinti*

³² MEGA I/I, köt. id. kiad. 388–390. o. Megjelent a *Rheinische Zeitung* 1843. márc. 14-i számában.

győzőnek." Csakugyan homéroszi! Vegyük csak fontolóra az epikai szélességét. És bizonyára aiszóposzi is, ez a mély behatolás a bestiális pszichológiába! Ez a finom értelmezése a bika lekiállapotainak, aki magát győzőnek tekinti!

„Igen gyermekes és ártatlan”, de nem kevésbé „ízetlen és triviális” dolog volna, ha egy ilyen „eminens publicistával” magának a dolognak a megvitatásába akarnánk bele bocsátkozni. Tehát csak emberünk jellemzésére még ennyit:

A „Rhein- und Moselzeitung”, úgymond, ebben az oly szerencsétlenül kikezdett cikkében „csak” azt a „kételyt” nyilvánította, „vajon reményeik” (ti. a C. és M. urak megválasztását ajánló körirat szerzőinek reményei) „valóra válván, valóban visszahozzák-e a régi Hanza-tagok korát”, de „volt és holt állapotok visszahozataláról” a „cikkekben szó sincsen”. Értse, aki tudja!

Továbbá: A „Rheinische Zeitung” „nyilvánvaló hazugságot akart elhitetni, amikor azt mondja: »A Landtagon képviselendő érdekek között a »Rhein- und Moselzeitung« csak a szabadabb községi berendezkedést és a rendi jogok bővítését nevezni meg«, holott a »Rhein- und Moselzeitung«-ban még ez a kiegészítés olvasható: »a népelet fejlődésében oly sok más függő kérdés rendezése.«” Hát tisztázta vagy csak megnevezte is a „Rhein- und Moselzeitung” e „függő kérdések” egyikét is? Azt hiszi, hogy afféle határozatlanul lebegő szófüggesztések, mint a „sok más függő kérdés rendezése”, e kérdések megnevezésének, a Landtag-képviselőkkel szemben támaszott meghatározott követelésnek számíthatnak? S most fordítsa olvasónk a pillantását még egyszer a „Rhein- und Moselzeitung” stilisztikai eredetiségére: Azon „érdekek közé, amelyek ott” (ti. a Landtagon) „képviselelndők, tartozik „a népelet fejlődésében oly sok függő kérdés rendezése”! Egy a népelet fejlődésében függő kérdés! Egy képviselendő rendezés!

A „Rhein- und Moselzeitung” mint főinkvizitor³³

* Köln, márc. 11. Néhány nappal ezelőtt a „Rhein- und Moselzeitung” vallási átokbullaát adott közre a jámbor „Kölnische Zeitung” ellen, ma a „Triersche Zeitung” áll a koblenzi inkvizíciós bíróság előtt, és — joggal.

A „Triersche Zeitung” ugyanis többek között ezt mondja Friedrich v. Sallet kapcsán: „Előttünk fekszik műve, a »Laienevangelium«, amely meg-hamisítatlanul kinyilatkoztatja előttünk az Evangélium szent örök igazságait.” „Ő” (Sallet) „arra törekedett, hogy ember legyen abban a magasztos értelem-ben, amelyre Jézus adott példát, és az Úr igaz vitézeként az örök igazság kinyilatkoztatója volt.”

„Aki ezt olvassa”, mondja a „Rhein- und Moselzeitung”, „és egyebet nem tud a felmagasztaltról, annak nemde azt kellene hinnie, hogy v. Sallet úr minden biztonnyal hívó keresztény volt és »Laienevangelium«-ában lángbuzgalommal az Úr igéjét prédikálta! De igazában mi ennek az evangéliumnak a tartalma! Az a hamis és kárhuzatos tan, amelyet egy Strauss, egy Feuerbach, egy Bruno Bauer és ahányan csak vannak a modern pogányság apostolai, auditoriumokban és írásokban a tudósok szűkebb körének előadnak stb.”

³³ MEGA I/I. köt. id. kiad. 391–393. o. Megjelent a Rheinische Zeitung 1843. márc. 12-i számában.

Állításának hiteles okadatolásaként a „Rhein- und Moselzeitung” idéz „egy passzust ebből a „Laienevangelium»-ból, mégpedig azt, ahol párhuzamot von az áruló Júdás és az evangéliumi Krisztus, vagyis ama Krisztus között, akit a Biblia bemutat”. Az idézett adalékok csattanósan bizonyítják, mennyire tudatos ellentétbe helyezkedett Sallet a *történelmi* kereszténységgel szemben.

Egy fonák humanitást talán sért a „Rhein- und Moselzeitung” kíméletlen polémiája az alighogy elhalálozott ellen, de nem sokkal inhumánusabb, nem hasonlíthatatlanul sértőbb-e a „Triersche Zeitung” apológiája? Megbecsülöm-e a halottat, ha szellemi személyiségét *meghamisítom*? Sallet csakugyan arra törekedett, hogy igazságot nyilatkoztasson ki, de korántsem az Evangélium igazságát. Sallet csakugyan arra törekedett, hogy *igaz* ember legyen, de korántsem, hogy bajnoka az egyházi igazságnak.

Sallet, ellenkezőleg, úgy hitte, hogy az ésszerű igazság csak a szent igazgal ellentétben, az erkölcsi ember csak a keresztény emberrel ellentétben juttatható érvényre — és ezért írta „Laienevangelium”-át. És hogyan? Megbecsülte-e őt a „Triersche Zeitung”-beli apologétája, amikor egész törekvését egyenest a feje tetejére állítja? Megbecsülnének-e Luthert, ha azt mondanátok róla, hogy jó katolikus volt, Ganganelli pápát,³⁴ ha jezsuita-mecénásnak neveznétek? Micsoda képmutatás! Micsoda gyengeség! Sallet republikánus volt; barátja vagy-e, ha hivalkodva royalistának kürtölöd ki? Sallet mindenekfelett szerette az igazságot, s ti azt hiszitek, nem hódolhattok neki jobban, mint nem-igazat mondva? Vagy harcol bennetek a kereszténység és a bátorság! Jó! Valljátok hát be, mondjátok hát: Sallet jó ember stb. volt — de rossz *keresztény*! Panaszoljátok fel, amit akartok, panaszoljátok fel nyilvánosan, csak ne tüntessétek fel műveit kereszténysége világló tanúságtételei gyanánt. Ha *kárhoztatjátok* barátotok törekvését, kárhoztassátok sans gène,³⁵ mint a „Rhein- und Moselzeitung”, de ne képmutató kerülőúton, ne azzal, hogy azt dicséritek benne, ami *nem* volt, tehát éppen azt vetitek el benne, ami *valóban* volt.

Ha elismerjük is, hogy maga a „Laienevangelium” alkalmat adhatott ilyen felfogásra, hogy Sallet *itt* még koránt sincs tisztában önmagával, hogy ő maga *hite szerint* az Evangélium igazi értelmét tanítja, hogy könnyű dolog a „Rhein- und Moselzeitung” idézetével egészen keresztényien hangzó, ellentmondó idézeteket szembeállítani, a „Rhein- und Moselzeitung”-nak akkor is igaza marad abban, hogy Sallet a *történelmi* kereszténység helyébe *maga-csinálta* kereszténységet állít.

Végül még egy szót a „Rhein- und Moselzeitung” idézte passzusokról! Egy alapvető fogyatékoságuk van: a *költőietlenség*; s egyáltalában micsoda ötlet, teológiai vitákat költőileg tárgyalni akarni!

Jutott-e zeneszerzőnek valaha eszébe, hogy a dogmatikát zenébe szedje?

Erről a művészettel szembeni eretnokségről nem beszélve, mi az idézett passzus tartalma? *Sallet összeférhetetlennek* tartja Krisztus istenségével, hogy Krisztus ismeri Judás áruló szándékát, és mégsem igyekszik őt megjavítani vagy a gaztettet megghiúsítani! Sallett ezért felkiált (így idézi a „Rhein- und Moselzeitung”):

³⁴ XIV. Kelemen

³⁵ — fesztelenül, zavartalanul

„Óh jaj az elvakultnak! bárki is,
Ki ily vonást az Úrra ráfogott,
Belőle — emberismerő: e kis
Dicséretért — torzképet faragott.”

Sallet ítélete arról tanúskodik, hogy sem *teológus*, sem *filozófus* nem volt. Mint *teológust* nem nyugtalaníthatta volna az *emberi* ésszel és erkölcsiséggel való ellentmondás, hiszen a teológus az Evangéliumot nem méri az emberi észben és erkölcsiségen, hanem megfordítva, az emberi észet, az erkölcsiséget méri az Evangéliumon. Mint *filozófus* viszont az ilyen ellentmondásokat a *vallásos gondolkodás természetében* megalapozottnak találta volna, az ellentmondást ennél fogva úgy fogta volna fel, mint a keresztény szemlélet *szükségszerű termékét*, és semmiképp sem kárhoztatta volna *annak meghamisításaként*.

A „Rhein- und Moselzeitung” folytassa csak erélyesen hitművét és húzza csak rá a San-Benitót³⁶ valamennyi rajnai újságra. Meglátjuk, hogy a *felemások*, a langyosok, akik sem nem hidegek, sem nem melegek, jobban meglesznek-e a *hit terrorizmusával*, mint az *ész terrorizmusával*.

A tudományos-technikai forradalom sajátosságai és néhány társadalmi problémája¹

A mai dinamikus világnak a szocializmus és a kommunizmus felé haladó emberiség mozgásával összefüggő gazdasági, társadalmi és politikai változásainak bonyolult hálózatában mind nagyobb jelentőséget nyernek a tudományos-technikai forradalomnak nevezett realiak és folyamatok. Ezt a forradalmat aktívan vizsgálják sok országban, a kezdeti-megállapító-leíró szakasztól áttérve a mind mélyebb általánosítások szakaszára. Sok kérdést már megoldottak, másokat csak felvetnek, vagy vitások maradnak. Közöttük centrálisak a tudományos-technikai forradalom lényegének, gyökereinek és legfontosabb eredményeinek, társadalmi követelményeinek kérdései. A szempontok sokfélesége, a megoldásukhoz való eltérő hozzáállások arra készítetnek, hogy első-sorban néhány módszertani jellegű momentummal foglalkozunk.

Kezdjük el magával a tudománynak és a technikának a státuszával, a hozzájuk való hozzáállással. A marxista irodalomban szemmel láthatóan általánosan elfogadottnak tarthatjuk a tudománynak és a technikának mint olyan specifikus társadalmi jelenségeknek vizsgálatát, amelyekre jellemzőek a struktúra, a funkcionálás és a fejlődés belső törvényszerűségei, a társadalmi funkciók minőségi sajátossága, ami előre meghatározza ezen különös társadalmi jelenségek létezésének és fejlődésének viszonylagos önállóságát. A tudományhoz és a technikához való ilyen hozzáállás bizonyos mértékben a marxista kutatások keretein túl is megmutatkozik. Itt nincsen valamiféle monopólium, és az egész kérdés lényege az, hogy mennyire következetesen és tudományosan valósul meg ez a hozzáállás, nem téve ki magát deformációknak és összetévesztéseknek a technicizmus irányába és a tudományos ismeret önfejlődése abszolutizálásának.

A tudomány és a technika fejlődése viszonylagos önállóságának, specifikumuknak elismerése logikusan elvezet ahhoz a következtetéshez, hogy jogosan látjuk bennük különös kutatások objektumát, amellyel, amint ismeretes, számos tudományos diszciplína foglalkozik, közöttük metatudományos diszciplínának is, nevezetesen a tudománytan vagy tudományismeret.

Ugyanakkor a tudomány és a technika nem izoláltak egymástól, sem más társadalmi rendszerektől, sem az egész társadalomtól. Nem elszigetelt rendszerek, beletartoznak a társadalmi organizmus kapcsolatainak és viszonyainak egységes láncolatába. A tudományhoz és a technikához való ilyen hozzáállás nyilván szintén vitathatatlan a marxista kutatók között. De ebből az a

¹ A szocialista országok filozófiai folyóiratai szerkesztőbizottságainak 1968. okt. 27—31. között Varsóban tartott konferenciáján elhangzott előadás.

szükségszerűség következik, hogy elismerjük a tudományban és a technikában végbemenő folyamatoknak mind a társadalmi-gazdasági determináltságát, mind a társadalmi életre való hatásukat.

Az említett momentumok, eltekintve látszólagos trivialitásuktól, igen lényegesek a tudományos-technikai forradalom elemzése számára. Követelik, vagy talán jobb azt mondani, lehetővé teszik, hogy megkülönböztessük és speciálisan kutassuk az egymással összefüggő, de nem azonos folyamatokat. A tudományos és technikai forradalomról van szó, azaz olyan belső minőségi változásoknak folyamatairól, amelyek úgy lépnek fel mint viszonylag önálló fejlődésük formája. Ugyanakkor azokról is szó van, sok esetben és viszonyban forradalmi változásokban, amelyek elkerülhetetlenek, és amelyeket a tudománynak és a technikának a társadalmi élet minden oldalára, elsősorban és főképpen az anyagi termelésre való hatása idézett elő. Ilymódon, a tudományos-technikai forradalom kutatásának komplexnek kell lennie, tartalmaznia kell mind a belső, mind a tudomány és a technika immanens fejlődése számára bizonyos értelemben külső folyamatoknak elemzését. Végül, a módszertani jellegű fent említett kiinduló momentumok követelik, megoldva a tudományos-technikai forradalom gyökereinek kérdését, hogy egyrészt tekintetbe vegyük a tudomány és a technika fejlődésének belső logikáját, tendenciáit és törvényszerűségeit, hogy úgy tekintsük őket mint önfejlődő rendszereket. Másrészt pedig, hogy feltárjuk ennek a forradalomnak azon okait, amelyek a társadalmi élet változó és fejlődő követelményeiben gyökeredzenek.

Az utóbbit szeretném különösen kihangsúlyozni, minthogy az utóbbi évtizedekben a tudomány által elért megrázó sikerek, belső folyamatai és problémái iránti erős figyelem akaratlanul, és néha akarva is, elvezetett a tudományos-technikai haladás társadalmi-gazdasági determinációja néhány tényezőjének bizonyos lebecsüléséhez. Pedig, ha nem hagyjuk el a tudományos objektivitás álláspontját, megláthatjuk, hogy napjaink tudományának és technikájának minden fejlett országban megfigyelhető viharos fejlődését döntően meghatározták azok a kardinális változások a társadalmi életben, amelyeknek kezdetét a Nagy Októberi Szocialista Forradalom fektette le.

Szétszakította az egyetlen kapitalista rendszert, hatalmas lökést adott a nemzetközi munkás és nemzeti-felszabadító mozgalomnak, amely új óriási sikereket ért el a második világháború után. Összeomlott a gyarmati rendszer, létrejött a szocialista országok együttműködése, új formákat és új lendületet nyert a szocializmus és a kapitalizmus erőinek harca, kieleződtek az ellentmondások a kapitalista világon belül.

Mindennek nemcsak társadalmi-gazdasági és politikai jellegű következményei vannak, hanem komolyan befolyásolja a mai tudományos-technikai fejlődést is. A kapitalizmus kénytelen engedelményeket tenni országai dolgozóinak és a felszabaduló államoknak, de ugyanakkor igyekszik megőrizni pozícióit, igyekeztén kiutat találni a tudomány és a technika haladása felhasználása útján. Ebben az irányban működik a konkrét harc és az a törekvés, hogy maximális profitot nyerjenek.

Napjaink tudományos-technikai haladásának ösztönző tényezője a kapitalizmus és a szocializmus versenye, amely a társadalmi élet legkülönbözőbb oldalait ragadja meg. Különösen fontos az a körülmény, hogy a szocialista országok nemcsak hogy előretolt határokat tudtak elérni a tudomány és a technika haladásában, nemcsak a tudomány szervezésének és irányításának új formáit tudták megteremteni, állami méretekben, hanem jelentékeny

sikereket tudtak elérni a tudományos-technikai haladásnak népeik jóléte és kultúrája emelésének érdekében való felhasználásában.

Végül az is lényeges, hogy a tudomány és a technika fejlődése új lehetőségeket mutatott óriási pusztító erejű fegyverek létrehozásában, fordulatot idézett elő a haditechnikában, a háború és a béke új alternatíváit teremtette meg.

Magától értetődik, hogy itt a tudományos-technikai forradalom társadalmi-gazdasági és politikai determinációinak csupán kontúráit vázoltuk fel. A valóságban a kép sokkal bonyolultabb, gazdagabb és sokrétűbb. A marxizmus vulgarizálása és szimplifikálása lenne, ha a tudományos-technikai forradalmat konkrét megnyilvánulásaiban a fent felsorolt tényezőktől egyenes vonalú függőségbe állítanánk. E determinációk működése, az ezen az alapon felmerülő követelmények és ellentmondások bizonyos társadalmi parancsokat vonnak maguk után a tudomány és a technika fejlődése számára, amelyeket az uralkodó társadalmi, elsősorban gazdasági viszonyok alakítanak ki. Ezek a parancsok mint a tudományos-technikai fejlődés sajátos katalizátorai lépnek fel. De megvalósulnak a tudományos-technikai alkotáson keresztül, a tudomány és a technika belső logikájának és törvényszerűségeinek alapján, megtestesülést nyernek főképpen az anyagi termelés szférájában.

Az elmondottak fényében világosan megmutatkozik a tudományos-technikai forradalom néhány jellemző sajátossága is. Az egyik közülük az, hogy most a tudomány és technika forradalmi változásainak nemcsak időben való egybeesése megy végbe, hanem fejlődésük mély, kölcsönös feltételezettsége, szoros összefonódásuk, aminek következtében olyan egységes folyamat alakul ki, amely adekvát visszatükrözést nyert magában a „tudományos-technikai forradalom” fogalomban. A múltban ez nem volt így. A tudományos-technikai forradalom a XX. századé, és belemegy a jövőbe.

A tudományos-technikai forradalomnak ezt a sajátosságát sok kutató megemlíti. Rámutatott munkáiban J. Bernal (*A tudomány a társadalom történetében; A háború nélküli világ*). De rendszerint a tudománynak csak új társadalmi szerepéhez, termelő erőbe való átalakulásához, a termelésre és a technikára való óriási és vezető hatásához kapcsolják. Itt nincsen hiány példákban. Így, A. A. Zvorükin ezt írja: „A tudományos-technikai forradalom a technikai haladás válfaja, amikor végbemegy a tudomány és a technika mély minőségi átalakulásainak egybeesése, és amikor a vezető szerep a fejlődésben a tudomány lesz”. *Научно-техническая революция и ее социальные последствия* Москва 1967. 4. o.

És valóban, a mai technika minden igen fontos vívmánya a természet-tudomány alapvető felfedezésein alapszik, állandóan bővül a technikai alkalmazást nyerő tudományos diszciplínák spektruma, rövidül a tudományos felfedezések technikai alkalmazásának határídeje. A tudomány, létrehozva az ismeretek óriási tartalékát, előkészíti a talajt a technika további forradalmi fejlődése számára, új utakat tör a technikai haladás és a termelés haladása számára.

Ez kifejezést nyert a G. M. Dobrov által javasolt elméleti modellben, elismerést kapott és erősen elterjedt elsősorban a tudománytörténeti irodalomban:

$$\frac{dS}{dt} \gg \frac{dT}{dt} \gg \frac{dP}{dt}$$
 ahol S a tudomány mennyiségi karakterisztikáit jelöli,

T a technikáét, P a termelését, t az időt (lásd G. M. Dobrov: *A tudomány fejlődésének előrelátásáról. Voproszi Filozofii* 1964/10. sz. 78. o.)

Amikor egyetértünk ezzel a modellel és a tudományos-technikai forradalom vizsgált sajátosságának általa visszatükrözött egyik aspektusával, mégis meg kell említenünk bizonyos egyoldalúságát. Még kevésbé érthetünk egyet a tudomány vezető szerepének az irodalomban található abszolutizálásával. Például, G. Bohring, akinek a munkái a technika problémáiról és a nyugatnémet technicizmus kritikájáról rendkívül kvalifikáltak és érdekesek, a tudományos-technikai forradalom egyik sajátosságának nevezi „azon tudomány alapvető társadalmi funkcióinak változását, amely átalakul közvetlen termelőerőbe és a termelésre abszolút vezető befolyást gyakorol”. (G. Bohring: *Die philosophische Grundeinschätzung der wissenschaftlich-technischen Revolution der Gegenwart*. In: *Zu Grundfragen unserer Zeit*. Die Technische Hochschule für Chemie, Leuna – Merseburg 1967. 25. o.)

Holott a tudomány, a technika és a termelés közötti kapcsolat kétoldalú. Nemcsak a tudománytól halad a technika felé és tovább, a termelés felé, hanem fordított irányba is van, amelyet nem szabad lebecsülni vagy még kevésbé ignorálni. Már Marx ezt írta: „Ha a termelési folyamat a tudomány alkalmazásának szférájává válik, úgy fordítva is, a tudomány a termelési folyamat tényezőjévé, mintegy függvényévé válik.” (*K. Marx kéziratok hagyatéka. Kommuniszt* 1958. 22. o.) Marx pontosan függvényről azaz függő változóról beszél, ilyen a technikához és a termeléshez való viszonyában vett tudomány is.

Most a termelési és a technikai haladás erősen ösztönzi a tudományos megismerést, a tudomány elé mind újabb és újabb feladatokat állít. A technikai forradalom lehetővé teszi, hogy megvalósítsuk a tudomány iparosítását, elvileg új kutatási és kísérletező eszközöket ad számára, feltárja az információ átdolgozásának új lehetőségeit, megnövelve ezzel az ember intellektuális potenciáit.

Minden körülmények között, eltekintve a tudomány óriási ugrásaitól a technika és a termelés viszonylatában, a tudomány továbbra is a termelési-technikai követelmények hatása alatt fejlődik. Itt szeretném megjegyezni, hogy a Szovjetunió Kommunista Pártjának központi bizottsága és a Szovjetunió minisztertanácsa által nemrégiben elfogadott határozata — *Rendszabályok a tudományos szervezetek munkája hatékonyságának növeléséről és a tudomány és a technika vívmányainak gyorsított felhasználásáról a népgazdaságban* —, amely általánosítja országunk hatalmas tapasztalatát, hangsúlyozza a tudomány technikai felszerelésének fontosságát, ipari bázisa felújításának fontosságát, ugyanakkor a tudományos intézmények munkája általános hiányosságául említi meg, hogy tevékenységük még kevésbé hatékony, nem összpontosul eléggé olyan tudományos-technikai feladatok megoldására, amelyek biztosítják a munkatermelékenység növekedési ütemének gyorsítását.

Ily módon, maga a gyakorlat, az élet követelményei győznek meg, hogy amikor törődünk a tudomány gyorsított fejlődésével, nem szabad lebecsülnünk a termelés és a technika meghatározó szerepét a hozzá való viszonylatban.

Szimbolikusan ez a következő modell segítségével fejezhető ki: $\frac{dP}{dt} \gg \frac{dT}{dt} \gg \frac{dS}{dt}$ ahol P a termelés fejlődésének mennyiségi karakterisztikája, T a technikáé, S a tudományé, t az időintervallum mennyisége.

Úgy tűnhet, hogy ez a képlet kizárja a G. M. Dobrov által javasolt képletet. Valójában nem zárják ki egymást. Amíg az első képlet a szellemi tényezőnek az anyagiét felülmúló szerepét tárja fel, amely szerep összefügg a tudat

produkáló, konstruktív funkciójával, és ez a tudat nemcsak visszatükrözi; hanem „eszméileg is alkotja a világot”, addig a második képlet feltárja az anyagi tényezők (termelés, technika) meghatározó szerepét a szellemi tényező (tudomány) viszonylatában. Mindkét képlet igaz, csupán az anyagi és szellemi tényezők kölcsönhatásának különböző aspektusait tárja fel. Itt a két eltérő modell kölcsönös kizárásának csupán látszólagos paradoxona áll fenn. E paradoxon igazsága elismerésének, amint kimutattuk, fontos jelentősége van a tudományos-technikai forradalom egyik sajátosságának megértése számára. E sajátosság értelme pontosan a tudományos és technikai forradalmaknak, továbbá ezeknek és a termelés mai haladásának kölcsönhatása és kölcsönös feltételezettsége.

A tudományos-technikai forradalom másik sajátossága az, hogy általános – megragadja a tudomány és a technika egész rendszerét. Nem ritkán kísérletet tesznek arra a mi irodalmunkban és a külföldiben, hogy megtalálják ennek a forradalomnak koncentrált kifejezését. Előtérbe helyezik a technikai átalakulásokat, és leggyakrabban az automatizálás felé fordulnak, ebben látják a tudományos-technikai forradalom lényegét (lásd pl. Научно-техническая революция и ее социальные последствия.). Mások viszont, a tudományra helyezik a hangsúlyt, itt keresik a kulcsot a tudományos-technikai forradalom lényegének megértéséhez. Ez néha olyan következtetéshez vezet, hogy ennek legteljesebb kifejezése a kibernetika, és ezért magát a forradalmat is elkezdik kibernetikainak nevezni (A. A. Zvorükin).

Kétségtelen, hogy mind az egyik, mind a másik eset igen lényeges momentumokat említ meg, de sem az automatizálás, sem a kibernetika eszméi távolról sem merítik ki azt a lényegeset, ami a tudományban és a technikában végbemegy.

És ez teljesen érthető, mivel a tudományos-technikai forradalom nem lokális. A technikában a társadalom egész technikai bázisának, minden ágazatának átalakulásáról van szó. A forradalmi változások az egyes ágazatokban láncreakcióhoz hasonlóan sorozatos változásokat idéznek elő a technika más ágaiban. Egyidejűleg átalakul a technika minden oldala is, elkezdve anyagi szubsztrátumától, az alkalmazott folyamatoktól, és befejezve a technikai létesítmények és rendszerek struktúrájával és funkcióival.

Hasonló a helyzet a tudományban is, ahol a forradalmi átalakulások folyamata gyakorlatilag megragadta minden vezető területét és minden oldalát, elkezdve az információtól és a kutatási objektumoktól, befejezve a metodológiával és technikai bázissal, szervezéssel és irányítással.

A tudományos-technikai forradalomnak ez a két legfontosabb sajátossága. Nem kétséges, hogy ez a forradalom érinti és felöleli a társadalmi élet minden alapvető oldalát – a termelést, a szállítást, az információs eszközöket, az egészségügyet, az oktatást, az életmódot, aktívan benyomul a kultúra, a művészet stb. szférájába. De elsősorban az összetevői – a tudomány és a technika – fejlődésének jellegében, ütemében, irányában, magukban a kölcsönhatásukban vezetett gyökeres változásokhoz. Ezért úgy tűnik, hogy a tudományos-technikai forradalom elemzésénél azon belső folyamatok kutatásából kell kiindulni, amelyek most végbemennek „a tudomány és a technika” rendszerében. Ha ezt a forradalmat a szó szűk és szigorú értelmében vesszük, úgy az ilyen kutatások elégségesek.

De az irodalomban a tudományos-technikai forradalmat szélesebb síkon is értelmezik, mégpedig annak következtében, hogy a súlypontot átvitték az

anyagi termelésben végbement változásokra, a termelő erőkből lezajlott minőségi változásokra. Ez a hozzáállás megfigyelhető a szovjet és külföldi marxista kutatók munkáiban. (A. A. Zvorükin, A. Arakeljan, R. Richta, K. Tessman és mások.) K. Tessman például amikor összegezi a tudományos-technikai forradalom elemzését, sajátosságait lényegében a termelő erők mai átalakulásának három alapvető irányzatára vezeti le: átmenet a termelés minőségileg új anyagi-technikai alapjaira, az embernek a termelésben elfoglalt minőségileg új helyzetére, a tudomány aktív és vezető szerepének minőségi változásaira (lásd *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1967/3. sz. 292. o.).

Jogos-e a tudományos-technikai forradalom ilyen interpretációja? Igen is meg nem is. Igen, mert a figyelem a forradalom megnyilvánulása legfontosabb területére helyeződik – az anyagi termelésre és leglényegesebb kifejezőseire. Nem, mert éppen azok a belső folyamatok nem tárulnak fel, maradnak homályban, amelyek végbemennek a tudományban és a technikában, szűkül a tudományos-technikai forradalom működési szférája, a termelő erők forradalmára vezetnek le, és bizonyos értelemben azonosítják vele.

E forradalmak között van összefüggés és részleges egybeesés, de több nem. A tudományos-technikai forradalom a termelő erők forradalmának kiindulópontja, és tartalmazza a termelési technikán keresztül a tudománynak azon ágait is, amelyek kiszolgálják a termelést, mint termelő erő hatnak jelenleg. A tudomány és a technika területein végbemenő folyamatok, forradalmi változások a termelő erők forradalmának összetevői, és kiegészítik őket számos más összetevő, amelyek közül a legfontosabbakra rámutat K. Tessman említett munkája.

De ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom sokkal szélesebb, mint a termelő erők forradalma (bár, amint láttuk, más viszonylatokban szűkebb nála), minthogy a tudomány és a technika minden ágazatában megvalósul és megnyilvánul, tehát a társadalmi élet mindazon szférájában, ahol használják a tudományos-technikai haladást. Gyakorlatilag kiterjed az egész társadalomra.

Egészeben pedig, ha megvizsgáljuk a termelőerők forradalmát, jogosnak látszik beszélni a tudományos-technikai forradalomnak mind a megnyilvánulásáról, mind pedig a következményéről, mert ez a forradalom átalakítja a termelőerők struktúráját, megváltoztatja az ember szerepét és helyét a termelési és általában a folyamatok rendszerében.

Itt helyénvaló szólni az ember problémájáról. Ezt a problémát sok kutató központnak tartja a tudományos-technikai forradalom számára, és ezzel egyet kell érteni. A tudományos-technikai forradalom valóban megváltoztatja az ember funkcióját és szerepét elsősorban az anyagi termelésben, lehetőséget adva, hogy összpontosuljon nála az alkotó funkciók és felszabaduljon a sematikus munka bármilyen formáitól, amely munkát a technikának átadható algoritmusok jellemzik. Ugyanakkor megteremti az objektív anyagi és tudományos-technikai előfeltételeket az ember alkotó potenciáinak felszabadításához, emellett követelést támaszt a dolgozó megfelelő típusának kialakítására, az ember alkotó aktivitásának kibontakozására, tudatának és öntudatának kifejezésére.

Természetesen mindez nem megy végbe automatikusan. Nagy tévedés lenne azt remélni, hogy a tudományos-technikai forradalom magától és bármilyen társadalmi-gazdasági körülmények között biztosítja az ember tudatos alkotásának legmagasabb fokát. Bizonyításra szorul-e, hogy ez nem lehetséges

a kapitalizmusban, és vajon kételkedhetünk-e abban, hogy a szocialista körülmények között állandó munka szükséges a megfelelő irányban? Döntő szerepet játszik itt a munkafolyamatok automatizálása, magának a termelés arculatának, technológiájának és szervezésének átalakulása, a termelés szakmai struktúrájának megváltoztatása, az oktatás, a lakosság kulturális színvonalának problémáinak megoldása. De ez távolról sem minden. Látható, hogy a tudományos-technikai forradalom teljességében felveti a társadalmi élet nem elvonatkoztatott-humanista, hanem valóban szocialista demokratizálásának problémáját, ami összekapcsolódik a néptömegek szocialista öntudatosságának erős emelkedésével, tudományos, marxista világnézettel való felfegyverkezésükkel. A jövő alkotó embere, aki a tudomány és a technika mai fejlődésének körülményei között alakul ki, enélkül nem tud meglenni.

A tudományos-technikai forradalom által felvetett társadalmi problémák igen sokrétűek, és a szocialista országok kutatói sikerrel dolgozzák ki őket. Közöttük bizonyos értelemben vitás marad az ipari és tudományos-technikai forradalom viszonyának problémája. Az irodalom néha közel hozza a termelőerők forradalmához és a tudományos-technikai forradalomhoz.

A valóságban ez aligha jogos. Annak idején Marx, amikor az első ipari forradalommal foglalkozott, nem korlátozta ezt a termelés technikai bázisának átalakulására, valamint a termelőerők változására. Hangsúlyozta, hogy az ipari forradalom lényeges változásokat jelent a termelés társadalmi viszonyaiban is. Ugyanezt a gondolatot találjuk meg Leninnél is: „A manufaktúrából a gyárba való átmenet teljes technikai forradalom, amely kiszorítja a mesterek évszázadokon át kialakult kézügyességét, s ennek a technikai forradalomnak elkerülhetetlen folyománya az, hogy a lehető leggyorsabban átalakulnak a termelés társadalmi viszonyai . . .” (*A kapitalizmus fejlődése Oroszországban. Összes Művei* 3. köt. Kossuth, 1964. 422. o.)

Ilymódon az ipari forradalom benyomul a termelési viszonyok területére, és átalakítja őket. E viszonyok átalakulási foka, mélységük természetesen különböző lehet, és egyáltalán nem jelenti mindig, hogy végbemegy a társadalmi forradalom. Az átmenet a manufaktúrából a gépi nagyiparba a kapitalista termelési viszonyok között megy végbe, de lényegesen megváltoztatva őket. Pontosan így van most is. A kapitalista országokban elkezdődött ipari forradalom vitathatatlanul előidézi a termelés társadalmi viszonyainak észrevehető változásait, de a kapitalizmus megmarad, és automatikusan nem megy végbe a társadalmi forradalom. Más kérdés az, hogy a lehetséges változásoknak milyenek a határai, hogy a kapitalizmus keretei között befejeződhet-e az elkezdődött tudományos-technikai forradalom, valamint a termelőerők forradalma és az ipari forradalom. A feleletnek erre negatívnak kell lennie. A kapitalizmus nem felel meg a tudományos-technikai és termelési fejlődés ama szintjének, amelyen a mai tudományos-technikai forradalom van. Keretei szűkek a forradalom számára. A szükséges összhangot csak a szocialista forradalom keresztül lehet elérni azokban az országokban, ahol eddig még nem ment végbe.

A tudományos-technikai forradalom a legerősebb és a legközvetlenebb hatást gyakorolja nemcsak az iparra, hanem a szállításra, a mezőgazdaságra is és az anyagi termelés más ágaira is. Ezért a termelőerők vele kapcsolatos forradalma nemcsak az iparra korlátozódik. Éppen így jogos nemcsak az ipari, hanem az egész termelési forradalomról beszélni.

A tudományos-technikai forradalom, a termelőerők mai forradalma és az

új ipari (termelési) forradalom között nincsen szigorú lineáris függőség, bár létezik bizonyos determináció, amelyet a tudománynak és a technikának a termelőerők fejlődésében játszott szerepe és a termelési viszonyoknak a termelőerőkkel való összhangja törvénye határoz meg. Minden későbbi forradalom, tartalmazva részlegesen vagy egészen az előbbit, új jegyekkel és jelenségekkel gazdagodik.

Létezik egy fordított kapcsolat is, amelyet részben megemlítettünk az előadás elején. Mégpedig, hogy az ipari (termelési) forradalom, megváltoztatva a termelés társadalmi viszonyait, új feltételeket és lehetőségeket tartalmaz a termelőerők forradalmi fejlődése és a tudományos-technikai forradalom megvalósulása számára. Ugyanakkor a termelőerők forradalma új követelményeket támaszt a tudomány és a technika haladásával szemben, és maga megteremti az új lehetőségeket további mozgása számára.

Ilymódon megvan mind a három forradalom kölcsönhatása, és a közöttük levő viszony ilyen: tudományos-technikai forradalom \rightleftharpoons a termelőerők mai forradalma \rightleftharpoons új ipari (termelési) forradalom.

Amikor megvizsgáljuk a tudományos-technikai forradalom társadalmi aspektusait, természetesen nem szabad csak az anyagi termelésre korlátozódunk. Az új ipari (termelési) forradalom befolyására és alapján komoly változások mennek végbe a társadalmi élet más szféráiban. Ezenkívül megerősödik a tudomány és a technika közvetlen befolyása más társadalmi jelenségekre és folyamatokra. Ez azzal függ össze, hogy jelenleg viharosan megy végbe a társadalom technizálása és szcientifikálása. A tudomány és a technika erősen benyomul a társadalmi élet és az emberi tevékenység minden szférájába. A tudományos-technikai forradalom körülményei között minden évvel növekszik a társadalmi haladás üteme, a tudomány és a technika vívmányai alkalmazásának új lehetőségei és új területei keletkeznek, ugyanakkor nő a szerepük a társadalom funkcionálásában és fejlődésében. Az emberiség most eljutott történetének olyan szakaszához, amikor a további társadalmi haladás, a társadalmi organizmusnak maga az élettevékenysége csak a tudomány alapján és mindenoldalú technikai felszerelés alapján mehet végbe. Ezért a központi probléma — amelytől döntő fokon függ magának a tudományos-technikai forradalomnak mind a kibontakozása és sikeres lezajlása, mind azoknak az óriási perspektíváknak és lehetőségeknek a társadalmi haladás érdekében való felhasználása, amelyeket feltár, valamint azoknak az ellentmondásoknak és nehézségeknek a leküzdése, amelyeket létrehoz — a társadalmi folyamatok racionális irányításának problémája, a társadalmi életnek s kifejlődésének tudományosan megalapozott önszabályozása.

A tudománynak a mai tudományos-technikai forradalommal összefüggő társadalmi funkciói változása főképpen az, hogy a tudomány a társadalmi élet önszabályozásának egyik döntő tényezőjévé válik. De felhasználása ebben a minőségben, a tudományos irányítás mélysége és teljessége, a társadalmi folyamatok önszabályozása, az objektív feltételek meglététől és a szubjektív tényezők működésétől függ.

Ehhez a legkedvezőbb előfeltételeket a szocializmus hozza létre. Ezt első sorban a társadalmi tulajdon uralma határozza meg és az érdekeknek és céloknak ebből következő közös volta, az erőfeszítéseknek és forrásoknak a tudományos-technikai haladás és a megfelelő társadalmi átalakulások kardinális feladatai megoldására irányuló koncentrációjának lehetősége. Nagy jelentőségű a tervgazdálkodás, amely lehetővé teszi a tudomány, a technika, a termelés

koordinálását és irányítását összhangban a szocialista és a kommunista építés feladataival és azon lehetőségek alapján, amelyeket a tudományos-technikai forradalom tár fel. Rendkívül lényeges a fejlődő szocialista demokrácia megléte is, amely lehetővé teszi, hogy összekapcsoljuk a centralizált vezetést a néptömegek helyi iniciatívájával és öntevékenységgel.

Magának a kommunista formációnak a természete elválaszthatatlan a tudománytól. Csak itt valósul meg Marxnak az az előrelátása, hogy a jövő társadalom tudományosan fog viszonyulni haladó termelésének folyamatához. Ez pedig jelenti a tudatos tudományos előrelátásnak és a tudomány és technika fejlődési tendenciái prognózisának, haladásuk eredményeinek és társadalmi-gazdasági következményeinek, optimális vezetésüknek lehetőségét és szükség-szerűségét is.

Ju. Sz. Melescsenko

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Marxizmus és „strukturálisizmus”¹

Franciaországban a hatvanas években filozófiai fordulat játszódott le. A fordulat hőse a strukturalizmus, mely az egzisztencialista szubjektívizmussal és a humanizmusként értelmezett marxizmussal szemben kínál alternatívát. Lévi-Strauss, Foucault és Lacan az új filozófia prófétái, de mellettük gyakran emlegetik Althusser nevét is. A kérdés az, hogy jogosan-e.

A strukturalizmus franciaországi diadalútja a polgári filozófia egy szcientista változatának győzelmét jelenti, mely a mai Franciaországban ugyanazt a funkciót hivatott betölteni, mint korábban az angolszász országokban a különböző neopozitivisták iskolák. De hogyan hozható kapcsolatba e strukturalista áramlattal a marxista, a kommunista Althusser?

Nos, ha szövegeit olvassuk, szembezőkő a strukturalista terminológia használata. Témái és bizonyos tételei (az anti-humanizmus, az antihistoricizmus vagy a szinkronia prioritása) látszólag hasonló formában találhatók meg akár Lévi-Straussnál, akár Foucaultnál. Figyelmet keltő publikációi (*Pour Marx; Lire le Capital*) szintén az utóbbi években jelentek meg, hatásuk most bontakozik ki, elválaszthatatlanul a Franciaországban jelenleg folyó elméleti vitáktól.

Mindez mutat bizonyos rokonságot, illetve kölcsönhatást, melynek egyes következményeit feladatunk is lesz elemezni. Mégsem mondható, hogy Althusser „strukturalista” lenne, vagy hogy léteznék egy általa alkotott „strukturalista marxizmus”, illetve egy „marxista strukturalizmus”.

Ezt bizonyítja a magyar nyelven megjelent válogatás is, melyet a munkatársai-val közösen írt *Lire le Capital* (1965) és a *Pour Marx* (1965) c. kötetek írásai alapján maga a szerző állított össze, s mely jó betekintést nyújt műhelyébe, a marxista

elmélet továbbfejlesztését célzó rendkívül termékeny munkájába.

Althusser tudományos tevékenységének lényegét mindenekelőtt akkor érthetjük meg, ha a marxizmus másfél évtizedes fejlődésének problémáit vesszük figyelembe. A dogmatizmus csődje után — a dogmatizmusra való reakcióként — olyan áramlatok jelentkeztek a marxizmuson belül, melyek újabb torzulások veszélyét hozták magukkal. Gondoljunk arra az „antropológiai” hullámra, mely sokszor a marxizmus elvont moralizáló humanizmusként való értelmezéséhez vezetett. Althusser az újabb — immár ellenkező előjelű — torzulások ellen veszi fel a harcot. S bár bizonyos egyoldalúságot nem tud elkerülni (melynek meghaladására egyébként újabb sikeres kísérletet tesz), ezt a harcát rendkívül pozitívnak kell értékelni.

Vizsgálódásainak középpontjában a marxi életmű áll. A marxizmus továbbfejlesztéséhez ugyanis elengedhetetlennek tartja, hogy tisztázzuk, miben is áll annak a forradalomnak a lényege, melyet Marx működése jelent az elméletben és a filozófiában. Ebből a célból foglal állást a Marx és Hegel, valamint az ifjú és érett Marx viszonyáról szóló évtizedes vitában. Tétele az, hogy Hegel és Marx között „episztemológiai cezúra” van, s ez magán a marxi életművön belül helyezkedik el. A kifejezés melyet Bachelard-tól vesz át, s mely élességében rokonságot mutat a Foucault-féle „episztemológiai mutáció”-val, azt a helyet hivatott megjelölni, ahol lejátszódik az „elméleti forradalom”, végbemegy a régi problematikának egy tökéletesen új problematikával való felcserélése, megszűnik az *ideológia* és létrejön a *tudomány*. Tanulmányainak legfőbb tárgya — mint a magyar kötet címe jól tükrözi — az episztemológiai cezúra helyének megjelölése, illetve természetének elemzése. Az elemzés

¹ Louis Althusser: *Marx — az elmélet forradalma. Tanulmányok*. Kossuth, 1968.

² *Lire le Capital*. Maspéro, Paris 1965. *Pour Marx*. Maspéro, Paris 1965.

során átfogó fogalmi apparátust alkalmaz, és olyan ismeretelméleti tételeket fejt ki, melyek végiggondolása önmagában is termékenyítő lehet.

Gondolatmenetének rekonstruálását s a vele kapcsolatos álláspont felvázolását célszerű a Hegel és Marx viszonyáról kifejtett gondolatával kezdeni. E témakörben arra hívja fel a figyelmet, hogy a „Hegel megfordításának”, a „hegeli dialektika talpraállításának” képzete problematikus. A „talpraállítani” formula elméletileg nem szabatos kifejezés, csupán metafora, mely utal a Hegel és Marx közötti elméleti forradalom *mejlétére*, anélkül, hogy annak *fogalma* lenne. A formula inkább Feuerbachra illik rá, aki a „spekulatív filozófiát” valóban „talpára állította”, „de ebből nem tudott mást levonni, mint egy idealista antropológiát”. A megfordítás ugyanis csupán az előjel, az „irány” megváltozását jelenti, de nem érinti azt az elméleti mezőt, azt a problematikát, melyben létrejött a hegeli filozófia. Althusser rámutat: „a dialektika nem úgy van elhelyezve Hegel rendszerében, mint a mag a burkában”, a „rendszer” és a „módszer” összefonódása miatt „elképzeltelhetlen, hogy a hegeli dialektika megszűnhetnék hegeli lenni és marxistává válhatnék pusztán a 'kihámozás' csodája révén. (6. o.) „A probléma tehát — teszi hozzá — nem a dialektika 'irányának' megfordítása, hanem a dialektika struktúrájának átalakítása.” (21. o.)

Azt, hogy Marx nem pusztán „talpára állította” vagy „megfordította” a hegeli dialektikát, hanem struktúrájában alakította át, az ellentmondás fogalmával illusztrálja (l. *Ellentmondás és túldetermináció* c. írását). A hegeli ellentmondással szemben a marxi ellentmondás „túldeterminált”, a „túldetermináció” (sur-determination) adja a specifikumát (15. o.). A túldetermináció fogalma azonban nem pusztán illusztrációul, a hegeli és marxi problematika gyökeres különbözőségéről szóló tétel alátámasztásul szolgál. Ez egyben az althusseri Marx-interpretációra épített fogalmi apparátus egyik kulcskategóriája. Mint ilyenre, a későbbiek során vissza kell rá térnünk. Itt csupán annyit jegyzünk meg róla, hogy Lacan közvetítésével a strukturalista áramlat egyik bázis-tudományából, a pszichoanalízisből származik, s így a strukturalizmussal való kölcsönhatás egyik formális ismérve.

Mármost hol helyezkedik el Marx életművében az episztemológiai cezúra?

Ott, ahol Marx megalapítja az új tudományt: a történelem elméletét (a történelmi materializmust). A tudományalapítás, mivel abszolúte új tárgyat konstruál, és új problematikát hoz magával, forradalmat idéz elő a filozófiában is. A cezúra tehát két aktusból áll: egy tudomány (a történelmi materializmus) megalapításából, s az ezzel járó filozófiai forradalomból (a dialektikus materializmus létrehozásából). Az új filozófia kezdetben az új tudomány keretei között, azzal egybeolvadva, tehát önállóan jelenik meg, ami mindenekelőtt a *Német ideológiában* látható. Innen datálódik a dialektikus materializmus mögötti elmaradása. Ennek leküzdése — mint legsürgetőbb feladatunk egyike — előfeltételezi a marxi forradalom — a tudás fejlődésében beállt episztemológiai cezúra — mélységéről és természetéről való számadást.

Az 1845-re tehető cezúra művei a *Feuerbach-tézisek* és a *Német ideológia*. A korábbi alkotások *A szent család*ig bezárólag *Marx ifjúkori műveinek, ideológikus* korszaka termékeinek tekinthetők. A cezúrát Marx *tudományos* korszaka követi, melyben megkülönböztetjük az *érés* (1857-ig) és az *érettség* alkotásait.

Látható, hogy Althusser a marxi életmű azon értékelői közé tartozik, akik éles szakadékokat tételeznek fel az ifjú és az érett Marx között. Az e kérdésben lezajlott viták tanúsítják, hogy szakadékról, illetve „cezuráról” a hangsúlyt az ifjúkori művekre tevő burzsoá interpretátorok vagy az ifjúkori művek jelentőségét, autentikus voltát dogmatikus szellemben tagadó marxisták beszélnek. E képlet alapján könnyű lenne Althusser dogmatizmusát emlegetni. A kérdés azonban nem ilyen egyszerű. Althusser argumentációja — mint látni fogjuk — sok tekintetben újszerű, s mindenképpen elgondolkodtató.

A cezuráról alkotott felfogását az *ideológia* és az *elmélet* megkülönböztetésével támasztja alá. „Az ideológia mint képzetek rendszere — írja a *Marxizmus és humanizmus* c. cikkében — abban különbözik a tudománytól, hogy benne a gyakorlati-társadalmi funkció túlsúlyban van az elméleti funkcióval (vagy a megismerés funkciójával) szemben.” (68. o.) Az ideológiának tehát elsősorban nem megismerési, hanem gyakorlati-társadalmi funkciója van, mert „az emberek világukhoz való viszonyának átélésére vonatkozik” (32. o.) — vagy, ahogy ugyanebben a cikkében mondja —, „az embereknek a világ-

³ *La pensée sauvage*. Plon, Paris 1962. 326. o.

hoz való „átél” viszonya, ideértve a történelemhez való viszonyát is, ... az ideológián megy át” (70. o.); „Az ideológia ... az emberek ’világukhoz’ való viszonyának a kifejezése, azaz valóságos létfeltételeikhez való valóságos viszonyuk és képzelt viszonyuk (túldeterminált) egysége.” (Uo.) Az ideológia nem a tudat szférájához tartozik, mert mélysegesen tudattalan, s a képzetek, melyekből áll „mint struktúrák oktrojálódnak az emberek túlnyomó többségére, anélkül, hogy átmennének tudatukon”. (Uo.) (zárójelben kívánczok ide, hogy ebben az értelmezésben szintén mutatkozik a strukturalizmussal való kölcsönhatás jele, nem annyira az ideológia struktúráként, mint inkább *tudattalan* struktúráként való fel fogásában). Az ideológiának az elmélettel vagy tudománnyal szembeni alárendelt szerepe nem jelenti, hogy nincs rá szükség, vagy hogy a kommunizmusban nem lesz rá szükség (ennek bizonyítására meggyőző oldalakat találunk), hanem azt jelenti, hogy a valóság valamely területének megismerő birtokbavétele csak az ideológia leküzdése útján lehetséges, s hogy a marxi életművön belül is ennek megfelelően kell értékelni mindazt, ami az ideológia szférájába tartozik. Az ideológia tartományát alkotják pl. az antropológia vagy a humanizmus témái, melyek a „szubjektum”, a „szabadság”, „az emberi lényeg”, az „elidegenedés” stb. terminusokban fejeződnek ki. Az 1845-ös epizstemológiai cezúra éppen azt jelenti, hogy Marx gyökeresen szakít e témákkal, s kialakítja a „társadalmi alakulat”, a „termelőerők”, a „termelési viszonyok”, a „felépítmény” stb. fogalmakon alapuló történelemelméletét. Ennek megfelelően kell látni, hogy pl. a „szocialista humanizmus” mint fogalmi összetétel egyenlőtlen-séget foglal magában: a „szocializmus” tudományos, míg a „humanizmus” ideológikus fogalom. A „humanizmus”-nak a maga ideológiai státusán belül van szerepe: „sajátos módon jelöl bizonyos létezéseket”, bár „nem adja meg lényegüket”. (59. o.) Mivel a „humanizmus”-nak nincs elméleti értéke, jogos, hogy Marx „elméleti antihumanizmusá”-ról beszéljünk.

Az „elméleti antihumanizmus” az a pont, ahol legjobban tetten lehet érní, miben hasonlók, és miben térnek el Althusser és egyes strukturalisták filozófiai törekvései. Lévi-Strauss azt vallja, hogy a humán tudományok feladata „szétrombolni az embert”³, Foucault pedig „az ember halálát” hirdeti meg⁴, mivel az

ember mint olyan nem lehet semmiféle pozitív tudás tárgya. Az „objektivizmusban”, az ember-probléma tudománytalan-ként való megítélésében (egyáltalán a tudományosság kritériumát illetőleg) nyilvánvaló tehát a rokonság. Csakhogy míg Foucault az egzisztencializmushoz és a hagyományos metafizikához hasonlóan a marxizmust is az antropológikus filozófiák egyik változatának látja, addig Althusser „az elméleti antihumanizmust” éppen a marxizmus specifikumának tekinti. S míg Foucault az antihumanizmus segítségével alapozza meg „az ember felszabadítását”⁵ célzó program értelmetlennek nyilvánítását, addig Althusser természetesen nem a munkásmozgalom — céljait tagadja. Csak nem a humanizmus ideologikus terminusai, hanem tudományok kategóriák segítségével kívánja leírni őket.

Ez a szándéka — bizonyos túlzások ellenére — feltétlenül helyesíthető. Az „elméleti antihumanizmus” ugyanis, akár csak az „antihisztóricizmus” — mint a fentiekből kiviláglik — a tudományosság színönimájaként szerepel nála. Ennek fényében kell értelmezni azt, hogy a „személyiség történelmi szerepének” kérdését a „személyiség történelmi létezési módjának” problémájával helyettesítve álproblémának minősíti, s hogy „a történelmet az emberek csinálják” tételt is elítéli mint az empirizmus hamis evidenciáin nyugvó gondolatot. Rámutat arra, hogy e tétel hangsúlyozása sok esetben alkalmassá válik annak elfedésére, hogy „a történelmet a tömegek csinálják”. „A történelmet az emberek csinálják” tételt azzal az előfeltevéssel szokás alátámasztani, hogy a történelem szereplői egyben szövegének szerzői is. Ám ez a feltevés — mint mondja — számíttáson kívül hagyja a rendezőt. A történelem valódi rendezői a termelési viszonyok, melyek egyáltalán nem redukálhatók emberek közötti viszonyokra. (201. o.)

A termelési viszonyok fogalmának helyes meghatározását és szerepének megértését az elméleti antihumanizmus és az antihisztóricizmus alapján tartja lehetségesnek. E kérdés legfőbb taglalását *A tőke tárgya* c. tanulmányban találjuk. A termelési viszonyok a társadalmi totalitás egészébe „beleírt” viszonylagos önállósággal rendelkező struktúrák. „A termelési viszonyok struktúrája — olvashatjuk — meghatározza a termelés kivitelezőinek *helyét és funkcióit*. E kivitelezők pedig mindig csak elfoglalói e helyeknek, amennyiben az adott funkciók ’hordozói’. Az igazi ’szubjektumok’ tehát (a folyamatot alkotó

⁴ *Les mots et les choses*. Éditions Gallimard, Paris 1966. 353. o.

szubjektumok értelmében) nem ezek az elfoglalók, sem a funkció-viselők, tehát — minden látszat, a naiv antropológia — adott 'evidenciái' ellenére — nem a 'konkrét egyének', a 'valóságos emberek', hanem e helyek és e funkciók definíciója és elosztása. Az igazi 'szubjektumok' tehát ezek a meghatározó és ezek az elosztó elemek: a termelési viszonyok." (247. o.) Ebből a gondolatmenetből kiolvasható bizonyos merevség. Mégis, ha figyelembe vesszük, hogy máshol elismeri a szubjektív tényezőknél a történelemben betöltött roppant fontos szerepét, e sorokat úgy kell értelmeznünk, mint a misztifikáló idealista antropológizmussal szembeni fellépést, az „objektív tényezők” „helyretételét”.

Althusser a marxizmus antihistoricizmusként való felfogását Gramscival szegezi szembe, s a történelem helyes meghatározásával kívánja megalapozni. A közfelfogás történelem-fogalmát a hegeli „történelmi idő” fogalmára vezeti vissza, melyre az idő homogén folyamatosságának, illetve az idő egyidejűségének feltételezése, s ezzel kapcsolatban a történelmi jelen kategóriája jellemző. Mindez az „egész” hegeli felfogásán alapszik, mely szintén homogén, egyszerű, s mellyel szemben a marxista „egész” egy különálló és viszonylag önálló szinteket magában foglaló struktúrált egység. Ebből következik, hogy „nem lehet ugyanabban a történelmi időben” elgondolni az 'egész' különböző szintjeinek fejlődési folyamatát”, hanem „minden szinthez saját 'időt' kell hozzárendelnünk” (156. o.), s hogy nincs olyan történelmi jelen, melyen egy „lényegi keresztmetszetet” eszközölhetnénk. A történelem nem empirikusan adott számunkra: fogalmát meg kell konstruálnunk.

Mivel az idő mint az anyag egyik létezési formáját leíró kategória teljes gazdagságában csak akkor alkotható meg, ha megértjük az anyag legmagasabb szerveződési szintjének, a társadalomnak időbeliségét, a történelmi időről szóló oldalakat (A tőke tárgya c. tanulmányban) a dialektikus materializmus kategóriáinak finomításához jelentékenyen hozzájárulnak.

Az itt elemzett problémakör megkívánja a szinkronia-diakronia fogalom pár értelmének feltárását. Althusser e fogalom pár használatát a dolgok félreértésének tekinti, mindazonáltal felállítja azt a tételt, melyet a szinkronia prioritásának nevezhetünk. A szinkronia és a diakronia megkülönböztetését ismeretelméleti jellegűnek tartja, úgy fogja fel a két fogalmat

mint „a megismerési folyamat kategóriáját”. (164. o.) Ennek értelmében a szinkroniának „semmi köze a tárgynak mint valóságos tárgynak időbeli jelenlétéhez”, mert „a szinkronikus... nem más, mint az egésznek struktúráját alkotó különböző elemek és különböző struktúrák között fennálló specifikus viszonyok *felfogása*, azoknak a függőségi és tagozódási viszonyoknak az ismerete, amelyek szerves egésszé, rendszerré teszik”. (163. o.) Így a diakronia sem az eseményszerűséget s az eseményszerűségnek a szinkronikus struktúrára kifejtett hatását jelenti. A *tőke-től Marx filozófiájáig* c. írásában Althusser így foglalja össze a kérdést: „A szinkronia a fogalmak szervezeti struktúrája a gondolati-totalitásban vagy rendszerben, ... a diakronia pedig a bizonyítás rendezett beszédjében a fogalmak egymásutánjának mozgása.” (127. o.) Az így értelmezett szinkroniáról kijelenti, hogy elsődleges a diakroniával szemben, ami azt jelenti, hogy „a fogalmak hierarchiájának a kapcsolódásukban megvalósuló rendszere meghatározza minden egyes fogalom definícióját a rendszerben elfoglalt helyének és funkciójának megfelelően”, s hogy a fogalmak hierarchiájának rendszere meghatározza a bizonyításban való előfordulásuk sorrendjét.

A szinkronia prioritása — mint kifejti — Marx esetében azt jelenti, hogy „vizsgálatának tárgya... a jelenlegi polgári társadalom, amelyet történelmi *eredményként* fog fel: de e társadalom megértése korántsem az eredmény genezisének elmélete útján történik, ellenkezőleg, kizárólag a 'test' elméletén, azaz a *társadalom jelenlegi* struktúráinak elméletén keresztül, anélkül, hogy a genezis ebben bármiképp is közreműködne”. (123. o.)

Ez a Marx-interpretáció ismét olyan tételhez vezetett, mely a strukturalistáknál is megtalálható (s melyet mások is — pl. Godelier — Marxból vezetnek le). Meg kell azonban jegyezni, hogy míg az antihumanizmus a strukturalista *filozófia* egyes vonásaival mutatott rokonságot, addig a szinkronia prioritása a strukturalista *módszer* már *de Saussure*-nél meglevő hasonló tételére emlékeztet. Továbbá a módszer vonatkozásában is különbséget kell tennünk, hisz a *strukturalista* módszer hasonló tétele a reális történelem prioritásának tagadásán alapszik, míg Althusser nem a reális történelmet vagy a reális történelem elsőbbségét tagadja. A szinkronia prioritását kizárólag a megismerésre vonatkoztatja. S ebben az értelemben, bár

az összefüggések egyik oldalát domborítja csak ki, nem minden alap nélkül hivatkozik Marxra.

Itt vetődik fel a történelmi és a logikai sorrend közötti viszony problémája, mint *A tőke* egyik legvitatottabb kérdése. Althusser kijelenti: a kétféle sorrend teljesen különbözők, sőt a kérdés feltevése is problematikus, hisz a *valóságos tárgy* és a *megismerés tárgya* empirikus összekeveréséből származik. A valóságos tárgy és a megismerés tárgya viszont két különböző dolog. De ezzel már az általa kifejtett (illetve az általa *A tőkéből* kiolvasott és *A tőkére* alkalmazott) ismeretelméleti problematikát érintettük. Ennek a majdnem teljes rendszert alkotó ismeretelméleti problémakörnek a következők a főbb témái: a valóságos tárgy és a megismerés tárgya közötti különbség; a gyakorlat, az elméleti gyakorlat, illetve az elmélet fogalma; az elméleti tevékenység specifikuma; a tudományok, illetve a filozófia fejlődésének törvényszerűségei. E témák Althusser fejtegetéseiben állandóan felbukkannak, de leginkább *Az elméleti gyakorlat folyamata*, „*A tőké*”-től Marx filozófiájáig, a *Mi az elmélet?* és *A tőke tárgya* c. cikkek, illetve az utóbbinak a VI. és IX. alfejezete (*A tőke episztemológiai tételei*; *A Marx által végrehajtott elméleti forradalom mélysége*) tartalmazzák őket.

Mit jelent a valóságos tárgy és a megismerés tárgya megkülönböztetése? Semmi esetre sem azt, hogy nem a valóságos tárgy a „megismerés tárgya”. Althusser terminológiája itt zavarbaejtő, ti. a két kifejezésben a „tárgy” szó különböző értelemben szerepel. A „megismerés tárgya” nem más, mint az a gondolati konkrétum, amely valamely valóságos tárgy megismerésének eredménye. Ez a gondolati képmás a tárgyat célbavevő további megismerés kiindulópontja és eszköze. A kifejezés ilyen értelmezése ott válik világossá, ahol a szerző „a valóságos tárgynak a megismerés tárgya eszközével (kiemelés — K. J.) történő megismerő birtokbavételéről” beszél. (112. o.)

A két tárgy megkülönböztetése vonatkozik „termelésük folyamatá”-ra is. „Míg valamely valóságos tárgy... termelési folyamata — írja Althusser — teljes egészében a valóságban megy végbe, és a valóságos genezis valóságos sorrendje szerint valósul meg... addig a megismerés tárgyának termelési folyamata teljes egészében a megismerésben megy végbe, s egy másik rend szerint valósul meg, melyben a 'valóságos' kategóriákat 'újraalkotó'

gondolati kategóriák nem ugyanazt a helyet foglalják el, mint a valóságos történelmi genezis sorrendjében...” (95. o.) Világos, hogy a két tárgy különbségének kategorikus kihangsúlyozása (a gondolkodás és a valóság megkülönböztetésén túl) itt a megismerési folyamat, illetve az elméleti tevékenység önállóságának, a gyakorlat és az „elméleti gyakorlat” megkülönböztetésének és — ami ezzel összefügg — a történelmi és logikai sorrend nem-azonos voltának megalapozását célozza.

A megismerés tárgyán dolgozó elméleti gyakorlatot Althusser úgy fogja fel, mint valamilyen nyersanyag meghatározott termelési eszközökkel történő átalakítását. A „nyersanyag” szerepét egy kezdeti általánosság játssza, mert a tudomány sohasem közvetlen egyediségeken dolgozik. Ez a kezdeti — I. általánosságnak nevezett — általánosság az elméleti gyakorlat során azzá alakul, amit Althusser III. általánosságnak, a marxista irodalom pedig általában gondolati konkrétumnak nevez. A folyamatban termelőeszközökként a tudomány adott pillanatban rendelkezésre álló teóriái működnek, amelyek a II. általánosság nevével viselik, s „meghatározzák azt a mezőt, amelyben az adott tudomány valamennyi problémája szükségképpen felvetődik”. (48. o.) A nyersanyag és a termék (III. általánosság) között lényegi különbség van. Erre példa az ideologikus általánosság tudományossá válása (itt helyezkedik el az „episztemológiai cezúra”). A folyamat, melynek során a jelzett módon létrejön a III. általánosság, tulajdonképpen az absztrakttól a gondolati konkrétumhoz vezet őt. Althusser hangsúlyozza, hogy ez teljesen a megismerés szféráján belül zajlik le, nem szabad összekeverni a gondolati konkrétumot, mely ismeret, s a valóságos konkrétumot, mely annak a tárgy.

Althusser elemzi a gyakorlat fogalmát általában is. Jellemző, hogy a gyakorlat különböző szintjeinek specifikumát húzza alá azzal szemben, ami a különböző szinteken közös. Ez is az „elméleti gyakorlat” önállóságát hivatott alátámasztani, akárcsak a valóságos tárgy és a megismerés tárgya közötti különbség hangsúlyozása. Természetesen helyes, hogy az elméleti tevékenység sajátos szerepét elismeri, de fennáll az a veszély, hogy a határvonalak ilyen éles meghúzása az elmélet túlbecsüléséhez, doktrínérséghez vezet, mint erre egyes bírálói rá is mutatnak.⁶

Althusser figyelemre méltó tételeket

⁶ *Ideológiáról, kultúráról. A francia kommunista párt vitájának anyaga.* Kossuth 1966. 201. o.

bont ki a tudományok és a filozófia fejlődésének törvényszerűségeiről. Egy új tudomány megalapítása nézete szerint úgy történik, hogy a születő tudomány abszolúte új tárgyat konstruál („a megismerés tárgya”). Az új tárgy konstruálása nem azt jelenti, hogy új megoldások születnek, hanem azt, hogy megváltozik a kérdések feltevési módja, gyökeresen új problematika jön létre, „problémaként” vetik fel azt, amit eddig megoldásként adtak”. (216. o.) Ezért hamis többek közt „Hegel talpraállításának” formulája, mely csak az előjelnek, nem pedig az elméleti mezőnek a megváltozását fejezi ki. Valamely tudomány elmélete — írja Althusser —, történelmének meghatározott szakaszában, nem egyéb, „mint a tudomány által a saját tárgyának feltett kérdések adott típusának elméleti mátrixa”; ezért: „egy új elméleti bázis a tudás világában a tárggyal szemben a kérdések új szerves feltevési módját, a problémák új felvetési módját, s ezáltal új válaszok megteremtését is magával hozza”. (Uo.) Az új tudomány új „kontinentst” nyit, tehát abszolúte új területet, melynek átkutatására azután megjelenhetnek más tudományok. Az „új kontinentst” nyitó tudomány — az ideologikus jellegű képződmények legyőzésével — új filozófiát követel, de ez törvényszerűen csak később alakulhat ki.

Mindez érvényes Marxra, aki tudományalapítóként lépett fel. Az általa alapított tudomány: a történelem elmélete (a történelmi materializmus), ez a tudás új „kontinentst” nyitotta meg, s így egy filozófiai forradalom szükségességét is magával hozta.

Itt látható, hogy Althusser a történelmi és a dialektikus materializmus viszonyáról szóló vitában azt az álláspontot képviseli, hogy a történelmi materializmus nem filozófiai jellegű tudomány: a marxizmus filozófiája a dialektikus materializmus. Itt természetesen nem a történelmi materializmus lebecsüléséről van szó, hanem a marxizmus legáltalánosabb világnézeti alapjának, a dialektikus materializmusnak és az általános társadalomelméletnek a megkülönböztetéséről. Az e szétválasztásból adódó problémák mindenesetre még megoldatlanok nála. Érdemes kitérni arra, hogyan látja Althusser a filozófia és a tudományok viszonyának problémáját azon túl, ami a fentebbiekben jut kifejezésre. Egy helyen így ír: meg kell alapozni a „megkülönböztetést az ismerettermelés történetének elmélete (a filozófia) és a

megismerés létező tartalmai (a tudományok) között”. (112. o.) Anélkül, hogy ezt a mondatot részletesen boncolgatnánk, s hogy rámutatnánk: a dialektikus materializmust mint a marxizmus filozófiáját máshol nem ilyen szűken értelmezi — le kell szögezünk: „a filozófia mint az ismerettermelés történetének elmélete” — ez Foucault „történelmi episztemológiájának” alapfogolata (*Les mots et les choses* c. művének alcíme: *A humán tudományok archeológiája*).

Althusser úgy véli, hogy a fentebb jelzett ismeretelméleti törvény következtében a dialektikus materializmus kezdettől fogva elmarad a történelmi materializmus mögött. Maga Marx sem látta át az általa végrehajtott elméleti forradalom mélységét, annak a cezúrának abszolút voltát, mely elődeitől elválasztja. Különbőség van a között, ahogy a történelmi materializmus tudatos kidolgozása közben a filozófiát „gyakorolja”, s a között, ahogyan vélekedik e filozófiáról.

Itt ismét egy megjegyzést kell tennünk. Helytállónak tűnik a dialektikus materializmus viszonylagos elmaradásáról szóló tétel (attól függetlenül, hogy helyes-e a történelmi materializmus nem-filozófiai jellegéről beszélni), de e ponton Althusser önkényesen jár el Marx interpretálásában. Megalapozottnak tekinthetjük az ebben a vonatkozásban elhangzott bírálatokat.⁷

A dialektikus materializmus elmaradottságának megállapításából következik a marxista filozófia stratégiai feladatainak rögzítése. Ezek szerinte a következők: „a marxista tudomány és filozófia védelme a polgári ideológia ellen”, valamint „a történelmi materializmus és a tőle függő regionális tudományok kifejlesztése a jelenleg a polgári ideológia uralma alatt álló diszciplínák visszahódítása és újjáalakítása útján”. (285. o.) E pontok elemzésére nem térünk ki, annyi említhető meg, hogy valóban sok hasznos útmutatást kapnak itt a marxista filozófusok. Egy dologra azonban külön felhívhatjuk a figyelmet: Althusser utal arra az elméleti konstellációra, amely közrejátszik a stratégiai feladatok kitűzésében: „Kialakulóban van . . . több, a marxizmuson kívül álló diszciplína elméleti összekapcsolása”, melynek keretében olyan filozófiai problémák kerülnek napirendre, melyek „kétségtelenül rokonok a marxista tudomány által felvetett problémákkal”. (283. o.) A strukturalizmus befolyása alatt álló olyan diszciplínákra gondol, mint a tudománytörténet („az igazi történelmi episztemológia kezd-

⁷ Uo. 182. o.

tel''), a pszichoanalízis vagy a modern nyelvtudomány. Ez véleményünk szerint is olyan pont, ahol termékenyítő lehet a strukturalizmus egyes kérdésfeltevéseinek végig gondolása, feltéve, ha nem a megoldásokat ismételjük, vesszük át.

A marxista filozófia fejlesztésében ránk-háruló feladatokkal indokolja Althusser az olyan kategóriák bevezetését, mint a *strukturális okság* s az ennek alesteként felfogott *túldetermináció*. A társadalom struktúrált voltából adódik ugyanis, hogy el tudjuk gondolni „több különböző determináció együttes jelenlétét és összefonódását, s egyben a bennük domináló elem variációit” (301. o.) A jelzett kategóriák — mint mondja — ehhez nyújtanak lehetőséget.

Egyesek bíráló megjegyzéseket tesznek amiatt, hogy a túldetermináció fogalma *Lacantól* származik. Ezzel kapcsolatban elég Althusser egyetlen kijelentésére felhívunk a figyelmet: „Nem állítom, hogy e formulák (strukturális okság, túldetermináció) kielégítőek lennének. Ki kell ezeket próbálni, továbbfejleszteni vagy

helyesbíteni.” (301. o.) Althusser tehát kísérletet tesz egy elméleti probléma megoldására, melyet számunkra is feladatul jelöl meg. E megjegyzés — a két kategória kulcs-jellege miatt is — tágabb értelemben, egész elméleti tevékenysége vonatkozásában is értelmezhető.

Tanulmányainak magyar nyelven történő kiadása, ami a Kossuth Kiadó feltételül dicséretes kezdeményezésének köszönhető, ezért pezsdítően hathat filozófiai munkákra. A strukturalizmusból átvett egyes elgondolások, Marx néhol valóban önkényes interpretálása (Marx elméleti gyakorlata s az erről való tudata közti *distanca* indokolatlan feltételezése), az „elméleti gyakorlat” túlzott önállósítása, és más tételek is nyilván korrekcióra szorulnak, de a figyelemnek *A tőkére* való meghatározott szempontú irányítása, a történelmi idő, a társadalomban érvényesülő determináció-típusok, a tudományfejlődés törvényszerűségeinek elemzése már is eredményként könyvelhető el, s az elemzésben érvényesülő elméleti szigor példamutató.

Kelemen János

Sidney Finkelstein: Elidegenedés és egzisztencializmus az amerikai irodalomban¹

Finkelstein nem ismeretlen azok előtt, akik az amerikai kommunisták folyóiratát, a *Mainstreamet* forgatják. Itt szoktak megjelenni irodalmi kritikái, publicisztikai írásai, kiváltképpen pedig azok a filozófiai publicisztikai cikkei, melyek a kultúra általánosabb kérdéseivel foglalkoznak. Olyan műfajt is művel tehát, melyben nálunk hiány van. Finkelstein, Bonoskyval és Anette T. Rubinsteinnel együtt, egyike azoknak az igen gondolkodó amerikai marxistáknak, akik még a legdogmatikusabb korszakban is viszonylag széles spektrummal tekintették át, mégpedig belülről, az amerikai kultúra kérdéseit.

Ezen az írásán is érzik, hogy szerzője nem egyszerűen kívülről szemléli az amerikai fejlődést, hanem valóban benne él abban a szellemi világban, melyet mi csupán a megjelent könyvekből ismerünk. Finkelstein azonban nemcsak a könyveket — Reinhardtnek az egzisztencializmusról vagy Tillichnek az egzisztencializmus és pszichoterápia összefüggéséről írott művét — ismeri, hanem valamennyire át tudja tekinteni a megjelenésük okozta szellemi hullámverést is, miközben elevenen tük-

rözi a nagy amerikai demokratikus hagyományt, főként Emersont és Thoreaut, Mark Twaint és Melville-t.

Más azonban a helyzet akkor, amikor Finkelstein az európai fejlődést ismerteti: itt legalább annyira elvont, mint az amerikai fejlődésről nálunk írt szokásos ismertetések. Képtelen igazán beágyazni az egzisztencialista irodalmat és az egzisztencializmus különböző hangsúlyeltolódásait a konkrét történelmi fejlődésbe; a klasszikus kapitalizmus, az imperializmus, a történelmi fejlődés különböző szakaszai igen elvontan jelennek meg nála, még akkor is, ha időnként nagyon szellemes, komoly tudásról tanúskodó konkrét utalásokkal találkozhatunk nála.

Az elvontságának azonban megvan a maga konkrét oka is. Finkelstein könyve — anélkül hogy ezt expressis verbis kimondaná — vitairat: Walter Kaufmann *From Shakespeare to Existentialism* c. könyvével polemizál. Kaufmann egzisztencializmus-felfogása lényegileg eklektikus: az elvont aggodás és a polgári társadalom elvont egzisztencialista kritikája jegyében elveksziki mintegy összefogni az

¹ Kossuth, 1968. 392 o.

egzisztencializmus különböző tendenciáit, elmosni hol a képviselőinek politikai álláspontjából, hol pedig a történeti helyzetek különbségéből adódó ellentéteiket. Ennek eredményeként pl. Nietzsche is belekerül az egzisztencializmus folyamatába, mégpedig nem csupán azért, hogy Kierkegaard és Heidegger között ne legyen akkora hiatus, hanem főként azért, mert a Kaufmann által egyaránt elmosott egzisztencializmus-kép és Nietzsche-kép nagy mértékben hasonlítani kezdenek egymáshoz. Már most Finkelstein, legfeljebb megfordítva az az előjeleket, átveszi Kaufmann a módszerét, az eredmény, hogy példánknál maradjunk: Nietzsche nála is beleilleszkedik az egzisztencializmus fejlődési folyamatába.

Ez az abszurd módszer azután helyenként az ennek megfelelő következtetésekhez vezet. Abból ugyanis, hogy Richard Strauss megzenésítette az *Imigyen szóla Zarathustra* című Nietzsche-művet, és hogy a náciak alatt magas zenei posztokat töltött be, valamint abból, hogy Jung szintén fasisztává vált, bizonyítottnak veszi Nietzsche és a fasizmus rokonságát. Konstruicóját Thomas Mann Knut Hamsunt elítélő írásaival igyekszik alátámasztani, és azzal, hogy Knut Hamsun is sokat merített Nietzsche-ből. Elfeledkezik azonban arról, hogy a maga módján Thomas Mann is sokat merített Nietzsche életfilozófiájából. Tétele igazsága márcsak azért sem vitás, mert Lukács e tételt helyesen bizonyította és dokumentálta. Viszont Finkelstein érvelése ehhez képest felszínes.

Módszerének megfelelően, akár Husserl-, akár Heidegger-ismertetést olvasunk a könyvben, végeredményben rövid, majdnem szinoptikus tartalmi kivonatokat kapunk, ezekhez viszont igen leegyszerűsítő bírálatok kapcsolódnak. Pl.: „Heidegger újra meg újra 'centrumnak' nevezi Németországot, és küldetéséről prédikál. Mint mondja, ő azért sugallja ezt a küldetést, mert megragadta a lét alapvető kérdését... És azért veti fel így a kérdést, mert 'ez elengedhetetlen, ha elejét akarjuk venni a mind sötétebbé váló világ végső elnyomódásának, és mivel nemzetünk a világ centruma, eleget kell tennie történelmi küldetésének'. Hogy miként lesz a világ 'mind sötétebb', azt Heidegger úgy írja le, hogy egyaránt él Nietzsche és a fasiszta propaganda terminológiájával.” (121. o.) Vagy pl. Jaspers „A Német Birodalom militarista autokráciáját 'paradicsominak' érezte, melyet 'fennkölt szellemiség' töltött el. Nem volt a császár és a junkerek híve, de a demokratikus német mozgalom léte alig hatolt el tudatáig. A kifinomult szellemet nem érdeklí a politika.” (123–24. o.)

Nietzsche, Heidegger és a fasizmus azonos fogalmazási árnyalatai azonban nem tartalmi bizonyítékok. Nem tartalmi bizonyíték az sem, hogy Jaspersnek imponált a vilhelmiánus korszak német militarista urakodó rétege. Nem annyira Finkelstein egyes megállapításai tévesek elsősorban, nem a kiindulópontjai, hanem bizonyítási módszere, ez az, amely sok esetben igen vulgáris, és gondolati mélység tekintetében nem éri el azt a szintet, melyet a marxista irodalom már régen meghaladott. S ez a módszer még kevésbé bizonyul gyümölcsözőnek akkor, amikor a francia egzisztencializmust ismerteti. Ismerteti ugyanis Camus és Sartre fő műveit, mégpedig nagyon ügyesen, kritikája azonban már korántsem találó, és ellenérvei is viszonylag igen gyengék. Az egyes szerzőkről szóló összefoglalásai, következtetései is rendkívül találoknak tűnnek — ezek azonban már nem mindig helytállóak. Így pl. a különböző egzisztencialista elméletekkel kapcsolatos szinoptikus konklúziója sem. „Kierkegaard szemében a társadalom a világ volt, amit átengedtek a 'világiasságnak'. Nietzsche juhásban juhnyáj, melyet a parancsoló zűhásznak ostorral kell rendre szoktatnia. Sartre és Camus szerint a társadalom olyan, mint az utcalány, akivel egy 'szabad' ember tárgyalásba bocsátkozhat, ám visszautasít mindenfajta kötelezettséget, amit a nő ráhárítana. Sartre belátóbb e tekintetben. A társadalom a 'többiek' is jelenti, akik megőrzik az embert emlékezetükben, miután meghalt, bár azt nem tudja, hogy fog-nak róla gondolkodni... Camus engesztelhetetlenebb, amikor személyes szabadságának megsértéseként kereken visszautasítja azt, hogy vannak olyan természeti és társadalmi törvények, melyeket az ember be kell építsen gondolkodásába.” (152–53. o.)

Mint látható, ezeknek a jellemzéseknek két igen fontos előnyük van. Az egyik az, hogy nagyon tömörök és csattanóak, karakterisztikusak, a másik pedig, hogy az igazság egy részét tartalmazzák. De csupán egy részét, s csattanósságuk nem egyszer igaztalan karikatúrába csap át. Nyilvánvaló például, hogy Sartre-nál a társadalom, a „többiek” végeredményben nem pusztán a halál után ránk gondolókat jelenti, hanem a valóságot, történelmi folyamatot, amely az individuummal kapcsolatban ugyan idegenségek és ellentmondások hordozója, de mégis csak történelmi folyamat. S igaz, hogy Camus életemben és határozottabban képviseli a belevettségnek, az ember idegenségének felfogását, mint Sartre, de nála is, akár a *Sisyphos mítoszában*, akár pedig a könyv

által is elemzett *Pestis*ben, megvannak az idegenség — hacsak pillanatnyi — áttörési lehetőségei. Arról meg egyáltalán kevés rokonszenvvel vesz tudomást Finkelstein, hogy a Sartre által adott kép fenomenológiailag egy valóságos élethelyzet leírása, és kifejezi a polgári baloldal sajátos élethelyzetét, gyökértelenségét. Erre az objektív leírásra kiter ugyan a könyv, de inkább a polgári világ kritikáját nyújtja a sartré-i gondolatok felidézésével, mintsem a fenomenológiai leírás immanens elemzését.

Abban a pillanatban azonban, ahogy amerikai témáról van szó, megváltozik a helyzet. Amikor Dreisert elemzi vagy O'Neillt, akkor Finkelstein sokkal mélyebb elemzőnek bizonyul, mint amikor Sartrehoz nyúl. Az *Utazás az éjszakában* című O'Neill-dramát elemezte Finkelstein a család felbomlásának és elidegenülésének folyamatát tárja fel, korántsem mechanikusan, korántsem külsődlegesen. Azt mondja, hogy O'Neill művében „tanúi lehetünk annak, hogyan válik az emberi viszonyok bonyolult áttételein keresztül a 'magántulajdon' a magánéletben való elidegenedés fő okává.” (198. o.)

Jól látja ugyan, hogy az áttételek mögött állandóan ott rejlik az ökonómia kérdése, a megélhetés problémája stb., mégsem csúszik valamiféle közvetlen gazdasági vagy politikai levezetésbe — az elemzésben tényleg az áttételek a fontosak számára. Leírja azt, hogy O'Neillnél az alakok hogyan távolodnak el azoktól a feladatoktól, amelyek evidens lennének számukra, és hogyan válik életük tartalmává valami lényegtelen álmege. Ugyancsak kitűnően ábrázolja azt is, hogy az amerikai publicisztikában miként nyilvánul meg pl. a négerkérdéssel kapcsolatban az elidegenülés és az elidegenülés elleni harc. Tehát hirtelenében otthon érzi magát az anyagban, elkezd szabadon mozogni, és ábrázolni tudja azt, miként vált a XIX. századi amerikai gondolati esszé demokratizmusa egyre problematikusabbá a XX. században, és hogyan kaptak teret benne fokozatosan az olyan jelenségek, amelyek az elidegenülést mint fenomént, majd pedig az elidegenülést mint tartalmat állították centrális helyre.

A könyvnek ezek a legnagyobb értékei. Melléjük sorakoznak jellegzetesen ismeretterjesztő értékek, megtudjuk — még ha egyoldalúan ismertette is —, hogy igen jelentős amerikai írók nálunk ismeretlen könyvei miről szólnak, milyen gondolatkörben fogantak. Összefoglalja cselekményeket, gondolati tartalmukat, és néhány vonással plasztikusan élénk állítja íróik legfontosabb módszertani sajátosságait.

Éppen ezért hézagpótló az, ahogyan ismerteti Dos Passost és Henry Millert, Updike-t és Bellow-t, Norman Mailert és James Baldwint. De a könyv spektrumába belekerül Faulkner, Styron, Albee és Arthur Miller is. Elemzései viszont itt is megragadnak egy sajátos ponton. Ahogyan az egzisztencializmus igen sok esetben tisztán fenomenológiai leírásokat ad, és nem hatol a problémák mélyéig, úgy Finkelstein módszere is hasonló, legfeljebb más előjellel. Így pl. Finkelstein azt az amerikai regényirodalmat, amely az elidegenültség s az elembertelenedés különböző szimptomáit ábrázolja, az elidegenült és egzisztencialista irodalom kategóriájába sorolja.

Alig vitatható, hogy a probléma sokkal mélyebb. Az volt már Fitzgerald esetében is, de különösen az a mai Amerika olyan reprezentatív művészeinél, mint Styron és Baldwin. Egyes részletekben, karakterrajzokban még Bellow is — akinél valóban nincs összefogott és elmélyített regénybeli ábrázolás — kiválót nyújt.

Így éppen azt a kérdést kerüli meg a könyv szerzője, hogy a fenomenológia és a pusztá exploráció hogyan mehet és megy át adott esetben analízisekbe. Millernél például megállapítja, hogy a drámaírói vonal gondolatilag meredeken lefelé tendál, észre sem veszi azonban, hogy a régi ibseni szerkesztésű drámák helyét fokozatosan elfoglalja az O'Neill-i szerkezet, és ahelyett, hogy Miller megválaszolatlan problémáit értékelni tudná, egyszerűen büntudat-dramává degradálja a *Bűnbeesés utánt*. Úgy érzi, mintha a főhős „a reakciónak való behódolása miatti büntudatát... egzisztencialista 'szorongással' alakította volna át”. (341. o.) Az igazság itt is az, hogy Miller az amerikai egzisztencializmus mögött, az amerikai értelmiség általános életérzése mögött felfedi azt, hogy az emberek az amerikai történelem során olyan helyzetekbe sodródtak bele, melyeket nem oldhatnak meg másképpen, mint egzisztencialista lereagálással. A tényleges konkrét élethelyzetet azonban a szerző absztrakt, differenciátlan általánosságáá oldja, az egyén személyes történetének megmagyarázására szolgáló, az objektív alapoktól elszakított ideológiává. Még élesebb ez az érzéketlenség William Styron esetében. Styronból, aki legfeljebb egyes mozzanatokban veszi át a Joyce-i technikát, Finkelstein szintén egzisztencialista író farag, holott éppen Styron az, akinek nagy regényében az elidegenülés minden áron való leküzdése szinte programatikussá — olyannyira, hogy hőse még gyilkosság árán is hajlandó megváltani magát tőle.

Így az amerikai irodalom legkiválóbb

alkotói — az előbb említettek és mások is — belekerülnek az egzisztencialista irodalom kategóriájába, a másik oldalon pedig néhány rendkívül derék, de általában közepes tehetségű író neve jelezne a megfelelő irányt. S noha kétségtelen, hogy ez utóbbi írók műveit az amerikai sajtó manipulációja méltánytalanul háttérbe szorítja, mégsem lehet Maylerral, Styronnal, Millerrel pozitív és követendő példaként szembeállítani Stevensont, Maltzot,

és Bonoskyt. Ez az aránytalanság jól tükrözi Finkelstein egész szemléletének gyengéit.

Helyes volt kiadni Finkelstein könyvét, mint egy érdekes véleményt, forgatni azonban kritikával kell, mert, mint mondtuk, igen sokszor csupán a jelenségek szintjén mozog, és nem jut el ahhoz, hogy az általa fölvetett kérdésekről valóban mély és átfogó képet nyújtson.

Benczur Margit

Az „egyén” a marxista filozófiában

Adam Schaff lengyel filozófus most magyarul is megjelent munkája, a *Marxizmus és egyén*,¹ korunk egyik legvitatottabb problémájához, az egyén és társadalom viszonyához szól hozzá igen sokoldalúan.

A kötet az ifjú és az érett Marx gondolatának elemzésével indul, ennek kapcsán polemizál a polgári irányzatokkal (első sorban az egzisztencializmussal), foglalkozik a marxizmus tárgyával, fejlődésével és problémáival, majd itt kifejtett álláspontjainak megfelelően tárgyalja az elidegenedés, a történelem, a szabadság kérdéseit, s végül a marxista tanok megvalósulásának problémáit érinti, a humanizmust, a szocializmust és a kommunizmus perspektíváit. A kötet számos értékes gondolatot vet fel, ugyanakkor komoly fenntartásokat, ellenvetéseket is ébreszt az olvasóban. Az alábbiakban főként ezekkel kívánunk foglalkozni.

Schaff szükségesnek tartja, hogy a marxizmus alaposabban dolgozza ki antropológiáját, az egyénnel kapcsolatos kérdéseket. Helyesen húzza alá azt, hogy a marxistáknak itt is egyik alapvető feladatuk, hogy végképp leszámoljanak a dogmatizmussal. Ehhez az első lépést Marx fiatalkori munkáinak újraértelmezésében és a jelen valóságra való rugalmas alkalmazásukban látja. Marx korai munkáit elemezve Schaff helyesen látja meg, hogy Marx, amikor filozófiájában az emberre irányítja kortársai figyelmét, a XIX. sz. első felének korproblémáiból indul ki. A filozófiai korprobléma azonban nem az individuumban kérdése volt, mint Schaff írja, hanem az, hogy a metafizikus rendszerekre jellemző transzcendens embereszemlény helyett a valóságos evilági ember fogalmát állítsák előtérbe. Marx és Kierkegaard valóban egyaránt ezt a célt látja

maga előtt, a problémát azonban merőben ellentétes úton és eredménnyel oldják meg. Kierkegaard a konkrét individuumból, az izolált egyedhez jut el (azaz ez az idealista megoldás itt jelenik meg „mint korprobléma”). Marx viszont a társadalmi emberhez jut el: a konkrét általánoshoz, a történeti emberhez. Schaff konklúzióiban azonban, bár Marx gondolatmenetét, fejlődési folyamatát helyesen rekonstruálják, ez a különbség nem kap elég hangsúlyt, bennük a marxi ember-fogalom végül is a konkrét elszigetelt individuumból válik egyenlővé, az emberi lényeg fogalma az emberi egyén lényegének fogalmává válik, s így elveszíti igazi (általános) marxi értelmét: „Az egyedi ember mint a természet része, mint tárgy; az egyedi ember mint a társadalom része abban az értelemben, hogy beállítottágai, nézetei és értékítéletei a társadalmi viszonyok következményeként nyerne magyarázatot; végül az egyedi ember mint az önlétrehozás eredménye —, ezek az emberi egyénre vonatkozó marxi koncepció alappillérei.” (116. o.) Schaff szerint a marxi koncepció egyéncentrikus: „... Marx a kor kérdéseire felelt . . . amikor az akkori gondolkodók többségéhez hasonlóan az emberi egyénnek, az emberi egyén természetéhez és társadalomhoz való viszonyának problémáját helyezte filozófiai vizsgálódásának középpontjába”. (64. o.) Marx filozófiájának kiindulópontja, célja és így középpontja — általánosítva aztán Schaff — a filozófiai antropológia. E fogalom meghatározására azonban könyvében nem kerül sor, a szerző a fejtegetései során e kategóriát az egyén problémái vizsgálatának szinonimájául használja, és így jogosulatlanul elszegényíti, leszűkíti a „marxista antropológia” tartalmát.

¹ Kossuth, 1968. 317 o.

Adam Schaff nem állítja ugyan szembe a fiatal és az érett Marx munkásságát, elemzése során azonban Marx korai művei túlzottan előtérbe kerülnek. Többször hangsúlyozza, hogy a fiatal Marx gondolatai genezisükben már tartalmazták a marxizmus egészét. A marxi filozófia kiindulópontjává a „reális, konkrét egyedi, ... eleven ember” válik (91. o.), és így maradnak Marx későbbi munkáiban, sőt a marxizmus mai szerkezetében is „... az emberi egyén kérdései továbbra is uralkodók, *ők adják a marxi szocializmus mély értelmét*...” (71. o.) Valójában azonban Marx „az egyénről önmagában” csak a kapitalizmus sajátosságainak vizsgálata kapcsán beszélt — de itt is erősen hangsúlyozva társadalmi meghatározottságát —, egyébként mindig többszámúban beszélt róla — az egyén a marxi filozófiában csak a többi egyénhez való viszonylatában értelmezhető. Tehát a marxi filozófia „mély értelmét” a társadalmi-történeti ember és környezet viszonya adja.

Schaff szerint azonban Marx azzal a meghatározással, hogy az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, csupán „*azt akarja megmagyarázni, hogy egy adott társadalmi körülmények között kialakult embert miért jellemeznék adott beállítottságok és nézetek*”. (106. o.) Ez a felfogása azután elvezeti az „*emberi lényeg*” marxi fogalmának leszűkítéséhez, mint ez jól látható Márkus Györgynek a szintén a *Gazdasági-filozófiai kéziratokra* támaszkodó elemzésével való egybevetéséből: „*Az ember lényege e felfogás szerint a munkában, társadalmiságában és tudatos voltában áll, s abban az univerzalitásában, amely az előbbi három momentumot átfogja s mindegyikükben megnyilvánul*”; majd Márkus rögtön hozzáteszi a következőket, ami itt Schaffra vonatkozó kritikaként is találó: „... 'emberi lényegen' Marx ... minden emberre jellemző, alapvető jegyek összességét érti”.² Más megfogalmazásban: „*a lényeg ... csak mint ... a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság fogható fel ... történeti folyamatot* tételez fel, melynek során az *emberi lényeg az emberek természetévé válik*...”³ Különbséget kell tenni egyén és ember között. Egyén általában — *ti. izolált* egyén — nem létezik, csak más egyénekhez való viszonyában, azaz csak mint ember általában, mint társadalmi, történeti ember. Schaff az egyén túlzott előtérbe állítása miatt, helyes kutatási igényei ellenére,

mint majd látni fogjuk, tulajdonképpen az egzisztencializmus hatásának enged.

Schaff azután e koncepciója alapján vizsgálja az elidegenedést. „Az elidegenülés problémája az *emberi egyénnek* (kiemelés — Sz. K.) a társadalomhoz való viszonyára vonatkozik.” (152. o.) Ennek megfelelően az elidegenült embert nála az jellemzi, hogy „Teremtményei — a gazdasági, a politikai az ideológiai (különösen a vallási) és a társadalmi szférában (különösen a család vonatkozásában) — önálló tulajdonságokra tesznek szert, s nem vetik többé alá magukat az *egyedi ember* (kiemelés — Sz. K.) hatalmának és akaratának, hanem ellenkezőleg, uralkodni kezdenek az emberen, leigázzák őt.” (45. o.) Schaff nem különbözteti meg elég élesen a tárgyiasulást, az eldologiasodást és az elidegenedést. Egészen világossá válik ez pl. ott, ahol azt igyekszik bizonyítani, hogy a kommunizmusban is lesz elidegenedés.⁴ Kétségtelen, hogy a magántulajdon felszámolásával az elidegenedés nem szűnik meg azonnal, automatikusan. De nem lehet egyetérteni azzal a véleményével, amely szerint (itt csak figyelmen kívül hagyva, hogy az eldologiasodás nem feltétlenül elidegenülés is) mivel a kommunizmusban az állam mint igazgatási apparátus nem fog elhalni, a maga hierarchiájával szembekerül majd (ismét csak) az „*egyén*” — azaz hogy a kommunizmusban sem szűnik meg az elidegenedés.

Nézzük már most meg, hogy az emberi egyén lényegének felfogása alapján juthat-e Schaff helyes konklúzióra a történelem és egyén viszonya, a szabadság kérdésköre vonatkozásában. A kérdést — mivel Schaffnál egyén és ember azonos — feltehetnénk úgy is: mi a viszonya Schaff egyénkoncepciójának az egzisztencialista egyénfelfogáshoz.

Schaff többször is az egzisztencializmus érdemének tudja be, hogy ráirányította a figyelmet a korunkban olyannyira fenyegetett emberi egzisztenciára. A magány és bizonytalanság érzése, írja, egyaránt jelentkezik a nyugati országokban és a szocialista társadalmakban; az előbbiekben alapvetően a régi értékrendszerek válsága okozza az egyén fenyegetettségi érzését, az utóbbiakban pedig az, hogy bennük az új értékrendszerek még nem szilárdultak meg. Mindkét eset szükségessé teszi — írja Schaff — hogy a marxizmus

² Márkus Gy.: *Marxizmus és „antropológia”*. Akadémiai Kiadó, 1966. 49. o.

³ *Uo.* 52. o.

⁴ Az erre vonatkozó schaffi koncepciót l.: *Valóság* 1964/10. sz. 31. o.

s foglalkozzék az egyéni egzisztencia kérdéseivel. Schaff marxista igénnyel tesz kísérletet az egyéni egzisztencia vizsgálatára. Az „Autonóm-e az emberi egyén?” (190. o.) kérdéséből indul ki. Szerinte a marxizmus a kérdésre az egyén társadalmi meghatározottságát tekintve csak nemel válaszolhat, de „... *mindenki* igénnyel fog mind biológiai, mind pszichikus tekintetben”. (191. o.) Itt bírálja az egzisztencialistákat azért, mert ők csak a pszichikus aspektust látják a kettő egysége helyett. Ugyanakkor Schaff egyrészt maga is hajlik erre, másrészt (a biológiai aspektus bevonása elégtelen!) kevés súlyt helyez az egyén társadalmi aspektusára.

A szabadság kérdésében Schaff bizonyos fokig átveszi az egzisztencialista választás- és konfliktus-elméletet: „Nem igaz... hogy az ember csak azzal a feltétellel cselekszik, hogy felismerte a szükségyszerűséget.” (198. o.) „Éppen azt kellene tudni-illik megérteni — folytatja —, hogyan történik az, hogy a társadalmilag determinált és a történelem objektív folyamatainak alávetett ember... tudatosan és tervszerűen cselekszik, amikor így vagy úgy választ különböző lehetőségek között.” (199. o.) Az egyes egyed valóban nem csak úgy cselekszik, hogy felismerte a szükségyszerűséget, de Marx a társadalmi, történeti emberre fogalmazta meg vonatkozó tételét. A kérdés Schaffnál az egyéni szabadság problémájává szűkül. Ennek vizsgálata során állapítja meg, hogy a konfliktusok kérdése felmerül a marxista filozófusok számára is, mert előfordul, „... hogy az egyedi ember, miután választott egy bizonyos értékrendszer talaján, konfliktusba kerül ezzel a rendszerrel, függetlenül attól, hogyan választ”. (203. o.) A konfliktusszituáció alapja: „az embernek, aki rendelkezik a választás szabadságával, választania *kell*, de nem tud dönteni, hogy mit válasszon”. (204. o.) Ez a gondolat nagyon hasonló az egzisztencializmus állásfoglalására, amely eredendően agnosztikus állásponton van a választás motivációit és eredményeit illetően, és messzemenően letér a marxizmus talajáról, amely az adott kérdésben racionalista nézetet vall, és mind a döntést, mind a következményeit illetően elismeri, hogy meghatározott feltételek mellett az ember hozzáértéssel, céltudatosan és eredményesen választhat, cselekedhet, valószínűsíthetően megcéltűzéseit. Schaff szerint a konfliktusok „mögött... az emberi életnek egy reális problémája rejlik, amely rendszerek felett áll, s ezért beható elemzést igényel...” (203. o.) Schaffnál tehát mind a társadalmi elidegenedés, mind az egyéni konfliktusszituáció valamennyi társadalmi

rendszerben egzisztál. A differenciálatlan azonosításban elmosódnak a különböző társadalmi formációk különbségei, és így összemósodik a marxizmus és az egzisztencializmus is. Ide vezet tehát az egyén-konceptió egyoldalú előtérbe állítása. Hasonlóképpen téves értelmezésre vezethet a történelem és egyén viszonyának egyén-központú megítélése. „Marx... a történelmet az ember tudatos tevékenységével azonosítja...” (189. o.) — írja Schaff, de értelmezésében ez a tevékenység az egyén *öntudatos* tevékenységére szűkül le, így az egyén tudatos tevékenysége szembekerül a történelem objektív törvényszerűségével. Ezzel a leszűkítő szemlélettel szemben Marx találoán fejezte ki az igazságot: a törvények az emberek cselekvéseiben valósulnak meg, ugyanakkor maguk a tudatos emberi cselekvések törvényszerűek. A kettő nem választható szét.

Végül tekintsük át nagyon röviden Schaffnak a humanizmust és a kommunizmus perspektíváit illető elképzeléseit, melyek szorosan összefüggnek az előzőekben elmondottakkal. Schaff kiindulópontja — eltérően attól a felfogástól, hogy korunk alapvető és fő ellentmondása az imperializmus és szocializmus, a háború és béke között húzódik — az, hogy korunkban az „ideológiai harc... humanizmusok között folyik” (219. o.), ti. az idealista filozófiák és a marxista filozófia humanizmussai között. A humanizmus fogalmán általában „... az emberre vonatkozó olyan reflexiók rendszerét értjük — írja —, amelyek értelmében az ember a legfőbb jó, s amelyeknek célja a gyakorlatban biztosítani az emberi boldogság legmegfelelőbb feltételeit”. (220. o.) Ezen az általános meghatározáson belül a marxista humanizmus differencia specifikája, amelynek alapján a „többi humanizmussal” szembeszáll, az hogy „*reális* humanizmus”, „következetesen *autonóm*... abban az értelemben, hogy az emberek világát e világ saját erőinek játékaival magyarázza...” (221—222. o.), hogy (eltérően az egzisztencializmus pesszimista humanizmusától) „*harcos*”, „optimista humanizmus”.

Mivel a „... kommunizmus egyenlő humanizmus a gyakorlatban...” (236. o.), Schaff a továbbiakban a társadalmi alakulat problémáival foglalkozik. Mint írja, Marx a kommunizmus megítélésében illúziókba esett, ezért a feladat az, hogy a mai történelmi feltételek alapján vizsgáljuk a kommunizmus perspektíváinak kérdését. A kommunizmus célja szerinte a kommunista embereszmény megvalósítása, ezen viszont a totálisan egyedi embert érti, aki szabadságra és boldogságra tesz

szert. A lengyel filozófus hangsúlyozza ugyan a marxi tételt, hogy „... a kommunizmus mozgalom, amely megváltoztatja a valóságot, nem pedig állapot...” (252. o.), a változtatás eszközeit azonban eltűzöttan a nevelésben látja. Bár az új ember kinevelésére a tudatformálás kétségkívül fontos, magyaga azonban nyilván nem vezethet a kommunizmushoz. Schaff fejtegetéseiben végül is elmosódik, hogy az emberek valóságos nevelése, átalakítása csakis a gyakorlatban, a gyakorlaton keresztül történhet, hogy a kommunizmus csakis harcban, mégpedig nehéz harcban valósulhat meg. Ebből a felfogásból ered azután, hogy Schaff nem helyez elég hangsúlyt a gazdasági, társadalmi, politikai feltételek meghatározó és így nevelő hatásának vizsgálatára. Annál több szó esik viszont az emberek, „érzületének” és a „társadalmi pszichének” formálásáról, alakításáról.

Nagyon sok helytálló és érdekes fejtegetésben foglalkozik Schaff a szocialista országokban jelentkező dogmatikus, nacionalista tendenciák elleni harccal. Igényeiben pozitívan lép fel a tudományos fejlődés tekintetében, de megoldásaiban helyenként „átelik a ló másik oldalára”. A szabadság problematikájánál ismét csak az egyén tudományos és kulturális szabadságáról ír. Hangsúlyozza Marx erre vonatkozó fejtegetéseinek általános érvényét, azt hogy a politikai okokból szükséges adminisztratív beavatkozások, cenzúra stb. magában rejti a túlzásbaesés lehetőségét, holott a szabad vita-létkör a tudományos fejlődés motorja. Eddig a helyes megfigyelések sora. Megoldási javaslata viszont, ti. a cenzúra kiküszöbölése (és ezzel a túlkapások lehetőségének is a felszámolása), egyfelől csak negatívum (hiszen a cenzúra megszüntetése még nem jelenti a kulturális szabadságot), másfelől, mint a legutóbbi csehszlovákiai események is bizonyítják, adott konkrét körülmények

között éppen hogy nem a szabadságot segíti elő... Schaff szerint az objektív igazságokat a viták fogják kiforrni, hiszen az objektív igazságok nem láthatók előre, mivel verifikálásukra csak a bekövetkező konkrét helyzetek képesek, ezek pedig előre nem jósolhatók meg. Nem lenne tehát lehetséges a tudományos előrelátás? És mi a helyzet akkor, ha valamely kérdésben nem alakul ki vita, vagy a vita során nem jutnak döntésre? E kérdésekben nem léteznék objektív igazság?

Befejezésül Schaff az élet értelmét, az élet célját keresi. Általánosan kötelező választ e kérdésekre adni nem lehet — írja —, a választ mindig a konkrét egyén dönti el a saját életfeltételeiből eredő megítélésétől függően, a környezet csak befolyásolhat, segíthet a pozitívumok és negatívumok mérlegelésében. Ez a felfogás az egzisztencializmushoz közelít, az ösztönösségre alapoz, figyelmen kívül hagyja, hogy a környezet alapvetően megszabja az ember fejlődését, cselekedeteit, többek között nevelő hatásával, bár ugyanakkor az ember a környezetét öntudatosan munkálja ki, és maga is öntudatosan fejlődik benne.

A kapitalista, az ipari társadalom egyénekének egzisztenciáját hibásan általánosító kérdésfeltevése végeredményben polgári jellegű válaszhoz vezetett. A lengyel filozófusok egy része is világosan látta Schaff gondolatainak — tanulságos és pozitív vonásaik mellett — problematikus oldalait, ennek volt köszönhető a mű kapcsán széleskörűen kibontakozott lengyelországi vita. Lick Józsefnek a magyar kiadáshoz írt polemikus előszava hozzásegíti a kötet hazai olvasóit ahhoz, hogy a helyes és szükséges kritikai tájékoztatással olvashassák e kötetet, és azokat az egyéb publikációkat is, amelyekben gyakran találkozhatunk Schaff érdekes gondolataival.

Szűcs Katalin

D. Bohm: A speciális relativitáselmélet¹

Címe alapján a filozófusok többsége talán nem figyel fel Bohm e könyvére, pedig mindenképpen megérdemli figyelmüket, mégpedig nem csupán azokét, akik a fizika filozófiai kérdéseivel foglalkoznak, hanem mindazokét, akik az emberi megismerésnek, a fogalmak és fogalomrendszerek kialakulásának és funkcionálásának problémái iránt érdeklődnek.

David Bohm neve jól ismert a fizika és filozófia iránt érdeklődő olvasók előtt, mint olyan alkotó fizikusé, aki a szakmai kérdések mellett a fizikával kapcsolatos filozófiai problematikát is igényesen és elmélyülten analizálja. Így pl. *Okság és véletlenség a modern fizikában* című — nálunk is nagy népszerűsége szert tett könyvében² — kifejtette a kvantummecha-

¹ D. Bohm: *The Special Theory of Relativity*. W. A. Benjamin Inc., New York 1965.

² D. Bohm: *Okság és véletlenség a modern fizikában*. Gondolat 1960. Studium sorozat 20.

nika úgynevezett kauzális értelmezésének szakmai-természetfilozófiai alapjait. Bár Bohm nem vallja magát marxistának, fejtegetései, szemléletmódja rendkívül közel áll a mai marxista természetfilozófiai törekvésekhez, s mi több, igen termékenyítőleg hatott rájuk. Az utóbbi tíz évben alig találni a kvantummechanika problémáival foglalkozó olyan marxista filozófiai munkát, mely többé-kevésbé ne támaszkodnék Bohm gondolataira. Lényeges megjegyezni, hogy az úgynevezett kauzális mikrofizikai koncepciót Bohm nem csupán és nem elsősorban természetfilozófiai síkon fejté ki; már 1952-ben írt kitűnő kvantumelméleti kézikönyvében³ következetesen érvényesíteni igyekszik ezt a koncepciót, illetve itt fejté ki először a maga teljességében. Bohm új könyve a relativitáselmétről, pontosabban ezzel kapcsolatban az abszolút és viszonylagos igazságról, köznapi és tudományos fogalmaink — mindenekelőtt tér- és időfogalmaink — igazságértékéről tartalmaz igen érdekes, kvantummechanikai koncepciójánál semmivel sem kevésbé figyelemre méltó gondolatokat.

A szóban forgó kötet elsősorban természetesen relativitáselméleti kézikönyv, melynek célja, hogy az elmélet lényegét, s a fizikai megismerés fejlődésében betöltött szerepét a szakmunkák nehéz matematikai apparátusának mellőzésével ismeresse meg az érdeklődő olvasókkal. Érdeklődő olvasón itt nem laikusokat, hanem a fizikát és a geometriát általában jól ismerő, de a relativitás-eknélettel hivatászerűen nem foglalkozó szakembereket kell érteni. Ugyanis nem népszerűsítő könyvről van szó: Bohm a relativitáselmélet tér-idő koncepcióját a nehéz és elvont matematikai apparátus helyett egy nem kevésbé nehéz — bár kétségtelenül szemléletes — geometriai módszerrel (Minkowski-tér!) fejté ki. A könyvet főként a fizikai-geometriai fejtegetések között elhelyezkedő elvi-fogalmi elemző fejezetek s a relativitáselmélet konklúzióinak a könyv végén — a *Függelékben* — található igen alapos természetfilozófiai analízise teszik értékessé a filozófusok számára.

Fizikai tartalmát tekintve a könyv lényegében mindazokkal a problémákkal foglalkozik, melyek általában egy relativitáselméleti munka tárgyát képezik (a relativitáselméletet előkészítő kísérletek; Lorentz értelmezési törekvései; Einstein alapfeltevései; az egyidejűség problémája; ranszformációk; a négydimenziós tér-idő

kontinuum stb.). A szokásostól eltérő részletességgel foglalkozik a relativitáselmélet előtti fizikai gondolkodásmóddal, a „józan ész” és a relativitáselmélet szemléletmódjának összehasonlításával, valamint a relativitáselmélet (és általában a fizikai elméletek) igazságértékének problémájával.

A fizikai tartalom további részletezése helyett a könyv néhány olyan gondolattal foglalkozunk, melyek a filozófus olvasó érdeklődésére elsősorban tarthatnak számot.

Figyelemre méltó az a szemléletmódbeli előrelépés, melyet az *Okság és véletlenség*...-hez képest e könyv mutat. Míg ott az úgynevezett kauzális kvantumfizikai koncepció minden újszerűsége és egy korszerű materializmus érvényesítését célzó törekvése ellenére kiütközött a szerző bizonyos nosztalgiaja a klasszikus fizika „középfekvé”, egyértelmű (laplace-i) determinizmusa iránt (ami elsősorban abban nyilvánult meg, hogy a mikrofizikai tapasztalatokból adódó konklúziók — az egy-sokértelmű determináltság — mellett — vagy inkább mögött — megcsillantja annak lehetőségét, hogy a szubkvantumfizikai szinteken talán lehetséges egy klasszikus típusú determináltság), addig most határozottan abból indul ki, hogy klasszikus elképzeléseink (klasszikus tér- és időszemléletünk) csupán egy igen szűk körben releváns fogalomrendszert jelentettek, s hogy a fizikai jelenségek széles körének tudományos igényű megértéséhez e szemléletmóddal határozottan szakítani kell. Eppen e felfogást alátámasztandó szenteli könyvének jelentős részét klasszikus fogalmaink (szemléletmódunk) kialakulásának elemzésére és relatív érvényességi körének körülhatárolására.

A szerző a relativitáselmélet kifejtését következetesen összekapcsolja a newtoni fizika kritikai elemzésével. Ebből eredő egyik igen lényeges konklúziója, hogy míg a newtoni fizika alapfogalmai a fizikai tárgy és a mozgása voltak, addig a relativitáselmélet alapvető kategóriái az *esemény* és a *folymat*. Azaz a klasszikus fizika többé-kevésbé merev, metafizikus „állapot-szemléletét” a relativitáselméletben felváltotta a par excellence dialektikus „esemény-szemlélet”. E tény felismerésével Bohm a modern fizikai szemléletmód leglényegesebb vonását ragadja meg, s kimondatlanul bár, de elmarasztaló ítéletet mond minden olyan törekvés felett, mely a modern fizikai diszciplínákban valamilyen módon a klasszikus szemlélet bizo-

³ D. Bohm: Quantum Theory. Prentice-Hall Inc., New York 1952.

nyos elemeinek megőrzésére törekszik.

Bohm a klasszikus newtoni fizika és a relativitáselmélet között a döntő fizikai és filozófiai különbséget a következőkben látja: a klasszikus fizika is ismert számos viszonylagos mozzanatot (például a kezdő koordinátáknak, a tengelyek orientációjának, a mozgó vonatkoztatási rendszerek sebességének megválasztása), a törvényeiben szereplő alapvető fogalmakban tükröződő objektív kategóriákat (tömeg, tér, idő stb.) azonban abszolútnak — abszolút lényeknek, szubsztanciának — tekintette — a relativitáselmélet viszont a viszonylagossági szemléletet minden fizikai kategóriára, fogalomra, törvényre kiterjesztette.

Ennek megfelelően szükségképpen módosul a fizika feladatáról szóló elképzelésünk is. A klasszikus korszak felfogásában a fizika feladata elsősorban a már említett „abszolútumok”, mindenekelőtt az abszolút érvényű törvények feltárása volt. Ezzel szemben — Bohm szerint — a fizika feladata az, hogy a világban megfigyelt állandóan változó mozgásban a *relatív invariánsok* feltárásával, valamint az invariancia feltételeinek meghatározásával foglalkozzék. Első pillantásra talán úgy tűnhet, hogy a fizika feladatának ilyen meghatározása valamiféle relativizmust vagy agnoszticizmust rejt, hiszen feladja annak lehetőségét, hogy „a világot olyannak ismerjük meg, ahogyan az a megismerő emberi tudattól függetlenül” létezik. Ám Bohmnál egyáltalán nem erről van szó, hanem csupán annak a koncepciónak az érvényesítéséről, hogy az objektív igazság mindig *konkrét*, s mint ilyen, viszonylagos. Ez természetesen nem mond ellent annak, hogy az ilyen viszonylagos konkrét igazságok (ismeretek) együttese egyre teljesebb képet nyújt az objektív anyagi világ lényegéről, s ennyiben magában rejtje az abszolútág mozzanatát is. Lényeges aláhúzni, hogy Bohmnál a megismerő „én” és az objektív külvilág elhatárolódása is viszonylagos, amennyiben az „én” éppen a környezettel való aktív kölcsönhatásban reprodukálódik mindig újra. (Piaget kísérletei egyébként azt is kimutatták, hogy a csecsemő kezdetben nem tudja saját „énjét” a környezettől elhatárolni, benne az objektív külvilág és ennek belső, szubjektív képe egybeolvad. A különválás csak egy későbbi fejlődési fokon, a sokszor ismétlődő azonos szituációk alapján — mintegy szokásként — következik be”. Ez végső soron azt jelenti, hogy tudatunk sem valamiféle a külvilággal szubsztanciálisan szembenálló alakulat;

tudattartalmunk az objektív külvilággal való permanens, aktív kapcsolat (vagyis az emberi tevékenység) révén alakul ki. Ez, más szóval, azon tulajdonságok együttese, amelyek tudatunkban tükröződve egy-egy tárgy fogalmát alkotják, és főként azon tulajdonságok (például a tér- és időbeliség), melyek minden dologra jellemzőek, a fogalmaink kialakulásának alapjául szolgáló közvetlen kapcsolatban csupán relatív invariánsokként jelentkeztek, s csak azáltal tettek szert abszolút jellegre, hogy az ember számtalanszor ismétlődve kerül azonos szituációba, azonos módon kapcsolatba a rajta kívül levő dolgokkal, s az azonos szituáción alapuló gyakori reprodukálódás változtatta „szokássá”, ruházta fel „abszolút” jelleggel e tulajdonságokat, illetve az őket tükröző fogalmainkat. (Figyelemre méltó a rokonság Bohm gondolatmenete és a marxizmus klasszikusainak az „abszolút” igazságok kialakulásával kapcsolatos felfogása között.)

Az a problémakör, melyet Bohm könyvének függelékében vizsgál — az úgynevezett pszichofizikai probléma — valójában egyidős magával a filozófiával, de mindig akkor kerül különösen előtérbe, amikor lényeges változások történnek az emberi megismerésben. Ilyen szituációban vagyunk napjainkban is. Annak okát, hogy a pszichofizikai probléma ma a filozófiai kutatások előterében áll, szaktudományi vonatkozásban főként a relativitáselmélet és a kvantumfizika által kialakított új természet szemléletben látjuk. Új helyzetet teremtett azonban e probléma megoldási perspektívája szempontjából az a tény, hogy az utóbbi évtizedekben rendkívüli módon fejlődött a kísérleti pszichológia, melynek eredményei elsősorban hivatottak a pszichofizikai probléma megoldásának megalapozására, alátámasztására. Bohm munkájának jelentősége abban van, hogy a relativitáselmélet szemléletmódjának és a modern kísérleti pszichológiai eredményeinek párhuzamba állításával rendkívüli módon kiszélesíti azt a szaktudományi bázist, mely egy korszerű ismeretelméleti koncepció kialakításának kiinduló pontjául szolgálhat. Figyelemre méltónak tartjuk, hogy Bohm a kísérleti pszichológia eredményeit egy konkrét szaktudomány (a relativitáselmélet) felől közelítve teljesen hasonló filozófiai konklúziókra jut, mint azok, akik ezeket az eredményeket az általános filozófiai kérdések szempontjából értékelik. Ez a tény kétségtelenül mutatja egyrészt azt, hogy a relativitás-

⁴ A „relatív invariánsok” elméletének kifejtésében Bohm elsősorban Piaget kísérleti pszichológiai eredményeire támaszkodik.

elmélet szemléletmódja messze túlmutat egy szűk fizikai diszciplína keretein, másrészt azt, hogy az objektív világnak az ember tudatában való tükröződését aktív tevékenységnek tekintő filozófiai-ismeret-elméleti koncepciók a filozófia alapvető problémájának valójában a modern szaktudományi eredményekkel adekvát megoldását kínálják.

Ismeretes, hogy a marxista filozófia továbbfejlődésének napjainkban az egyik

igen lényeges összetevője a modern szaktudományi eredmények filozófiai-ismeret-elméleti konklúzióinak asszimilálása, illetve a filozófiai kategóriák ezen eredményeknek megfelelő tartalmi módosítása. Ehhez nyújt jelentős segítséget Bohm e munkája, talán még inkább, mint az *Okság és véletlenség* . . ., mivel — megítélésünk szerint — mentes ennek néhány fogyatékosságától.

Müller Antal

A mikro- és a makrokozmosz filozófiai problémái¹

Korunk fontos kutatási területét alkotják a legkülönfélébb szaktudományok filozófiai problémái. Az e témakör iránt mutatkozó érdeklődést igyekszik kielégíteni a *Mikrokozmosz-makrokozmosz* c. tanulmánygyűjtemény is, amelynek most jelent meg második kötete. Lapjain német szaktudósok, kutatók szólnak egyrészt a szaktudományok kutatóihoz, valamint a szaktudományok filozófiai kérdéseivel foglalkozó filozófusokhoz, másrészt a meghatározott előképzettséggel rendelkező nem-szak kutatók és nem-filozófus olvasóhoz.

A tanulmánygyűjtemény tárgyát és célját jól kifejezi alcíme: *a természettudomány, a technika és az orvostudomány filozófiai-elméleti problémái*. A „filozófiai” kifejezés mellett az „elméleti” megjelölés jól jelzi, hogy a szaktudományok nem minden általános kérdése filozófiai jellegű is egyben.

Az alábbiakban a tanulmánygyűjtemény 2. kötetét kívánjuk ismertetni. Tájékoztatásul azonban helyes, ha bevezetőül röviden felsoroljuk az 1. kötet témáit. Az első kötet a sorozat célját körvonalazó bevezető után négy fő témakört ölel fel. Elsőnek tudományelméleti problémákról szól történeti szemszögből, ezt követik az orvostudomány filozófiai és elméleti problémáival foglalkozó cikkek, a tanulmányok következő csoportja a pszichoszomatikus problémákat vizsgálja materialista szemszögből, végül egy fejezet a kibernetika és az operációkutatás elméleti alapjaival és filozófiai aspektusai-val foglalkozó írásokat gyűjti egybe.

A következőkben ismertetett második kötet az ún. klasszikus természettudományok, azaz a fizika, a kémia és a biológia filozófiai-elméleti problémáit elemzi. Rolf

Löther a kötet *előszavában* a mai tudományfejlődésnek különösen azzal a tendenciájával foglalkozik, amely egyrészt a fokozódó *differenciálódásban*, *specializálódásban*, másrészt az *integrációban*, a *tudomány szintetizációs törekvéseiben* jut kifejezésre. Kifejti, hogy napjainkban a hangsúly a szintézis irányában tolódik el. A korunk tudományában mind dominánsabb integrációs tendenciák egyre adekvátabb tükröződi a mikro- és makrovilág anyagi egységének. Az előszó az objektív egység két fő aspektusát emeli ki: egyrészt a *történeti-genetikus* aspektust, annak hangsúlyozását, hogy a konkrét létező adott minősége, állapota csak egy léncszem az állandó változási, történeti, fejlődési folyamatban; másrészt az egy időben létező dolgok, a rendszerek sokrétű, sokszintű és egymással olykor bonyolultan összefüggő kapcsolat- és kölcsönhatásformáit. Egyébként a kötet többi tanulmánya is tág teret szentel a világ anyagi egysége bemutatásának, s jól tükrözi a tudománysszintetizációs tendenciákat is. A materialista módon interpretált strukturalista felfogás alapján mutatja be nemcsak az előszó, hanem a kötet több tanulmánya, hogy az anyagi egység a minőségileg különböző struktúrájú rendszerekben egymástól mennyire különféle megjelenési formában, milyen gazdag, változatos konkrét tartalommal valósul meg.

A világ anyagi egysége két fő aspektusa visszatükröződésének diszciplináris megnyilvánulási formája az ún. *történeti és az ún. aktuális tudománytípus relatív önállósága*. A merev elkülönítéssel szemben ma különösen fontos az önállóság *relatív* voltának hangsúlyozása. A mai tudományok mindegyikében szerepet játszik mindkét

¹ *Mikrokosmos — makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin*. Herausgegeben von Hermann Ley und Rolf Löther. Bd. 2. Akademie-Verlag, Berlin 1967. 574 o.

„pólus”, a típusukat karakterizáló pólus azonban csupán dominanciálisan emelkedetik a másik fölé, de ezt nem szoríthatja

Az először Weizsäckerre hivatkozva külön kiemeli a természettudományok közül a biológiát mint amelynek területén ma s a közeljövőben olyan forradalmi fellendülésnek nézhetünk elébe, mint a fizikában a századfordulótól eltelt évtizedek alatt.

A második kötetnek *A fizika filozófiai problémái* című első része hét tanulmányt tartalmaz. Közülük három főleg klasszikus fizikai (mechanikai, termodinamikai) problémákkal s filozófiai-elméleti vonatkozásokkal, három sajátosan modern fizikai (atom- és magfizikai, elemi-részecske-fizikai) kérdésekkel, egy pedig a klasszikus és modern területeket egyaránt érintő elméleti problémákkal foglalkozik.

Peter Ruben *Mechanika és dialektika* c. munkája a karteziánusoknak és leibniziánusoknak „az eleven erő valódi mértékéről” folytatott vitáját vizsgálja mai ismereteink alapján. Ismerteti az egykori vita mechanikai alapproblémáit, Descartes, Leibniz, Kant és D’Alembert felfogását, továbbá Engelsnek *A természet dialektikájában* e tárgykörben adott értékelését. A mozgás mértékével kapcsolatos régi vitát bírálva és elemelve cáfolja, hogy a mechanikának eleve „mechanisztikus”-nak kellene lennie, s vázolja a mechanika dialektikus megközelítésének néhány alapelvét.

Martin Strauss *A modern fizika alapjai* c. tanulmánya első részében a fizika fejlődéstörvényei általános kérdéseivel foglalkozik. Kiemeli az ellentmondás törvényét, s elemzi a fizika fejlődése során kialakult fő belső és külső ellentmondásokat, ill. ezek típusait. A speciális fejlődéstörvények között olyanokat elemez, mint a fokozódó absztrakció irányában mutató tendenciát, a tulajdonságok folyamatokra való visszavezetését, az elmélet által nem meghatározott, ún. kontingens nagyságokra való visszavezetést, valamint az elméleti alapok és a tudományos elméletek fokozódó egységesülési folyamatát. Utal a mai fizika legjelentősebb elméleteinek egyre fokozódó kapcsolatára. E fő elméleteket a jellemző univerzális konstansokkal jelöli, amelyeknek fontos szerepet tulajdonít az elméletek egységesülési folyamatában. A szerző részletesen elemzi a speciális relativitáselmélet, a kvantummechanika, valamint a kvantált mezők és az elemi részecskék elmélete néhány időszzerű filozófiai-elméleti kérdését. A speciális relativitáselmélettel foglalkozó fejezetben a történeti áttekintést követő analitikus részben a tér és idő szimmetria-kérdéseiről, mérési és egyidejűségi problémáiról, valamint a

gyorsulás-fogalom hagyományos meghatározása elvi használhatatlanságáról olvashatunk. Hosszan tárgyalja e fejezet az axiomatikus alapokat. A kvantummechanikai fejezet a statisztikai valószínűség-fogalom, a komplementaritáslogika, a határozatlansági reláció és kapcsolataik néhány filozófiai-elméleti kérdését tárgyalja.

Hans-Jürgen Treder *A tér és idő fizikai elmélete* c. tanulmánya jó összefoglalása e tárgykör modern fizikai problémáinak s az interpretálás filozófiai vonatkozásainak. A filozófus olvasót leginkább a *Kozmológia és térstruktúra* c. fejezet érdekelheti, ebben igyekeznek a szerző legmesszebbre jutni a filozófiai jellegű következtetések levonásában.

H. Pose *Elemi-részecskék* c. tanulmánya hasznos áttekintést nyújt az elemi-részecskék fizikája legfőbb immanens elméleti kérdéseiről. Jól kiegészíti e cikket Herbert Hörz *Egy elemi-részecske-elmélet filozófiai problémái* c. tanulmánya, amelyben a szaktudományi-elméleti „nyersanyag” csak alapul szolgál a filozófiai jellegű következtetések számára. A cikk alapkonceptiója — a világ egysége felveti egységes elméletek igényét — igen jól beleillik a tanulmánykötet egészének fő vonalába.

A második fejezet anyaga színvonalasan elemzi a struktúra és folyamat dialektikus egysége sajátos elemi-részecske-fizikai megnyilvánulási formáját. Az *Elemi részecskék és a kozmológia* c. harmadik fejezet anyaga jól reprezentálja a könyvsorozat főcímében (mikrokozmosz — makrokozmosz) kifejeződő célokat, s a mikro- és mega-világ viszonya elemzésével közelebb viszi az olvasót a világ anyagi egysége mind több irányból közelítő észleléséhez.

Hans-Georg Schöpf *A fenomenológiai termodinamika axiomatikájához* c. tanulmánya olvasásakor gondolatban vissza kell lapoznunk Martin Straussnak a fizika speciális fejlődéstörvényeiről szóló cikkéhez, ui. az ebben általánosan elemzett fejlődési tendenciákat konkretizálja — a termodinamika, a fizikának a mechanika után a leginkább „axiomatizált” ága.

Ugyancsak termodinamikai témát tárgyal Hans-Joachim Bittrich *A termodinamika második főtételének filozófiai jelentése* c. tanulmánya is. A hőhalál-hipotézist tudományosan cáfolva kiter a nyílt rendszerekben végbemenő entrópiaváltozások kérdéseire, az entrópia és valószínűség viszonyának problémájára, az irreverzibilitás elve taglalására, kapcsolatára a fejlődés fogalmával, valamint az entrópia, az energia és az információ viszonyának vizsgálatára. A zárókövetkeztetésekben tömő-

ren és jól foglalja össze dialektikus materialista jellegű filozófiai koncepcióját.

*

A kötet második része *A kémia filozófiai problémáihoz* igyekszik néhány gondolatot hozzájárulni. Ez a könyv legrövidebb fejezete, s a vizsgált problémák spektruma is itt a legszűkebb. A mindössze három tanulmány jóformán csak a szerkezeti kémia köréből veszi tárgyát, és csupán a harmadik cikk érint biokémiai problémákat is.

E rész első tanulmánya Hubert Laitko — Karlheinz Richter *Filozófiai megjegyzések a szerkezeti kémia néhány problémájához* c. cikke. A negyvenes évek második felében és az ötvenes évek elején erőteljes harc bontakozott ki a szerkezeti kémiában az ortodox, illetve a matematikai-kvantummechanikai apparátust igénybe venni kívánó új felfogás között. Sokan a szaktudományos vitát a kémiával kapcsolatban megnyilvánuló materialista, ill. idealista nézetek közvetlen világnézeti-filozófiai küzdelmének minősítették. Ez hátráltatta a korszerű fizikai-kémiai és szerves-kémiai módszerek továbbfejlődését, annál is inkább, mivel a vita capsán gyakran élték a személyi kultusz időszakára jellemző adminisztratív eszközökkel. Merev harcot folytattak a szerkezeti kémiai „rezonanciaelmélet” és „mezomériaelmélet” ellen; ha valakit a „rezonanciaelmélet” hívének („rezonanciásnak”) bélyegezték, ez ugyanazt jelentette, mintha a biológiában mendelistának-morganistának neveztek valakit. Ahogyan a biológiában a „micsurini-liszenkói” irányzatot támogatták ebben az időben fenntartás nélkül hivatalosan, úgy a kémiában az ’ortodox’ butlerovi iskolától”, ill. ennek „modernizált formájától” várták a szerkezeti kémia megújulását és továbbfejlődését, kikiáltva ezt az irányzatot az „egyedül materialista” irányzatnak. A két szerző igen reális bírálattal illeti az ebben az időben kialakult téves állásfoglalásokat, nem felejtkezve el a viták pozitívumairól, a haladó nézetekről sem. A szerkezeti kémia elméleti problémáival kapcsolatos viták is eklatáns példáit nyújtottak annak az esetnek, amidőn a filozófia és ideológia, illetékességi körén túlmenően olyan kérdések eldöntésében vélte magát autentikusnak, amelyek megválaszolása elsősorban a szaktudomány hatáskörébe tartozik. A szerzők szólnak arról is, hogy sok téves nézet alakult ki a szerkezeti kémiában az új (pl. matematikai, kvantummechanikai, modellezési, atom- és magfizikai stb.) módszerek elől való konzervatív, vagy éppen merev, előítélettel megtámasztott elzárkózás miatt is.

Az új módszerek bátor alkalmazása azonban feltétlenül igényli az érvényességi határok, extrapolációs lehetőségek, pontossági és egyéb korlátok egzakt felmérését és figyelembe vételét is.

Gerhard Rasch *A kémiai kötés problémái* c. tanulmánya is strukturkémiai problémákkal foglalkozik. Azokat a sajátos kölcsönhatásformákat elemzi, amelyek a legkülönbözőbb kémiai részecskéket egészekké — totális rendszerekké — szervezik, amelyek a kémiai struktúrák „legdinamikusabb” mozzanatai. E tanulmány még az előbbinél is jobban megmutatja, hogy ezek az elméleti strukturkémiai problémák elsődlegesen igenis a szaktudomány immanens problémái, amelyeket végső soron a szaktudománynak kell megoldania. A helyes filozófiai-világnézeti állásfoglalás feltétlenül elősegíti a jelenségek interpretálását, az általánosíthatóság, absztrahálhatóság stb. kritériumainak felismerését, a fogalomalkotás precizírozását, a hipotézis- és elméletalkotást, de az illetékességen túlmenő beavatkozás nem használ a szaktudomány és filozófia egyenrangú szövetségének. A szaktudományi konkrétumok — így pl. a kémiai kötéselmélet s tágabban, a strukturkémia konkrétumai — előnyösen járulnak hozzá a filozófia — főleg a természetfilozófia — továbbfejlesztéséhez.

S. Poller *Filozófiai elmélkedések a természetes makromolekula kémiájáról* c. tanulmánya jó átmenet a következő rész biológiai cikkeihez. A szerző mindennekelőtt a molekula és makromolekula, a micellum és asszociátum fogalmak kialakulását, fejlődését és tartalmi kérdéseit tárgyalja. Ezt követően azt elemzi, hogy miként töltik be az összekötő kapocs szerepét a makromolekulák a makro- és mikrovilág között. Érdekesen ír a differenciálódás és individualizálódás kölcsönös vonatkozásairól; ezen belül rámutat arra, hogy a makromolekulák az individualizáció fokát tekintve is átmeneti helyet foglalnak el a molekulák és az élő organizmusok között. A funkció és forma közti összefüggés és kölcsönhatás — amelyet a szerző külön pontban vizsgál — a makromolekulák igen lényeges és sokat kutatott sajátossága. Már a biokémia kutatási területén belül jár az olvasó, amidőn a *Makromolekulák mint az élő rendszerek materiális alapjai* c. ponthoz ér. A biokémia, sőt a biológia területeire történő további behatolás és egyúttal a filozófiai-világnézeti érdeklődés szempontjából mindinkább exponált területekre érkeünk a *Bioszintézis és makromolekuláris természeti anyagok szintézise*, valamint *Az élet keletkezése néhány kérdéssel* c. pontok olvasásakor.

A kötet harmadik, mind oldalszámban, mind a tanulmányok számában legterjedelmesebb része *A biológia filozófiai problémáihoz* közel meglehetősen tág spektrumú elemzéseket. A ma oly időszerű örökéletani kutatásokról három tanulmány számol be, de találunk a cikkek között fejlődéstannal, növény- és állattannal, állatlélektannal, biofizikával, szerkezet- és alaktannal, antropogenetikával foglalkozókat is. A leginkább világnézeti-ideológiai „vonzású” tanulmány a vitalizmus kérdéseit elemzi.

Az első biológiai tanulmánya, Martin Schellhorn *A fejlődés gondolata az újkor biológiai világmésképeiben* c. cikke, röviden eseteli az újkori biológia fejlődési korszakait. Az első korszakban (kb. a XV. sz. közepétől a XVIII. sz. második feléig) a még a mechanikus materializmus jegyében fejlődött biológiában nem vetődött fel a fejlődés gondolata. A (kb. egy évszázadig tartott) második korszakban, amely a fejlődés gondolatának a *Theoria generatio-nis*ban történt megjelenésével kezdődött, jelentős előrehaladás történt a fejlődés-koncepció biológiai jogosságának felismerése terén. E korszak Darwin *A fajok eredete* c. korszakalkotó művének megjelenésével zárult. A korszak második fele egybeesett a dialektikus materializmus megjelenésével, s ez előnyösen befolyásolta a fejlődés-gondolat rohamos kibontakozását és továbbfejlesztését. A harmadik korszak problémái középpontjában az élőlények onto- és filogenetikai fejlődésének, valamint az élő léttelenből való kialakulásának problémái állanak. Ezek megkívánják egyrészt a fejlődés-gondolat átvitelét az összetett léttelen, ún. biokémiai rendszerekre (makromolekulák, fehérjék, nukleinsavak evolúciója), másrészt pedig a fejlődés-koncepció molekuláris-biológiai jellegű elmélyítését. Schellhornt tanulmányának második fejezete — *Harc a fejlődésselmélet elismeréséért* — végigkíséri azt a filozófiai-világnézeti-ideológiai szempontból is igen fontos és küzdelmes időszakot, amelyben a fejlődésgondolat híveinek mindinkább sikerült kiharcolniuk a haladó biológiai — de kihatásaikban jóval általánosabb szintű — gondolatok elismerését, érvényre jutását. A cikk végén a szerző kitér arra, hogy miként termékenyítik meg a mai fejlődés-koncepciót egyes új diszciplínák és kutatási irányzatok, mint pl. a rendszerelméleti és kibernetikai kutatások.

Reinhard Mocek a *Mechanicizmus és vitalizmus* c. tanulmánya elején ezt írja: „Mechanicizmus és vitalizmus nem speciálisan biológiai, hanem az anyag biológiai mozgásformájáról szóló filozófiai elméle-

tek, amelyek az élőlények kutatásának másféle általános módszerei, ill. eltérő véleményeket jelentenek az élőlények kutathatóságáról.” (325. o.) A szerző, kísérletet téve fogalmuk meghatározására, mindenekelőtt a „mechanicizmus—vitalizmus” alternatíva sematikus felfogásától igyekszik elhatárolni magát, s hangsúlyozza, hogy e fogalmakat s a biológia fejlődésében betöltött haladó vagy visszahúzó hatásukat csak a történelmi szemléletmód alapján értelmezhetjük helyesen. Ezt követően példákkal és elemzésekkel szolgál mindkét filozófiai elmélet biológiai behatolási, ill. megnyilvánulási formáiról, bőven dokumentálva mondanivalóját filozófia- és biológiatörténeti tényekkel. E tanulmány, mely témájával és feldolgozásmódjával jól tükrözi a könyvsorozat alapvető karakterét, feltétlenül egyike azoknak, amelyek a filozófus-olvasó legnagyobb érdeklődését válthatják ki.

E. Günther *Az átörökítés materiális alapjai*, valamint Erhard Geissler *A genetikai információátadás szabályozása* c. tanulmánya korunk biológiájának, sőt korunk tudománya egészének egyik legidőszerűbb kérdésével foglalkozik. Akárcsak e két cikk, Günther *Heidel Néhány megjegyzés a baktériumellenes ágensek rezisztenciájához* c. tanulmánya is elsősorban a szaktudományi irányból közelít az általános kérdések megoldásához, s nem annyira a filozófus, mint inkább a biológus olvasót érdekelheti.

K. Glass M. Ródenbeck, H D. Wiegel és S. Wunderlich *A biofizika néhány speciális fejezetéhez* c. tanulmánya a biológia egyik rendkívül fontos határterületének jelentős kérdéseit tárgyalja. Ír a biofizika régi időkbe visszanyúló csiráiról, majd a tudományos biofizika kialakulásáról és három fő fejlődési szakaszáról. Az első szakasz jellemző módszerei az egyes parciális biológiai jelenségek és rendszerek (pl. vérkeringés) mechanikai-fizikai modellezése. A második szakasz szorosan kapcsolódik a molekuláris biológia megjelenéséhez. A harmadik szakaszban fontos szerepe van a kibernetika megjelenésének. A modellezés szerepe egyre növekszik a biofizikában, az alkalmazott modellek egyre bonyolultabbak, és karakterükben is változnak. E változás a mechanikai-fizikai természetűektől a biokémiai-biológiai és kibernetikai jellegű modellek irányában mutat. A cikk bemutatja, hogy ugyanannak a biológiai folyamatnak (pl. a vérkeringésnek) a modellezése is jelentősen fejlődik az idők folyamán. Egyre újabb sajátosságok modellezése válik lehetővé, a modellt is mind finomabb struktúrájává tehetjük, s ez módot ad meghatározott biológiai

struktúra vagy folyamat mind adekvátabb visszatükrözésére, kutatására, megismerésére, esetleg aktív befolyásolására vagy éppen helyettesítésére is. A biofizika problémái szoros kapcsolatba kerülnek a biokémia és a biokibernetika vizsgálódási területeivel. Sőt, a pszichológiai folyamatok modellezésén keresztül a biofizika közeli összefüggésbe kerül a pszichológiával és ennek határterületeivel is, melyek problémáit a szerző a tanulási folyamat kutatásának példáján elemzi. A cikkben találunk az orvosi fizikából vett elemzést is.

Heinz Kaiser és Wolfram Voigt *Szerkezet és homológia* c. tanulmánya időszerű biológiai problémákat tárgyal. Filozófiai jelentőséget az ad mondanivalójuknak, hogy egyrészt a biológiai struktúrák problémái, törvényei, másrészt a biológiai homológiák sajátosságai és az evolúciós folyamatokkal való kapcsolatai általános strukturális és homologikus-analogikus összefüggéseit konkretizálva kihasználják a filozófiai jellegű általánosítások lehetőségeit is. A biológia homológia-problémáit elsősorban a származás — és a fejlődéstan aspektusából vizsgálják.

Walter Vent *A növényteni rendszerezés jelentőségéről* c. cikke azt tárgyalja, hogy milyen szerepe van a botanika rendszerezésének egyrészt a különféle biológiai tudományok, másrészt a biológiai alkalmazott és határtudományok szempontjából.

Wolfram Meischner *Az állatlélektan tárgyáról*, valamint Karlheirich Engelmann *A magatartáskutatás módszeréhez: konkrét példák elemzése* c. tanulmánya a biológia és pszichológia határterületén vizsgálódik.

A kötet utolsó tanulmánya, Siegfried Kirschke *Az antropogenezis elméletéhez* c.

cikke, azt elemzi, hogy a természet- és társadalomtudományi kutatások közti kapcsolat éppen az antropogenezis ilyen komplex vizsgálódási körében a legszorosabb. E kutatások sok igen lényeges filozófiai kérdést is vetnek fel, a terület a legrégebb időktől napjainkig a filozófiai-világnézeti harcok színtere.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a kötet jó szolgálatot tesz a szaktudományok és a filozófia közelítésének, sőt egységének. Bizonyára a későbbi kötetekben kerül sor néhány olyan szaktudomány — mint pl. a csillagászat különféle ágai, az asztronautika, a föld-, a technikai, az agrártudományok stb. — filozófiai problémáinak tárgyalására, amelyekről az eddigi kötetekben még nem olvashattunk.

De a már eddig sorra került tudományok körén belül is bőven akad még ismeretnivaló. Hiszen az atom- és magfizikának, a farmako-pszichológiának és több — már tárgyalt — kutatási területnek is van még filozófiai-világnézeti jellegű mondanivalója. A két eddig megjelent kötet pszichológiai jellegű tanulmányai sem merítették még ki a filozófiai-világnézeti vonatkozású mondanivalókat. Külön hangsúlyoznunk kell a határtudományi és a komplex kutatási területek fontos szerepét e tekintetben; reméljük, hogy a következő kötetek tanulmányai is tág teret szentelnek az interdiszciplináris vizsgálódások filozófiai-világnézeti vonatkozásainak, a rendszerelmélet s más nagy általánosságú fokú diszciplínák filozófiai problémáinak. Helyes lenne, ha a könyvsorozat a matematika filozófiai kérdéseit is napirendre tűzné, hiszen a matematikának rendkívül fontos szerepe van a mikro- és makrokozmosz megismerésében.

Bóna Ervin

E szám szerzői:

Poszler György tanár,

Szigeti József, az MTA 1. tagja, egyetemi tanár, az ELTE Esztétika tanszékének vezetője.

Sándor Pál, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár,

Barlay László egyetemi hallgató,

Fukász György kandidátus, egyetemi docens, a Zeneművészeti Főiskola Filozófia tanszékének vezetője,

T. Pavlov, a Bolgár Tudományos Akadémia elnöke,

Ju. Sz. Melescsenko, a filozófiai tudományok doktora, egyetemi tanár (Szovjetunió),

Kelemen János, a szegedi József Attila Tudományegyetem Filozófia tanszékének tanársegéde,

Benczur Margit egyetemi hallgató,

Szücs Katalin egyetemi hallgató,

Müller Antal kandidátus, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

Bóna Ervin, az MTA Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa,

ÚJ KÖNYVEK

- Filozófiatörténeti* szöveggyűjtemény. Vál., összeáll. Paizs István. (Nem filozófia szakos hallgatók részére.) Tankönyvk. 196 o. (ELTE Bölcsészettudományi Kar.)
- Hegel, G. W. Fr.*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 2. r. A természetfilozófia. Akad. K. 576 o. (Filozófiai írók tára. Új F. 31.) 77 Ft.
- Hegel, G. W. Fr.*: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. 3. r. A szellem filozófiája. Akad. K. 377 o. (Filozófiai írók tára. Új F. 32.) 33 Ft.
- Kon, Igor Szemenovics*: Az Én a társadalomban. Kossuth K. 292 o. 26 Ft.
- La Mettrie, Julien Offray de*: Filozófiai művek. Akad. K. 523 o. (Filozófiai írók tára. Új F. 30.) 71 Ft.
- Lenin, V. I.*: A Kommunista Internacionáléről. Kossuth K. 428 o. 30 Ft.
- Lenin, V. I.* összes művei 20. köt. 1910. nov. – 1911. nov. Kossuth K. XX, 531 o. 30 Ft.
- Lenin, V. I.*: O Vengerszkoj szovetszkoj reszpublike. – A Magyar Tanácsköztársaságról (Válogatott írások.) Kossuth K. 174 o. (Orosz – magyar nyelvű) 35 Ft.
- Levada, Jurij A.*: A vallás társadalmi természete. Kossuth K. 312 o. 28 Ft.
- Licskó György*: A marxi munkafelfogás. Akad. K. 123 o. (Szociológiai tanulmányok 7.) 12 Ft.
- A marxista – leninista filozófia alapjai*. 1. füzet. Bevezetés a dialektikus és történelmi materializmus általános jellemzése. I. témakör: A világ anyagisága. Az anyag elsődlegessége, és a tudat másodlagossága. Szerk. Elek Tibor, P. Kovács Ferencné. Tankönyvk. 207 o. (Budapesti Műszaki Egyetem) 13 Ft.
- A marxista – leninista filozófia alapjai*. 2. füzet. II. témakör: A mozgás és a fejlődés. 1. A mozgás és a változás. 2. A világ törvényszerű rendje. 3. A változás és fejlődés fő törvényei. Szerk. Elek Tibor, Bodnár István. Tankönyvk. 142 o. (Budapesti Műszaki Egyetem) 9,50 Ft.
- A marxista – leninista filozófia alapjai*. 3. füzet: Az ember a mai világban. Szerk. Ágoston László. Tankönyvk. 109 o. (Budapesti Műszaki Egyetem Villamosmérnöki Kar.) 7,50 Ft.
- Nemes Károly*: A mai szovjet filmművészet. Kossuth K. 293 o. (Eszttetikai kiskönyvtár.) 24 Ft.
- Russel, Bertrand*: Filozófiai fejlődésem. Gondolat K. 301 o. (Gondolkodók.) 27 Ft.
- Ruzsa Imre*: A matematika és a filozófia határán. Gondolat K. 418 o. 43 Ft.
- Szemelvények a történelmi materializmus köréből*. 4. köt. A munka filozófiai és szociológiai problémái. Szerk. Balogh József. Tankönyvk. 240 o. (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.) 15,50 Ft.
- Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.)
- Szociológia* 1. köt. Elméleti kérdések. Szerk. Balogh József. Tankönyvk. 313. o. (Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar.)
- Vekerdi László*: Kalandozás a tudományok történetében. (Művelődéstörténeti tanulmányok.) Magvető. 500 o. (Elvek és utak.) 29,50 Ft.
- Zinovjev, Alekszandr Alekszandrovics*: A logikai következményfogalom és a többértékű logika. Akad. K. 175 o. 30 Ft.

A kiadásért felel az Akadémia Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat a nyomdába érkezett: 1969. II. 12. – Példányszám: 1900 – Terjedelem: 15,05 (A/5) ív

69,67106 Akadémiai Nyomda, Budapest – Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Дёрдь Послер</i> : Теория романа и мировоззрения	561
<i>Йозеф Сигети</i> : наброски к истории социологии знания в Венгрии	585
<i>Пал Шандор</i> : Кант и религия	597
<i>Ласло Барлаи</i> : Категория меры у Николая Кузанского	629
<i>Дёрдь Фукас</i> : Потребность труда	639
<i>Тодор Павлов</i> : Современные вопросы ленинской теории отражения	651

ИЗ КЛАССИКОВ ФИЛОСОФИИ

Из статей Маркса в <i>Rheinische Zeitung</i>	665
--	-----

ОБОЗРЕНИЕ

<i>Ю. С. Мелещенко</i> : Особенности и некоторые социальные проблемы научно-технической революции	700
---	-----

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Марксизм и «структурализм» (<i>Янош Келемен</i>)	709
<i>С. Финкелштейн</i> : Отчуждение и экзистенциализм в американской литературе (<i>Маргит Бенцур</i>)	715
(<i>Каталин Сюч</i>)	718
<i>Д. Бом</i> : Особенная теория относительности (<i>Антал Мюллер</i>)	721
(<i>Эрвин Бона</i>)	724

CONTENTS

ESSAYS

<i>György Poszler</i> : Theory of Novel and Ideology	561
<i>József Szigeti</i> : Outlines of the History of Sociology in Hungary	585
<i>Pál Sándor</i> : Kant and the Religion	597
<i>László Barlay</i> : Nicolaus Cusanus on the Category of Measure	629
<i>György Fekasz</i> : The Need of Work	639
<i>Todor Pavlov</i> : Up-to-date Topics of the Leninist Theory of Reflection	651

FROM THE CLASSICS OF PHILOSOPHY

From the Articles of Published in the <i>Rheinische Zeitung</i>	665
---	-----

OBSERVER

<i>Yu. C. Meleshchenko</i> : Peculiarities of the Scientific-technological Revolution and Some of its Social Problems	700
---	-----

CRITICISM AND REVIEW

Marxism and „Structuralism” (<i>János Kelemen</i>)	709
<i>S. Finkelstein</i> : Existentialism and Alienation in American Literature (<i>Margit Benzur</i>)	715
The „Individual“ in the Marxist Philosophy (<i>Katalin Szücs</i>)	718
<i>D. Bohm</i> : The Special Theory of Relativity (<i>Antal Müller</i>)	721
Philosophical Problems of the Micro- and Macrococosm (<i>Ervin Bóna</i>)	724

S O M M A I R E

ETUDES

<i>György Poszler</i> : Théorie du roman et conception du monde	561
<i>József Szigeti</i> : Esquisse pour une histoire de la sociologie de la connaissance en Hongrie	585
<i>Pál Sándor</i> : Kant et la religion	597
<i>László Barlay</i> : La catégorie de la mesure chez Nicolaus Cusanus	629
<i>György Fukász</i> : Le besoin du travail	639
<i>Todor Pavlov</i> : Les questions d'actualité de la théorie léninienne du reflet	651

LES CLASSIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Textes choisis des articles de Marx dans la Rheinische Zeitung	665
--	-----

LA VIE SCIENTIFIQUE

<i>I. S. Melechtkenko</i> : Les particularités et certains problèmes sociaux de la révolution scientifique et technique	700
---	-----

REVUE ET CRITIQUE

Marxisme et „structuralisme” (<i>János Kelemen</i>)	709
<i>S. Finkelstein</i> : Aliénation et existentialisme dans la littérature américaine (<i>Margit Benczur</i>)	715
„L'individu” dans la philosophie du marxisme (<i>Katalin Szücs</i>)	718
<i>D. Bohm</i> : La théorie spéciale de la relativité (<i>Antal Müller</i>)	721
Les problèmes philosophiques du microcosme et du macrocosme (<i>Ervin Bóna</i>)	727

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁJÁNÁL (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkklapon, csekkszámlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható

az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21.
telefon: 111—010, csekkszámlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámlaszám 46.

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22.
telefon: 185—612.

a 1242

Magyar Filozófiai Szemle

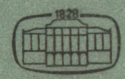
A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

FŐSZERKESZTŐ
TŐKEI FERENC

SZERKESZTŐ
BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ
TIHANYI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
5. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

LUKÁCS GYÖRGY
**Az emberi gondolkodás és eselekvés
ontológiai alapzatai**

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY
**A reneszánsz természetfilozófia
fejlődéskonceptiója**

HERMANN ISTVÁN
Marx és Engels az esztétikai egységről

ECSÉDY ILDIKÓ
Nomád gazdaság, nomád társadalom

HELLER ÁGNES
A mindennapi érintkezés

RUZSA IMRE
Hol a hiba a logikában?

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ GÁBOR, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Lukács György</i> : Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai	731
<i>Szabó András György</i> : A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskonceptiójáról . . .	743
<i>Koncz Ilona</i> : A hegeli ítéletelmélet fejlődése. II.	756
<i>Ágh Attila</i> : A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung- periódusban. I.	790
<i>Hermann István</i> : Marx és Engels az esztétikai egységről	843
<i>Ecsedy Ildikó</i> : Nomád gazdaság, nomád társadalom	855
<i>Heller Ágnes</i> : A mindennapi érintkezés	876
<i>Ruzsa Imre</i> : Hól a hiba a logikában?	909
<i>Tamás György</i> : A kondicionális szillogizmus	932
<i>Szabó Bálint</i> : A Kommunista Párt 1944 őszi akcióprogramja	959

VITA

<i>Kárpáti Z. Miklós—Radnóti Sándor</i> : Egy vitastílusról	985
<i>Katona Péter</i> : Nem az én nem-képmásom!	990

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról (<i>Farkas István</i>)	997
Leo Lowenthal: Popular Culture and Society (<i>Nagy András</i>)	1000
L. de Broglie: Válogatott tanulmányok (<i>Müller Antal</i>)	1003
Kant és a XX. század materializmusa [W. Sellars Science and Metaphysics c. köny- véről] (<i>Nyíri János Kristóf</i>)	1005

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Münnich Ferenc u. 18. Telefon: 123—022

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

Függetlenség—Szabadság—Boldogság

Ho Chi Minh börtönnaplójából

„Egy nap börtön: ezer ősz.”
Régi mondás. Mily igaz!
Négy havi embertelen
élet tíz év bajt havaz.

Mivel:

négy havig nem laktam jól
és nem aludhattam jól
és nem válthattam ruhát,
mosdás helyett disznó-ól,

Ezért:

kihullott egy jó fogam,
félíg ősz lett a hajam,
sovány éhes szörny vagyok,
seb, kelevény, genny takar.

Mégis:

békés, türelmes vagyok,
tapodtat sem tágítok,
testem bárhogy sanyarog,
lelkem soha nem inog.

TANULMÁNYOK

Az emberi gondolkodás és cselekvés ontológiai alapzatai¹

LUKÁCS GYÖRGY

I

A kísérlet, hogy egy előadás keretében valamelyest is megvilágítsuk e kérdés-komplexus akár legáltalánosabb elveit, kettős nehézségbe ütközik. Egyrészt kritikailag át kellene tekinteni a probléma mai állását, másrészt meg kellene mutatni — legalább alapstruktúrájában — egy új ontológia elvi felépítését. Hogy legalább a második, tárgyilag döntő kérdéssel némiképp megbirkózhassunk, le kell mondanunk az első kérdés még oly rövid kifejtéséről is. Mindenki tudja, hogy az utolsó évtizedekben abszolúte uralkodó volt a neopozitívizmus — régi ismeretelméleti tendenciák radikális továbbvitele —, amely elvileg elutasított minden ontológiai kérdésfeltevést mint tudománytalant. Méghozzá nemcsak a tulajdonképpeni filozófiai életben uralkodott, hanem a gyakorlat világában is. Ha valamikor komolyan elemezni fogják a jelenkor politikai, katonai és gazdasági vezetésének elméleti vezérmotívumait, meg fog mutatkozni, hogy ezeket — tudatosan vagy tudattalanul — a neopozitívizmus gondolkodási módszerei határozták meg. Ezen alapszik a neopozitívizmus csaknem korlátlan mindenhatósága; ha egyszer a valósággal történő szembesítése nyílt válsághoz vezet, az a szó legtágabb értelmében vett nagy forradalmasodást fog előidézni a politikai-gazdasági élettől a filozófia műveléséig. Mivel még csak e folyamat kezdetén vagyunk, elégedjünk meg ezzel az utalással.

Előadásunk nem foglalkozik az utolsó évtizedek ontológiai törekvéseivel sem. Megelégszünk a pusztá megállapítással, hogy ezeket rendkívül problematikusaknak tekintjük, és csak utalunk arra a fejlődésre, amelyen ennek az irányzatnak olyan ismert kezdeményezője, mint Sartre, ment át a legutóbbi időben, hogy legalább jelezzük a problematikát és irányát.

E problematika a marxizmushoz való viszonyban mutatkozik meg. Nagyon jól tudjuk, hogy a marxizmust a filozófia történetében ritkán tekintették ontológiának. Ez az előadás viszont azt a feladatot tűzi maga elé, hogy megmutassa: Marx tettének filozófiailag döntő mozzanata egy — Hegel logikai-ontológiai idealizmusát meghaladó — materialista történelmi ontológia körvonalainak mind elméleti, mind gyakorlati megrajzolása volt. Hegel előkészítő szerepe azon alapszik, hogy ő az ontológiát a maga módján mint történelmet fogta fel, amely — ellentétben a vallásos ontológiával — egy „alulról”, a legegyszerűbbtől „felfelé”, az emberi kultúra legbonyolultabb objektívációig vezető szükségyszerű fejlődéstörténetet körvonalaz. Természetes, hogy a hangsúly eközben a társadalmi létre s annak termékeire került, mint ahogy

¹ Az 1968 szeptemberi bécsi filozófiai világkongresszusra készült, el nem hangzott előadás. — Szerk.

az is jellemző Hegelre, hogy az ember nála mint önmaga teremtője jelenik meg.

Marx ontológiája eltávolítja hegeli előzményéből annak minden logikai-deduktív és fejlődéstörténetileg teleologikus elemét. Ezzel a materialista „talpraállítással” az egyszerű kezdet szintézisének is el kell tűnnie a folyamatot mozgató momentumok közül. Marxnál nem kiindulópont sem az atom — mint a régi materialistáknál —, sem — mint Hegelnél — az elvont lét mint olyan. Nála ontológiailag egyáltalán nincs efféle kiindulópont. Minden létezőnek mindig tárgyi létezőnek, mindig egy konkrét komplexus mozgató és mozgatótt részének kell lennie. Mármost ez két alapvető következménnyel jár. Először is az egész lét nem más, mint egy történelmi folyamat, másodsor a kategóriák nem valami létezőről vagy keletkezőről tett kijelentések, nem is az anyag (ideális) formálóelvei, hanem magának az anyagnak mozgató és mozgatótt formái: „létezési formák, egzisztencia-meghatározások”. Azáltal, hogy Marx radikális — a régi materializmustól is radikálisan eltérő — álláspontját sokszorosan e materializmus szellemében interpretálták, az a hamis elképzelés keletkezett, hogy Marx alábecsüli a tudat szerepét az anyagi léthez képest. E nézet hamis voltát a későbbiekben konkrétan megvilágítjuk. Itt csak annyit kell megállapítanunk, hogy Marx a tudatot az anyagi ontológiai fejlődés kései termékének fogta fel. Ha ezt egy vallási teremtő isten vagy egy platóni idealizmus szellemében értelmezik, akkor kétségkívül ilyen látszat keletkezhet. Egy materialista fejlődésfilozófia számára ezzel szemben valamely kései terméknek nem kell ontológiai jelentősége szempontjából alacsonyabb rendűnek lennie. Hogy a tudat visszatükrözi a valóságot és ezen az alapon lehetővé teszi annak módosító megmunkálását, az — létszerű értelemben — reális erejét, nem pedig — irreálisan túlfeszített nézőpontból ítélkezve — gyengeségét jelenti.

2

Itt csupán a társadalmi lét ontológiájával foglalkozhatunk. De sajátosságát mégsem tudjuk megragadni, ha figyelmen kívül hagyjuk, hogy társadalmi lét csak az organikus lét bázisán, ez pedig csak az anorganikus lét bázisán jöhet létre és fejlődhet tovább. Az egyik létmódból a másikba való átmenet előkészítő formáit a tudomány már kezdi feltárni. Ennek során már fény derült az elvileg legfontosabb kategóriákra, melyek a bonyolultabb létformákat az egyszerűbbekkel szemben jellemzik; ezek: az élet újratermelése, ellentétben a pusztta mássá-levéssel; aktív, a környezetet tudatosan megváltoztató alkalmazkodás, ellentétben a környezethez való pusztán passzív alkalmazkodással. Az is világossá vált, hogy az egyszerűbb létformát, akárhány átmeneti kategóriát hozzon is létre, a bonyolultabb létforma valóságos keletkezésétől mégis egy ugrás választja el; a bonyolultabb létforma valami minőségileg új, amelynek genezisének sohasem lehet az egyszerűbb formából egyszerűen „levezetni”.

Mindegyik ilyen ugrást az új létforma kiépülése követi. De bármennyire is az a helyzet, hogy eközben valami minőségileg új keletkezik, sok esetben mégis úgy látszik, mintha ez az új nem volna több az alapul szolgáló lét reagálási módjainak olyan új működési kategóriákba való átalakulásánál, amelyek tulajdonképpen az újonnan keletkezett lét új-voltát teszik. Gondoljunk arra, hogyan vált ki a fény, amely a növényekre még tisztán fiziko-kémiai módon hat (természetesen már itt sajátos életmegnyilvánulásokat eredmé-

nyezve), a magasabb rendű állatok látásában a környezetre vonatkozó sajátos biológiai reagálási formákat. Így ölt az újratermelési folyamat a tulajdonképpeni lényegének egyre inkább megfelelő formákat az organikus természetben, így válik egyre határozottabban sui generis létté, habár az eredeti létalapzatokban való megalapozottság sohasem szüntethető meg. Anélkül, hogy e problémakomplexust akár csak jelezni tudnánk, hadd jegyezzük meg itt, hogy az organikus újratermelési folyamat továbbfejlődése, a szó tulajdonképpeni értelmében mind tisztábban és kimondottabban biológiaiivá válása az érzéki észleletek segítségével egyfajta tudatot is kialakít, egy fontos kísérőjelenséget mint a sikeres életműködés magasabbrendű szervét.

Az organikus újratermelési folyamat bizonyos fejlettségi szintje elengedhetetlenül szükséges ahhoz, hogy létrejöhessen a munka mint egy új létmód dinamikus-strukturáló alapzata. Itt is el kell mennünk a munka számos meglévő csírája mellett, amelyek pusztá csírák maradnak, ahogy az olyan zsákutcák mellett is el kell mennünk, ahol nemcsak egyfajta munka, hanem annak szükségszerű fejlődési következménye, a munkamegosztás is létrejött (méhek stb.), mert ez, amennyiben a nem példányainak biológiai differenciálódásaként rögzítődött, nem válhatott egy újfajta léthez való továbbfejlődés princípiumává, hanem fejlődés nélküli stabilitás, a fejlődés zsákutcája maradt.

A munka lényege éppen abban áll, hogy túllép az élőlényeknek ezen a környezetükkel folytatott biológiai küzdelmükbe béklyózottságán. A lényegi elválasztó mozzanat nem csupán a termékek tökéletessége, hanem a tudat szerepe is, amely éppen itt szűnik meg a biológiai újratermelés pusztá kísérőjelensége lenni: a termék, mondja Marx, olyan eredmény, amely a folyamat kezdetén „a munkás elképzelésében, tehát eszmeileg már megvolt”.

Talán meglepő, hogy éppen itt, az organikus természet létének a társadalmi léttől való materialista elhatárolásában ilyen döntő szerepet tulajdonítunk a tudatnak. De nem szabad elfelejtenünk, hogy az itt felmerülő kérdés-komplexusok (legmagasabb típusuk a szabadság és szükségszerűség komplexusa) csak a tudat aktív szerepével kaphatnak — éppen ontológiailag — valódi értelmet. Ahol a tudat nem vált a lét hatékony erejévé, ott ez az ellentét egyáltalában nem léphet fel, ezzel szemben mindenütt, ahol a tudatnak objektíve ilyen szerep jut, a megoldás szükségképpen meg van terhelve ezekkel az ellentétekkel.

A munkát végző embert, a munka révén emberré vált állatot teljes joggal válaszoló lénynek nevezhetjük. Mert nem fér hozzá kétség, hogy minden munkatevékenység úgy jön létre, mint az őt kiváltó szükségletre válaszoló megoldás. Mégis elmennénk a dolog lényege mellett, ha itt közvetlen viszonyt előfeltételeznénk. Az ember, ellenkezőleg, éppen azáltal lesz válaszoló lény, hogy — a társadalmi fejlődéssel párhuzamosan növekvő mértékben — szükségleteit, kielégítésük lehetőségeit kérdésekké általánosítja és a kérdéseket kiváltó szükségletre adott válaszában tevékenységét ilyen, gyakran messzire szerteágazó közvetítésekkel alapozza meg és gazdagítja. Így nemcsak a válasz, hanem a kérdés is közvetlenül a tevékenységet irányító tudat terméke. Ezzel azonban nem szűnik meg a válaszolás létszerű elsődlegessége ebben a mozgalmasságban. Csupán az anyagi szükséglet, mint az egyéni és a társadalmi újratermelési folyamat mozgatója, hozza valóban mozgásba a munka komplexusát, és minden közvetítés létszerű szerepe csak az, hogy e szükségletet kielégítse. Természetesen olyan közvetítésláncolatok segítségével, amelyek mind a társadalmat körülvevő természetet, mind a benne tevékenykedő

embereket, vonatkozásaikat stb. szakadatlanul megváltoztatják -- amennyiben a természetben olyan erőket, viszonylatokat, tulajdonságokat stb. tesznek gyakorlatilag hatékonyvá, amelyek máskülönben nem tudtak volna ilyen hatásokat kiváltani, amennyiben az ember ezeknek az erőknek a szabaddá tétele és saját uralma alá hajtása során továbbfejleszti a maga képességeit.

A munkával tehát ontológiailag adva van a munka, a munkát végző ember továbbfejlődésének lehetősége. Már ezáltal is, de mindenekelőtt annak következtében, hogy az újratermelési folyamatnak a környezetre való pusztán reagáló, passzív alkalmazkodását a környezet tudatos és aktív átalakításává változtatja át, a munka nem pusztán az a tény, amelyben a társadalmi lét új sajátossága kifejezésre jut, hanem -- éppen ontológiailag -- az egész új létforma modellje.

Minél pontosabban vesszük szemügyre működését, annál világosabbá válik ez a jellege. A munka teleologikus tételezésekből áll, amelyek mindenkor oksági sorokat hoznak működésbe. Ez az egyszerű, konstatáló megállapítás évezredek ontológiai előítéleteket küszöböl ki. Az oksággal ellentétben, amely az összes létforma valamennyi mozgásának általános kifejezést adó spontán törvényt képviseli, a teleológia nem más, mint -- mindig valamilyen tudat által végrehajtott -- tételezési mód, amely, bár meghatározott irányokba terelve, de mindig csak oksági sorokat hozhat mozgásba. Amikor tehát korábbi filozófiák a teleologikus tételezést nem a társadalmi lét ilyen különösségeként ismerték fel, ki kellett agyalniuk egyrészt egy transzcendens szubjektumot, másrészt a teleologikusan működő összefüggéseknek egy különös hatásmódját, hogy a természetnek és a társadalomnak teleologikus jellegű fejlődéstendenciákat tulajdoníthassanak. A döntő szempont itt e tényállás kettős jellege: egy társadalomban, amely valóban társadalmivá vált, azoknak a tevékenységeknek a többsége, amelyek totalitása az összességet mozgatja, teleologikus eredetű ugyan, reális létezésük azonban, akár egyedülállóak maradnak, akár összefoglalódnak, oksági összefüggésekből áll, amelyek sehol és semmikor, semmilyen vonatkozásban nem lehetnek teleologikus jellegűek.

Minden társadalmi gyakorlat -- a munkát e gyakorlat modelljének tekintve -- egyesíti magában ezt az ellentétességet. Egyrészt ez a gyakorlat alternatív döntésben áll, mert az egyedi embernek, valahányszor valamit cselekszik, döntenie kell a cselekvés vagy a cselekvéstől való tartózkodás mellett. Tehát minden társadalmi tett jövőbeli teleologikus tételezésekre vonatkozó alternatív döntésekből fakad. A társadalmi szükségszerűség csak azon a -- gyakran anonim -- nyomáson keresztül érvényesülhet, amely az egyéneket alternatív döntéseik meghatározott irányban való végrehajtására zstapot. Marx ezt a helyzetet helyesen úgy jellemzi, hogy a körülmények „urizlujásá terhe mellett” meghatározott módon való cselekvésre készítetik az embereket. Az embereknek azonban, végső soron, maguknak kell végrehajtaniuk cselekedeteiket, még ha eközben gyakran meggyőződéseik ellenére cselekszenek is.

A társadalomban élő ember e feloldhatatlan helyzetéből vezethető le annak a komplexusnak minden reális problémája -- természetesen bonyolultabb szituációkban tekintetbe véve a bonyolultabb problémákat --, amelyet szabadságnak szoktunk nevezni. Anélkül, hogy túllépnénk a tulajdonképpeni értelemben vett munka területét, utalhatunk az érték és a követelmény [Sollen] kategóriájára. A természet sem az egyiket, sem a másikat nem ismeri. Az anorganikus természetben az így-létből a másképpen-létbe való átalakulásoknak

magától értetődően semmi közük nincs értékekhez. Az organikus természetben, ahol az újratermelési folyamat létszerű értelemben a környezethez való alkalmazkodást jelenti, már beszélhetünk ennek sikeréről vagy balsikeréről, de ez az ellentét nem lépi át soha — éppen létszerűen — a pusztta másképpen-lét határait. Már egészen más a helyzet a munkával. A megismerés általában nagyon világos különbséget tesz a tárgyak objektíve létező magánvalósága és pusztán elgondolt számunkravalósága között, amelyre a megismerési folyamatban tesznek szert. A munkában azonban a munkatermék számunkravalósága tárgyi, reális létező tulajdonságává lesz, éppen azzá, amelynek révén a munkatermék, ha helyesen tételezik és valósítják meg, betöltheti társadalmi funkcióit. Ezáltal válik értékessé (balsiker esetén: értéktelenné, értékellenessé). A számunkravalóság igazi tárgyivá válása az az egyedüli folyamat, amelyben reálisan értékek keletkezhetnek. Az, hogy ezek a társadalmiság magasabb fokain szellemibb formákat öltenek, nem szünteti meg ennek az ontológiai genezisnek az alapvető jelentőségét.

Hasonló a helyzet a követelménnyel. A követelmény az ember társadalmi céltételezések (és nem pusztán természeti jellegű vagy spontán emberi hajlamok) által meghatározott magatartási módjait foglalja magában. Mármost a munka lényegéhez tartozik, hogy benne minden mozgást, a mozgást megvalósító embereket előre meghatározott céloknak kell irányítaniuk. Tehát minden mozgás valamilyen követelmény alá van rendelve. Itt sem változik meg semmilyen létszerűen döntő mozzanat, ha ezt a dinamikus struktúrát tisztán szellemi működési területekre visszük át. Éppen ellenkezőleg, szemben az ismeretelméleti-logikai módszerekkel, itt teljes világossággal fognak megmutatkozni azok az összefüggések, azok a létszerű összekötő tagok, amelyek a kezdeti szellemi magatartásmódtól a későbbiekhez vezetnek; ismeretelméleti-logikai módszerekkel a magasabb formák felől nézve láthatatlanná válik az az út, amely a kezdetiekhez vezet, sőt e módszerek nézőpontjából a magasabb és a kezdeti formák egyenesen ellentétekként jelennek meg.

Ha most már a tételező szubjektum szempontjából vetünk egy pillantást a munka összefolyamatára, azonnal megmutatkozik, hogy bár a szubjektum a teleologikus tételezést tudatosan hajtja végre, sohasem úgy azonban, hogy képes volna saját tevékenységének valamennyi feltételét s még kevésbé valamennyi következményét áttekinteni. Magától értetődik, hogy ez nem tartja vissza az embereket a cselekvéstől. Hiszen számtalan helyzet adódik, amelyben pusztulás terhe mellett feltétlenül cselekedni kell, még annak tudatában is, hogy a körülményeknek csak egy parányi részét lehet áttekinteni. De az ember még magában a munkában is gyakran tudatában van annak, hogy a körülményeknek csak egy kis körét képes uralni, ám — mivel a szűkséget sürget és a munka így is kilátásba helyezi kielégítését — valamiképpen mégis végre tudja hajtani a feladatot.

Ennek a feloldhatatlan helyzetnek két fontos következménye van. Először is a munka állandó tökéletesítésének belső dialektikája, amennyiben végzése közben, eredményeinek stb. megfigyelése során állandóan növekszik a megismerhetővé vált meghatározások köre, s ennek következtében maga a munka mind sokrétűbbé, mind nagyobb területeket átfogóvá, extenzíve és intenzíve egyaránt mind magasabb rendűvé válik. Mivel azonban ez a tökéletesedési folyamat nem szüntetheti meg az alaptényt, az összes körülmény megismerésének lehetetlenségét, a munka e létmódja — növekedésével párhuzamosan — felébreszti egy transzcendens valóság élményét is, amelynek ismer-

retlen hatalmait az ember megkísérli valamiképpen magára nézve kedvezően hangolni. Nincs itt terünk arra, hogy a mágikus praxis, a vallásos hit stb. ebből a helyzetből kinövő különböző formáival foglalkozunk. Mégis meg kellett említenünk őket, bár ez a helyzet magától értetődően csupán egyik forrása ezeknek az ideologikus formáknak. Meg kellett említenünk őket, mert a munka nemcsak minden emberi tevékenység objektív ontológiai modellje, hanem — az itt említett esetekben — a valóság isteni teremtésének, a valamilyen mindentudó teremtő által teleologikusan létrehozott összes képződménynek közvetlen mintaképe is.

A munka tudatos tételezés, tehát meghatározott célok és eszközök — ha soha nem is tökéletesen konkrét — ismeretét előfeltételezi. Mivel, ahogy megmutattuk, ontológiai lényegi jegyeihez tartozik a fejlődés, a tökéletesedés, kibontakozása során magasabbrendű társadalmi képződményeket hív életre. Ezek közül a differenciálódások közül talán a legfontosabb az előmunkálatok fokozódó önállósulása, a cél és eszköz megismerésének — mindig viszonylagos — elkülönülése magán a konkrét munkán belül. A matematika, geometria, fizika, kémia stb. eredetileg a munka ezen előkészítő folyamatának részei, mozzanatai voltak. Fokozatosan önálló megismerési területekké fejlődtek, anélkül, hogy ezt az eredeti funkciójukat teljesen elveszíthették volna. Minél egyetemesebbé és önállóbbá válnak ezek a tudományok, annál egyetemesebb és tökéletesebb lesz a munka is; minél jobban kiterjednek, elmélyülnek stb., annál nagyobb lesz az így keletkezett ismeretek befolyása a munka céltételezésére és végzésének eszközeire.

Az ilyen differenciálódás már a munkamegosztás viszonylag magasán kifejlődött formája. Maga a munkamegosztás azonban a munka fejlődésének legelemibb következménye. Még mielőtt a munka teljes intenzív kibontakozásra jutott volna, már fellép ez a következményes jelenség. Ami ebben ontológiailag figyelemre méltó számunkra, az a teleologikus tételezés új formájának fellépése: a munkamegosztásban ugyanis nem egy darab természetet kell az emberi céltételezéseknek megfelelően megmunkálni, hanem egy (vagy több) embert kell arra készíteni, hogy bizonyos teleologikus tételezéseket előre meghatározott módon hajtson végre. Mivel egy meghatározott munkának, legyen az még oly differenciáltan megosztva, csupán egyetlen egységes főcélja lehet, meg kell találni azokat az eszközöket, amelyek biztosítják a céltételezés egységességét a munka előkészítésében és kivitelezésében. Ezeknek az új teleologikus tételezéseknek ezért a munkamegosztással egyidejűleg kell működésbe lépniük, és később is minden munkamegosztásos munka nélkülözhetetlen eszközei maradnak. A magasabb fokú társadalmi differenciálódás, az antagonisztikus érdekekkel bíró társadalmi osztályok keletkezése során a teleologikus tételezéseknek ez a fajtája lesz szellemi-strukturáló alapzata annak, amit a marxizmus ideológiának nevez. Azokban a konfliktusokban ugyanis, amelyeket a fejlettebb termelések felvetnek, az ideológia szolgáltatja a formákat, amelyekben az emberek tudatosítják és végigküzdi e konfliktusokat.

Ilyen konfliktusok mind erősebben hatják át az egész társadalmi életet. Az egyedi munkában és a mindennapi életben felmerülő, magánjellegű és közvetlenül magánúton megoldott ellentétéktől azokig a súlyos problémakomplexusokig terjednek, amelyeket az emberiség mindmáig a nagy társadalmi átalakulásaiban végigküzdeni törekedett. A legalapvetőbb struktúra-típus azonban mindenütt lényegében közös vonásokat mutat: ahogy maga a munka számára nélkülözhetetlen volt a számításba jövő természeti folyama-

tokról szerzett reális tudás, hogy a társadalomnak a természettel folytatott anyagcseréje sikeres legyen, ugyanúgy itt is elengedhetetlen bizonyos tudás az emberekről magukról, egymáshoz való személyes és társadalmi vonatkozásaikról, hogy a kívánt teleologikus tételezések végrehajtására lehessen készíteni őket. Hogy ezekből a létszükségyszerűséggel keletkezett ismeretekből, amelyek kezdetben erkölcs, hagyomány, szokás, nemkülönbön mítosz alakját öltik, hogyan nőttek ki később racionalizált eljárási módok, sőt tudományok, az — Fontane szavaival élve — tágas mező. Ezért e kérdést lehetetlen egyetlen előadás keretei között tárgyalnunk. Csupán arra utalhatunk, hogy a természettel folytatott anyagcserét befolyásoló ismeretek szükségképp könnyebben választhatók le a teleologikus tételezésekről, amelyek megalapozására létrejöttek, mint azok, amelyek emberek és embercsoportok befolyásolására irányulnak. Itt a cél és az ismeretjellegű megalapozás közti viszony sokkal intímabb. Ennek a megállapításnak azonban semmi esetre sem szabad az egységesség vagy abszolút különbség ismeretelméleti túlfeszítéséhez vezetnie. Egyidejűleg vannak jelen ontológiai megegyezések és különbségek, amelyek csak egy konkrét társadalmi-történelmi dialektikában találhatják megoldásukat.

Itt csupán a társadalmi ontológiai alapzatra lehetett rámutatni. Minden társadalmi történés egyedi teleologikus tételezésekből ered, de maga tisztán oksági jellegű. A teleologiai genesis természetesen fontos következményekkel jár minden társadalmi folyamatra nézve. Egyrészt olyan tárgyak keletkezhetnek, valamennyi következményükkel, amelyeket a természet maga sohasem hozhatott volna létre; gondoljunk csak, hogy ezt a tényállást is primitív fokon mutassuk fel, a kerékre. Másrészt minden társadalom fejlődési iránya az, hogy megszűnik a szükségszerűség mechanikus-spontán érvényesülése, tipikus megjelenési módja mindinkább az emberek képzete, kénytelenítése, kényszerítése stb., illetve visszatartása lesz meghatározott teleologikus döntések meghozatalában.

A társadalmi összefolyamat saját törvényszerűségekkel bíró oksági jellegű folyamat — sohasem valamilyen objektív célkövetés. Még ott is, ahol embereknek vagy embercsoportoknak sikerül céltételezéseiket megvalósítani, az eredmény rendszerint egészen eltér a szándékolttól. (Gondoljunk arra, hogy a termelőerők fejlődése az ókorban felbomlasztotta a társadalom alapzatait, hogy a kapitalizmus meghatározott stádiumában periodikusan visszatérő válságokat idézett elő stb. stb.) A teleologikus tételezések és oksági következményeik e belső diszkrepanciája fokozódik a társadalmak növekedésével, a bennük való társadalmi-emberi részvétel elmélyülésével.

Természetesen ezt is a maga konkrét ellentmondásosságában kell megértenünk. Bizonyos nagy gazdasági események (gondoljunk például az 1929-es válságra) ellenállhatatlan természeti katasztrófa látszatával léphetnek fel. A történelem azonban azt mutatja, hogy éppen a legnagyobb átalakulásokban — gondoljunk a nagy forradalmakra — igen jelentős volt annak a szerepe, amit Lenin szubjektív tényezőnek szokott nevezni. A céltételezések és következményeik különbözősége mindenesetre kifejezésre jut a társadalmi újratermelési folyamat anyagi elemeinek és tendenciáinak tényleges túlsúlyában. Ez azonban sohasem jelenti azt, hogy ez a túlsúly mindig kényszerűen, ellenállást nem tűrő módon tudna érvényesülni. Az ilyen mozgástendenciákra adott emberi reakcióból fakadó szubjektív tényező számos területen néha módosító, néha éppenséggel döntő tényező marad.

Kísérletet tettünk arra, hogy megmutassuk: hogyan adottak a társadalmi lét kategóriái és összefüggései már a munkában. Egy előadás terjedelme nem engedi meg, hogy akár csak utalásszerűen lépésről lépésre nyomon kövessük a munkától a társadalom totalitásáig való fokozatos felemelkedés útját. (Pl. egyáltalán nem tudunk kitérni az olyan fontos átmenetekre, mint a használati értéknek csereértékké s ennek pénzzé való fejlődése stb.) Hallgatóim tehát meg kell engedjék — hogy az eddig vázolt ontológiai megállapításoknak az osztársadalom, annak fejlődése, perspektívái szempontjából való jelentőségét legalább utalásszerűen jelezzük — bizonyos tárgyilag rendkívül fontos közvetítési területek átugrását; arra törekszem, hogy legalább a társadalom és történelem e genetikus kezdetének fejlődésükkel való legáltalánosabb összefüggését valamivel élesebb fénybe állítsam.

Mindenekelőtt látnunk kell, miben áll az a gazdasági szükségszerűség, amelyet Marx barátai és ellenségei oly kevés megértéssel szoktak magasztalni vagy becsmélni a Marx életműve által kialakított összképen. Mindjárt az elején hangsúlyoznunk kell azt a magától értetődő igazságot, hogy nem valamilyen természeti szükségszerűséggel lezajló folyamatról van szó, bár maga Marx az idealizmussal polemizálva olykor ilyen kifejezéseket használ. A döntő ontológiai alapra — teleologikus alternatív döntések által mozgásba hozott oksági összefüggések — már nyomatékosan utaltunk. Ennek az a következménye, hogy rá vonatkozó pozitív ismereteink a maguk konkrét, lényegi tartalmában *post festum* jelleget kell viseljenek. Természetesen láthatók itt általános tendenciák, de ezek konkrétan olyan egyenlőtlenül érvényesülnek, hogy többnyire csak utólag szerezhetünk tudomást konkrét mibenlétükről: az esetek többségében csak a differenciáltabb, összetettebb társadalmi képződmények megvalósulási módjai mutatják világosan, merre tartott valójában egy átmeneti korszak fejlődési iránya. Az ilyen tendenciák tehát csak utólag ragadhatók meg pontosan; a közben képződött és a tendenciák kibontakozása szempontjából korántsem teljesen közömbös társadalmi nézetek, törekvések, előre-látások stb. is csak utólag nyerik el a maguk igazolását vagy cáfolatát.

Az eddigi ökonómiai fejlődésben három ilyen fejlődési irányt észlelhetünk, amelyek — persze gyakran nagyon egyenlőtlenül, de mégiscsak a teleologikus tételezések alapjául szolgáló akarástól és tudástól függetlenül — nyilvánvalóan érvényesültek.

Először is tendenciálisan folytonosan csökken az emberek újratermeléséhez társadalmilag szükséges munkaidő. E tendencia általános voltát ma már senki sem tagadja.

Másodszor, maga az újratermelési folyamat egyre erősebben társadalmivá válik. Amikor Marx a „természeti korlát” állandó „visszaszorulásáról” beszél, egyrészt arra gondol, hogy az emberi (s ennél fogva a társadalmi) élet természeti folyamatokra alapozottsága sohasem szűnhet meg teljesen, másrészt arra, hogy a pusztán természeti oldal mennyiségi és minőségi részesedése a termelésben és a termékekben egyaránt folyton csökken, hogy az emberi újratermelés minden döntő mozzanata — gondoljunk az olyan természeti jellegű mozzanatokra, mint a táplálkozás vagy a nemiség — egyre több társadalmi elemet vesz fel magába, s ezek által szakadatlan és lényegi transzformáción megy keresztül.

Harmadszor, a gazdasági fejlődés egyben mind döntőbb jelentőségű

mennyiségi és minőségi kapcsolatokat teremt az egyes — eredetileg egészen kicsi — önálló társadalmak között, amelyekből az emberi nem kezdetben objektíve reálisan állt. A világpiac napjainkban mind erősebben realizálódó gazdasági uralma már egy — legalábbis általános gazdasági szempontból — egységesített emberiséget mutat. Az egységesség persze csak reális gazdasági egységesítő elvek léteként és működésbe lépéseként áll fenn. Konkrétan egy olyan világban valósul meg, amelyben ez az integráció emberek és népek élete számára a legnehezebb, legkiélezettebb konfliktusokat veti fel (négerkérdés az Egyesült Államokban).

Mindezekben az esetekben a társadalmi lét külső és belső átalakításának döntően fontos tendenciáiról van szó; általuk nyeri el e lét a maga tulajdonképpeni alakját: vagyis általuk vált az ember természeti lényből emberi személyiséggé viszonylag magasan fejlett állatfajból emberi nemmé, emberiséggé. Mindez a társadalmi komplexusban keletkező oksági sorok terméke. Magának a folyamatnak nincs célja. Továbbfejlődése ezért mind magasabb jellegű, mind alapvetőbb ellentmondásosságok működésbe lépését foglalja magában. A haladás emberi tevékenységek összefoglalása ugyan, de sohasem valamilyen teleológia értelmében vett beteljesítésük: ezért a primitív, bármilyen szép, de gazdaságilag korlátozott beteljesüléseket ez a fejlődés újra meg újra szétzúzza, ezért mindig új társadalmi konfliktusok formájában jelenik meg az objektív gazdasági haladás. Így az emberek eredeti közösségéből az osztályellentétek megoldhatatlannak látszó antinómiái jönnek létre; ezért az embertelenség leggonoszabb formái is egy ilyen haladás eredményei. Így kezdetben a rab-szolgaság haladás a kannibalizmushoz képest; így az ember elidegenedésének általános volta ma annak tünete, hogy a gazdasági fejlődés forradalmasítani készül az embernek a munkájához való viszonyát.

Az egyediség már természeti létkategória, és a nem [Gattung] ugyancsak az. Az organikus lét e két pólusa a társadalmi létben csak egyidejűleg, csak a társadalom egyre társadalmibbá válásának folyamatában emelkedhet fel emberi személyiséggé és emberi nemmé. A Marx előtti materializmus itt még csak a kérdésfeltevésig sem jutott el. Feuerbach számára, Marx kritikai ellenvetése szerint, az egyik oldalon csak az elszigetelt emberi egyén, a másikon csak a néma, a sok egyént pusztán természetileg összekapcsoló nem létezik. Egy történetivé vált materialista ontológia feladata ezzel szemben az, hogy feltárja a genezist, a növekedést, az ellentmondásokat az egységes fejlődésen belül; hogy megmutassa: az ember mint a társadalom termelője s egyúttal terméke ember-mivoltában valami magasabb rendű dolgot valósít meg, mint hogy pusztán egy elvont nem egyedi példánya legyen, a nem ezen a létszinten — a kifejlett társadalmi lét szintjén — többé nem pusztán általánosítás, amely alá példányai „némán” be vannak sorolva, hanem egyre világosabban artikuláló hangra tesznek szert, felemelkedvén az egyéniséggé vált egyedeknek a bennük öntudatra ébredt emberi nemmel való társadalmilag létező szintéziséhez.

Mint e lét és keletkezés teoretikusa, Marx a történelmi fejlődés valamennyi következményét levonja. Megállapítja, hogy az emberek a munka révén maguk tették magukat emberré — az eddigi történelem azonban mégis csak az emberiség előtörténete. Az igazi történelem csak a kommunizmussal

mint a szocializmus magasabb szakaszával veheti kezdetét. A kommunizmus tehát Marxnál nem az elgondolt beteljesedés elérendő állapotának utopikus-gondolati előlegezése, hanem ellenkezőleg: azon igazán emberi erők kibontakozásának reális kezdete, amelyeket az eddigi fejlődés mint az emberré válás fontos vívmányait létrehozott, újratermelt, ellentmondásos módon továbbfejlesztett. Mindez az emberek saját tette, önnön tevékenységük eredménye.

„Az emberek maguk csinálják a történelmüket”, mondja Marx, „de nem maguk választotta körülmények között.” Ez egyet jelent azzal, amit korábban úgy fogalmaztunk meg, hogy az ember válaszoló lény. A szabadságnak és szükségyszerűségnek a társadalmi létben ellentmondásos-elválaszthatatlan módon benne rejlő egysége nyer itt kifejezést, amely már a munkában hatékony volt mint a teleologikus alternatív döntések és feloldhatatlan oksági-kényszerű előfeltételeik és következményeik elválaszthatatlan-ellentmondásos egysége. Mint olyan egység, amely az emberi aktivitás minden társadalmi-személyes síkján mindig új, mindig bonyolultabb és közvetettebb formákban egyre újratermelődik.

Ezért beszél Marx az igazi emberi történelem megkezdődésének időszakáról mint a „szabadság birodalmáról”, amely azonban „csak a szükségyszerűség e birodalmán” (az emberiség gazdasági-társadalmi újratermelésén, a korábban jelzett objektív fejlődéstendenciákon) „mint bázisán virágozhat fel”.

Éppen a szabadság birodalmának ez a társadalmi-anyagi bázisához, a szükségyszerűség (gazdasági) birodalmához kötöttsége mutat rá arra, hogy az emberi nem szabadsága a saját tevékenységének eredménye. A szabadság, sőt a szabadság lehetősége is, nem természeti adottság, sem „fentről” érkező ajándék, még csak nem is az emberi lényeg — rejtélyes eredetű — alkotórésze. A szabadság magának az emberi tevékenységnek a terméke; ez a tevékenység konkrétan mindig mást eredményez ugyan, mint amire törekedett, reális következményeivel — objektíve — mégis folyton kiterjeszti a szabadság lehetőségének mozgásterét. Mégpedig közvetlenül a gazdasági fejlődési folyamatban, amennyiben egyrészt növeli az emberi alternatív döntések számát, horderejét stb., másrészt a tevékenységük által eléjük állított feladatok fokozása révén az emberek képességeit ugyancsak magasabb szintre emeli. Természetesen mindez még: a szükségyszerűség birodalma.

A munkafolyamat, a tevékenységi mező fejlődése azonban más, közvettebb következményekkel is jár: mindenekelőtt az emberi személyiség létrejöttével és kibontakozásával. Ez nem nélkülözheti a képességek fokozódását mint bázisát, de semmiképpen sem egyszerű, egyenes vonalú továbbvitele annak. Sőt, az eddigi fejlődésben gyakran túlnyomóan az ellentétesség viszonya áll fenn közöttük. Ez az ellentétes viszony a fejlődés különböző állomásain különböző, de minél magasabbra jutott a fejlődés, annál inkább kiéleződik. A képességek egyre erősebben differenciálódó fejlődése ma, úgy látszik, egyenesen akadályozza a személyiséggé válást, az emberi személyiség elidegenedésének hordozójaként hat.

Már a legkezdetlegesebb munkával megszűnik az ember nembeliségének némasága. De a nembeliség kezdetben és közvetlenül csupán magánvalóságra: a mindenkor meglévő, gazdaságilag megalapozott társadalmi összefüggés tevékeny tudatára tesz szert. Bármilyen nagy legyen is a társadalmiság előrehaladása, horizontja bármilyen szélesre táruljon is, az emberi nem általános tudata ezzel még nem lépi át az ember és a nem számára mindenkor adott állapot e partikularitását.

De a magasabb nembeliség mégsem tűnt el soha teljesen a történelem napirendjéről. Marx úgy határozta meg a szabadság birodalmát, mint olyan „emberi erő kifejtését, amely öncél” a maga számára, amely tehát az egyedi ember és a társadalom számára egyaránt elég tartalmas ahhoz, hogy öncélnek ismerjék el. Mindenekelőtt világos, hogy egy ilyen nembeliség a szükségszerűség birodalmának mindaddig meg sem közelített fejlettségi szintjét előfeltételezi. Csak akkor kerül sor a társadalmi út szabaddá tételére az emberi tevékenység öncéllá válása előtt, ha a munka valóban teljesen az emberiség uralma alá kerül, ha ennél fogva magában rejtje már a lehetőséget, hogy „ne csak az élet eszköze”, hanem „első létezési szükséglet” legyen, ha az emberiség meghaladta önújratermelésének minden kényszerjellegét.

Szabaddá tenni az utat annyi, mint előteremteni a szükséges anyagi feltételeket, létrehozni lehetőségek mozgásterét a szabad öntevékenység számára. Mindkettő az emberi tevékenység terméke. De az első egy szükségszerű fejlődésnek, a második a szükségszerűen létrehozott eredmény helyes, emberhez méltó felhasználásának eredménye. Maga a szabadság nem lehet pusztán egy kényszerű fejlődés szükségszerű terméke, még akkor sem, ha kibontakozásának valamennyi előfeltétele csak ebben kapja meg létezővé válásának lehetőségeit.

Ezért itt nem utópiáról van szó. Mert először is megvalósításának valamennyi reális lehetőségét egy szükségszerű folyamat hozza létre. Nem hiába fektettünk olyan nagy súlyt már a legkezdetlegesebb munka alternatív döntéseinek szabadságmozzanatára. Az embernek saját tetteivel kell megszereznie szabadságát. De csak azért teheti meg ezt, mert minden egyes tevékenysége már szükséges alkotórészeként tartalmazza a szabadság egy mozzanatát.

Mégis, sokkal többről van szó. Ha ez a mozzanat nem lépne fel szakadatlanul az emberiség egész történelme folyamán, ha nem őrizné meg benne folytatólagos folyamatosságát, akkor természetesen a nagy fordulatban sem játszhatná a szubjektív tényező szerepét. De magának a fejlődésnek ellentmondásos egyenlőtlensége mindig ilyen következményekkel járt. Már a teleologikus tételezések következményeinek tisztán oksági jellege miatt is minden haladás előrelépés és visszalépés ellentmondásos egységeként jelentkezik. Az ideológiákban ezt aényt nemcsak tudatosságra (gyakran hamis tudatosságra) emelik, nemcsak végigküzdi a mindenkori ellentétes társadalmi érdekeknek megfelelően, hanem újra meg újra a társadalmakra mint eleven totalitásokra, az emberekre mint igazi útjukat kereső személyiségekre is vonatkoztatják. Jelentős egyedi megnyilatkozásokban tehát újra meg újra kifejezésre jut az emberi tevékenységek olyan világának — eddig mindig töredékes — képe, amely érdemes arra, hogy öncélnek ismerjék el. És figyelemre méltó, hogy míg a legtöbb — a maga idejében korszakalkotó — gyakorlati újítás oly gyakran nyomtalanul eltűnik az emberiség emlékezetéből, ezek a gyakorlatilag szükségképpen hiábavaló, gyakran tragikus pusztulásra ítélt kezdeményezések kirihathatlan elevenséggel megőrződnek az emberiség emlékezetében.

Az emberek legjobbjainak tudata — azoké, akik az igazi emberré válás folyamatában képesek legtöbb kortársuknál egy lépéssel messzebbre menni — megnyilatkozásaik minden gyakorlati problematikussága ellenére ilyen tartósságot biztosít kezdeményezéseiknek. A személyiség és a társadalom egymáshoz kötöttsége fejeződik ki bennük, amely éppen az ember e teljesen kifejlett nembeliségét célozza, s amely ezért kifejezi az ember készségét, hogy a nem által normálisan elért lehetőségek válságaiban belsőleg továbbléljen; s ez a tovább-

lépés egy olyan helyzetben, amikor anyagilag valóra váltak egy magáértvaló nembeliség lehetőségei, segít ezt a nembeliséget reálisan világra hozni.

A legtöbb ideológia a magánvaló nembeliség megőrzésének és fejlesztésének szolgálatában állt és áll. Ezért mindig a konkrét aktualitáshoz idomulnak, az aktuális küzdelem megvívásának szándékoltan különböző változatai szerint vannak felfegyverezve. Csak a nagy filozófia és a nagy művészet (valamint egyes cselekvő emberek példaadó magatartásmódja) mutat a magáértvaló nembeliség irányába, csak ezek őrződnek meg kényszer nélkül az emberiség emlékezetében, halmozódnak fel mint feltételek egy készséghez: belsőleg előkészíteni az embereket a szabadság birodalmára. Mindenekelőtt azoknak a tendenciáknak a társadalmi-emberi elutasításáról van itt szó, amelyek veszélyeztetik az embernek ezt az emberré válását. A fiatal Marx pl. ilyen centrális veszélyt ismert fel a „bírási” kategóriájának uralmában. Nem véletlenül csúcsosodik ki nála az ember szabadságharca abban a perspektívában, hogy az emberi érzékeknek teoretikusakká kell válniuk. Bizonytalán nem véletlenül tehát, hogy a nagy filozófusok mellett olyan nagy szerepet játszottak Marx szellemi fejlődésében és életvitelében Shakespeare és a görög tragédiaírók. (Az *Appassionata* nagyraértékelése sem véletlen epizód Leninnél.) Kifejezésre jut ebben, hogy a marxizmus klasszikusai, szemben manipulációra beállított epigonjaikkal, sohasem tévesztették szem elől a szabadság birodalma megvalósíthatóságának különös módját. Természetesen éppen olyan világosan fel tudták becslélni a szükségszerűség birodalmának nélkülözhetetlen megalapozó szerepét.

Ma, a marxi ontológia megújításának kísérletében, mindkét mozzanatot szem előtt kell tartanunk: az anyagi tényező elsődlegességét a társadalmi lét lényege, mibenléte szempontjából, de egyúttal azt a felismerést is, hogy a valóság materialista felfogásának semmi köze az objektív vagy szubjektív partikularitások előtti ma szokásos kapitulációhoz.

(Fordította *Kis János*)

THE ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF HUMAN THOUGHT AND ACTIVITY

Georg Lukács

This paper is a short summary — originally intended as a lecture — of the author's views to be presented in his book *Contributions to the Ontology of Social Existence*.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Г. Лукач

Статья представляет собой краткое — в форме лекции — резюме основных положений работы автора под названием «К онтологии общественного бытия», находящейся в процессе подготовки.

A reneszánsz természetfilozófia fejlődéskoncepciójáról

SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY

A XIII. században kezdett Nyugat-Európában számottevő tényezővé válni a polgárság, nem utolsósorban a keresztes háborúk következtében kiszélesedő áruforgalom révén. A legfejlettebb olasz és németalföldi városok ebben az időben már jelentős kereskedelmi és bankforgalmat bonyolítottak le. Az áru- és pénzviszonyok fejlődésével párhuzamosan jelentős előrehaladás történt a termelés technikájában, mindenekelőtt a vízi energia mind szélesebb körű ipari felhasználása terén: a malmokat már nemcsak gabonaőrlésre, hanem fűrész-, lópor-, papírmalomként is felhasználják, a kohászatban a fűjtatókat, érczúzóműveket, a kovácsoláshoz használt nehéz kalapácsokat vízierővel működtetik. Bolognában a XIII. század végén már vízikerekkel hajtott selyemcérnázó gépeket is használtak. Ezzel egyidejűleg a gépi technika is fejlődött, általánosan elterjedt a kézműipari munkagépek lábball (pedállal) hajtása. Jelentősen fejlődött az építéstechnika. Erre a korra esnek a középkor legnagyobb vízi építkezései, mint például az 1173-tól hosszabb megszakításokkal 1257-ig épülő Naviglio Grande csatorna. Hollandiában is a XIII. század elején kezdődtek meg azok a nagyszabású gátépítkezések, melyek eredményeképpen három évszázad leforgása alatt több mint százezer hektár termőföldet nyertek. A gótikus templomoknál alkalmazott boltozási technikát szintén a XII—XIII. században fejlesztették a legnagyobb tökélyre. Az üvegekészítés művészete is ez idő tájt terjedt el egész Európában és valószínűleg a szemüveget is a XIII. század végén találták fel. A XIII. században élt Jordanus Nemorarius, a középkor legnagyobb fizikusa, akinek nagy szerepe volt a mechanikának mint tudománynak a kialakításában és matematikai megalapozásában. Írásai évszázadokon keresztül nagy hatást gyakoroltak a matematika és mechanika művelőire.

A XIII. század tehát nemcsak a skolasztika virágkora volt; erre az időszakra esik a reneszánszba torkolló társadalmi és technikai feltételeknek az erjedése is. Maga a XIII. századi tomista skolasztika az egyház utolsó nagyszabású kísérlete a vallás abszolút hegemoniájának ideológiai megőrzésére, a hit és tudomány, hit és filozófia összeegyeztetésére — az előbbinek a primátusa alapján. Érdekes módon egyes egyházi szerzők sokkal világosabban látják a XIII. századi Európa feszültségektől terhes légkörét, mint sok hivatásos filozófiatörténész. Így például egy magyar teológus leszögezi: „A nagy válság a XII. században kezdődik, amikor idegen hatás alatt más irány kezd polgárjogot nyerni Nyugaton is, mely elkerülhetetlenül összeütközik a régi, patrisztikus bölcseséggel. *A XIII. században ez az összeütközés már olyan hatalmas, hogy végveszéllyel fenyegeti nemcsak az egész keresztény filozófiát, hanem*

a keresztény kultúrát is!”¹ Majd rámutat: „Az egyházi életet nem kisebb zavargások és megrázkódtatások tartják izgalomban, mint a nagy nyugati eretnokségek. Az albiak, a katarrok, valdiak nemcsak eretnek tanaikkal, hanem mindent felforgató és pusztító lázadásaikkal sokkal komolyabb veszélyt jelentettek a nyugati kereszténységre, mint bármely eddigi eretnokség... a kereszteshadak most nem kelet ellen, hanem a kor szociális zavargói ellen hadakoztak sikerrel... Az eretnokségeket külsőleg legyűrték, de a lelkek mélyén gerjedő eszmék tovább mozgatták őket, s állandóan érlelték a nyugati kereszténység még nagyobb veszedelmét. A XIII. század képe mindjárt annak hajnalán korántsem a vallásos buzgóság nyugodt, csendes tükréhez hasonlít, mint sokszor tévesen gondoljuk... Minden forrong, minden gerjed, minden feszül.”²

Az ekkor kibontakozó eretnekmozgalmak a fejlődő áru- és pénzviszonyok bomlasztó hatását jelzik: mindenekelőtt a dél-franciaországi albigensek felkelése, melyet Engels mint a hűbériség származási alól kinőtt városok ezemből állását jellemzett. Letöréséhez a legszörnyűbb terrorra volt szükség; húsz éven át pusztították a keresztiesek Dél-Franciaország várcait és falvait a XIII. század elején. Az eretnokség társadalmi „veszélyességét” és méreteit mutatja, hogy az albigensek elleni háború idején létrehozott inkvizíciót az 1215-i lateráni zsinat hivatalos egyházi intézménnyé nyilvánította, melynek központi megszervezése és irányítása hamarosan a pápaság kezébe került.

Már a XIII. század „szociális zavargói” sorában is megtaláljuk a parasztmozgalmakat (pl. a „Magyar” (Jakab) Mester által vezetett francia parasztfelkelést 1251-ben), a XIV. században azután kiobbannak az addigi legnagyobb parasztháborúk: a párizsi polgárok felkelését követő jacquerie (mely már a polgárság és a parasztság ellentéteit is feltárta) és a Wat Tyler-féle angol parasztháború, melyhez sok helyen a városi plebejus tömegek is csatlakoztak. A XIV. században terjedt el az ágyúk használata, de — mint Engels írja — „jóval azelőtt, hogy az új ágyúk rést lőttek a lovagvárakba, a pénz már aláaknáztta őket; valójában a puskaapor úgyszólván csak ítéletvégrehajtó volt a pénz szolgálatában. A pénz volt a polgárság nagy politikai kiegyenlítő gyaluja... A XV. században a városi polgárok már nélkülözhetetlenebbekké lettek a társadalomban, mint a feudális nemesség.”³

A XV. század közepén feltalált könyvnyomtatás viharos gyorsaságú elterjedése (a század végére már 1100 könyvnyomda működött Európában és mintegy 40 000 különböző művet nyomtattak ki) jól mutatja, hogy ebben az időben a könyv a puszkapornál is fontosabb fegyver volt a polgárság kezében. A humanizmus és általában a reneszánsz művészete és filozófiája azoknak a gazdasági-társadalmi változásoknak volt a szellemi vetülete és visszahatásában erjesztője, melyek eredményeképpen a polgárság „magábanvaló” osztályból „magáértvaló” osztállyá fejlődött és megkezdte harcát a maga „emberi jogainak” elismertetéséért. „A középkorban — mutat rá a *Német ideológia* — a polgárok minden városban kénytelenek voltak egyesülni a falusi nemesség ellen, hogy a bőrüket védjék; a kereskedelem kiterjeszkedése, a közlekedés kiépülése az egyes városokat elvezette oda, hogy megismerjenek más városokat, amelyek ugyanazokat az érdekeket ugyanazzal az ellentéttel küzdve juttat-

¹ Erdey Ferenc: *A bölcelet válsága a középkorban*. Szent István társulat, 1944. 7–8. o. (Kiemelés — Sz. A.)

² Uo. 167–168 o. (Kiemelés — Sz. A.)

³ Engels: *A feudalizmus hanyatlásáról és a burzsoázia felemelkedéséről; A német parasztháború*. Szikra 1949. 143. és 141. o.

ták érvényre. Az egyes városok sok helyi polgárságából csak nagyon fokozatosan született meg a polgárosztály . . . Az egyes városok közti összeköttetés bekövetkeztével ezek a közös feltételek osztályfeltételekké fejlődtek.”⁴

*

A reneszánsz természetfilozófiáját legtöbbször csupán a kvalitatív természetfelfogással jellemzik, és oly módon állítják szembe a mechanikus materializmussal, hogy míg a reneszánsz filozófusai *élőlénynek*, addig az újkori materialisták *gépnek* tekintik a természetet. E merev szembeállításban eltűnik a reneszánsz és az újkor történelmi kontinuitása, mindenekelőtt az a tény, hogy mindkét korszak filozófiáját és általában a kultúráját — bár igen különböző fejlettségi fokon — a feltörekvő polgárság érdekei, törekvései determinálták. Ennek megfelelően; az ember autonómiájának és méltóságának kihangsúlyozása, az emberrel való — transzcendenciára hivatkozó — visszaélés elutasítása kezdettől fogva az emberrel való immanens, társadalmi visszaélés lehetőségének cinikus alátámasztására szolgált (Machiavelli!), a maga pőreségében tárva fel a polgári szabadságfogalom csillogó reneszánsz köntöse alatt meghúzódó tartalmat: a burzsoá kizsákmányolás szabadságát. Ennek alapján érthető meg a reneszánsz sok más jellemző ellentmondása, így pl. az, hogy a hazafiság, a nemzeti kultúra kifejlesztése és művelése sokszor egy és ugyanazon személyiségnél is világpolgári érzülettel párosul. J. Burckhardt rámutat, hogy Dante, aki „új hazára lett Olaszország nyelvében és műveltségében”, kijelentette: „Az én hazám a nagyvilág!” Vagy, mint egy másik humanista művész mondta: „Valahol a tanult ember megtelepszik, ott van a jó hazája.” Amikor Hegel abban jelöli meg a polgárok patriotizmusának „titkát,” hogy „az államot szubsztanciájuknak tudják”, akkor — mint Marx rámutat — „elárulja, hogy a *magán-önzés* a *polgárok patriotizmusának titka*” és az „állam mélysége és erőssége az érzületben”.⁵ Vagyis a „magánönzés” határozza meg, hogy a polgárok érzülete a hazafiság vagy a kozmopolitizmus formáját ölti. Ha azonban rövidlátást jelent a polgári szabadságfogalom idealizálása, ellentmondásos tartalmának szem elől tévesztése, akkor egyenesen történelmi vakság e magán-önzés progresszív társadalmi szerepének romantikus tagadása. A polgári individualizmus volt az élesztője annak a gazdasági-társadalmi haladásnak, mely — ha „vérben és szennyben” is — megszülte a kommunizmusnak mint valóban humanizált társadalomnak anyagi és személyi feltételeit.

A reneszánsz korában e fejlődés hordozója a kereskedelmi tőke volt. A kereskedelmi (és uzsora-) tőkét Marx a tőke „öznívíz előtti” formájának nevezte, mely önmagában nem forradalmasítja a termelési viszonyokat, pusztán „élődi módra kiszipolyozza” a hagyományos módon termelőket. „Ennek a kizsákmányolási formának uralkodó volta — írja — egy társadalomban kizárja a tőkés termelési módot, jóllehet másrészt, mint a késői középkorban, a hozzá való átmenetet alkothatja.”⁶ A kereskedelmi tőke ipari tőkévé való átalakulásának elmaradása vetette vissza Itália társadalmi fejlődését, míg e folyamat előrehaladása alapozta meg Nyugat-Európában a kapitalizmus kibontakozását. A tárgyalt időszakban azonban Itália teljes mértékben él-

⁴ MEM 3. k. 61–62. o.

⁵ Marx: *A hegeli államjog kritikája*. MEM 1. k. 244–245. o.

⁶ *A tőke*. I. MEM 23. k. 475. o.

vezte fejlett kereskedelmének előnyeit, olyannyira, hogy még a reneszánsz kori utazási és felfedezési lázat a keresztes háborúk által felébresztett „kalandkereső vándorló ösztönre” visszavezető Burckhardt is észreveszi: az olaszok részvétele még a keresztes hadjáratokban is más volt, mint a többi nemzeté, mert „őket hajórajai és kereskedelmük érdekei kötötték össze a Kelettel . . .”⁷ A kor jelmondatának is beillik Columbus kijelentése: *Il mondo è poco* — a világ nem olyan nagy, mint ahogy gondolják. Nem olyan nagy, mert, íme, az ember képes birtokba venni, meghódítani. S ha földrajzi, gazdasági értelemben ez lehetséges, hogy ne lenne lehetséges szellemileg? A reneszánsz polgár saját létének igazságát mondja ki, amikor a társadalom „deszakralizációjával” párhuzamosan a természetet is profanizálja, hiszen számára a természeti javak nem transzcendens hatalmaknak az ő tevékenységétől független produktumai, hanem adás-vétel tárgyai, melyek „csak mint *cseréértékek* viszonyulnak egymáshoz”. (Marx) Aki az *árutulajdonos* szemével nézi a világot, annak nem lehet érzéke a természet „megkapó hierarchiája” iránt. Amíg azonban ez az árutulajdonosi szemlélet a kereskedő-tőkés gyakorlatán alapszik, vagyis a *forgalom* korlátai között marad, éppúgy nem ismerheti fel a természeti jelenségek valóságos egységét, mint ahogy a gazdasági élet objektív rendszerét, belső összefüggéseit sem ismerheti fel. Ha egyszer majd megírják a politikai gazdaságtan és a filozófia összehasonlító történetét, a reneszánsz filozófiája és a merkantilisták nézetei közötti párhuzam sok érdekes tanulsággal fog szolgálni. Itt most csak utalásszerűen hivatkozhatunk e párhuzam néhány szembeötlő vonására. Marx a merkantilistákat jellemezve rámutat, hogy amikor „a meggazdagodást nyilvánítják az állam végső céljának . . . a régi földöntúli állammal szemben a polgári társadalmat proklamálják”.⁸ Ugyanakkor aláhúzza ennek a gyakorlatias evilágiságnak „vaskos realizmusát”, vulgáris felszínességét. Ennek legszembeötlőbb jegyei, hogy „a fő súlyt az érték kifejezés *minőségi oldalára* helyezik, ennél fogva az áru egyenértékformájára, amelynek kész alakja a pénz . . .”⁹ Továbbá meg vannak győződve arról, hogy az érték „dologilag” tartozik az áruhoz, testébe van rejtve, „hiszen” maguk az áruk viszonyulnak cseréértékeként egymáshoz. Ami mármost a reneszánsz filozófiáját és általában a kultúráját illeti, már az eddigiekből is kiderült, hogy a maguk módján szintúgy a polgári társadalmat proklamálják „a régi földöntúli állammal szemben”. Hogy csak néhány jellemző példát említsünk: Lorenzo Valla filológiai kritikája mint hamisítványt leplezte le a pápaság világi hatalmának jogi megalapozására szolgáló Constantinus-féle adományozó levelet, Pietro Pomponazzi kétségbe vonta a lélek halhatatlanságát, Montaigne szkepszise, Erasmus egyházellenes satírái, a vallási tolerancia számos elméleti megnyilvánulása (szinkretista törekvések!) és általában a humanisták — teocentrizmussal szembezegezett — egocentrizmusa, aszkézis-ellenes életigenlése: mind a régi „földöntúli” állammal szembeni polgári érzületet fejezték ki. Rabelais — elvont formában — már a *laissez faire, laissez passer* gondolatát is előrevetíti, amikor a *Gargantua és Pantagruel*-ben a maga humanista közösségének (a „thelemai apátságának”) alapelvét így határozza meg: „TÉGY, AMIT AKARSZ, mert a szabad, jó születésű és

⁷ J. Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1928. 263. o.

⁸ Marx: *A tőke. III.* Bp. 1967. 753. o.

⁹ *A tőke. I. MEM* 23. k. 65. o. (Kiemelés — Sz. A.)

nevelésű, tisztas társaságban forgolódo emberek természetében olyan ösztön és ösztönző van, amely mindig tisztességes cselekedetekre biztatja őket . . .” Az elnyomás és szolgaság körülményei között azonban nemes érzésüket, „amely szabadon a virtusok felé vezet i őket, arra fordítják, hogy letegyék és összetörjék a szolgaságnak igáját . . .” Ha viszont szabadságot élveznek, „dicséretre méltó versengésbe” kezdenek, mely mindnyájuk testi-szellemi fejlődésére vezet. (Valóban egy Spengler korlátolsága kell ahhoz, hogy valaki a reneszánszban csupán a középkorral szembeni reakciót lásson és tagadja a benne kifejeződő új eszmevilágot.) A skolasztikus tekintélyvelvel szakító és a valóság felé forduló gyakorlatias evilágiság a lényege annak a fordulatnak is, mely a természettudományokon belül az alkimiától a iatrokémiaíg (orvos-vegyészet), az egyház által kanonizált ptolemaioszi világképtől Kopernikuszíg, az olasz természetfilozófián belül pedig Giordano Brunóíg ível.

A iatrokémia úttörője, *Paracelsus* (1494—1541), nyíltan hangoztatta, hogy a skolasztikus egyetemi tankönyvek semmit sem érnek, sőt a nagyobb nyomaték kedvéért nyilvánosan elégette őket. A vegyészetet a praktikus gyógyászat — a gyógyszerkészítés — szolgálatába igyekezett állítani, a meghatározottabban tartotta magát ahhoz, hogy a vegytan célja nem az aranycsinálás, hanem a gyógyszerkészítés. Számos helyes összefüggést vett észre bizonyos betegségek és a táplálékban, vízben levő vegyi anyagok között, nagy súlyt helyezett a beteg megfigyelésére, életmódjának tanulmányozására. A tapasztalati úton szerzett ismeretek nélkülözhetetlenségét, a tekintélyelv tudománytalanságát Paracelsusnál is sokkal határozottabban és egzaktabban hangsúlyozta a modern anatómia megteremtője, a padovai egyetemen tanító *Vesalius* (1514—1564). Szimbolikus jelentőségű, hogy *De humani corporis fabrica* c. műve ugyanabban az évben jelent meg, mint Kopernikusz korszakalkotó munkája, a *De revolutionibus orbium coelestium*. Vesalius éppúgy szembezállt a tapasztalatoknak ellentmondó tudománytalan előítéletekkel, mint nagy kortársa. Bírálataának tárgya Galenus dogmatizált anatómiája volt,¹⁰ mely — mint Vesalius rámutatott — a majom és a disznó anatómiáját írta le az ember anatómiájának, hiszen Galenus még nem boncolhatott embert! Ennek ellenére Galenus követői annyira ragaszkodtak mesterük nézeteihez, hogy inkább hajlandók voltak feltételezni, hogy az emberi szervezet Galenus óta megváltozott, semmint elismerjék mesterük tévedéseit. Vesalius válasza ellenfeleinek (köztük volt professzorának) szép példája annak az erkölcsi nagysággal párosuló tudósmagatartásnak, mely kérlelhetetlen az elavult nézetekhez görcsösen ragaszkodókkal szemben, de nem vonja kétségbe az általa vitatott felfogás érdemeit, a maga idejében való létjogosultságát.¹¹

¹⁰ Máiig ható jelentősége van Giordano Bruno zseniális aforizmjának: „. . . dicsérni kell Paracelsust, aki filozófiát fűzött orvostudományi alapon, és gáncsolni kell Galenust, ki meg orvostudományt csinált filozófiái alapon . . .” (G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről; Párbeszédei*. Franklin, 1914. 62. o.).

¹¹ A „peripatetikusokkal” szemben Galilei éppen progresszív értelemben utal Galenus felfogására, amikor a *Dialogóban* a tudománytalan tekintélytiszteltet klasszikus példájául egy tudós anatómus esetét ismerteti, aki — miután kézzelfoghatóan demonstrálta, hogy az idegek eredete az agyban van, ahogy ezt Galenus tanította, nem pedig a szívben, mint a peripatetikusok állítják — megkérdezte vitapartnerét, hogy vajon meggyőzték-e a tények. Mire az így felelt: „Oly világosan és oly szembeszökően mutattál meg mindent, hogy ha nem állana ezzel szemben Arisztotelész szövege, mely világosan azt mondja, hogy az idegek kiindulópontja a szív, kénytelen lennék elismerni, hogy igazad van.” Galilei egyébként Arisztotelészről is azt írta, hogy „ha értesülne az új csilla-

„Azt a feladatot tűztem magam elé — írja Vesalius —, hogy az ember testének a felépítését magán az emberen mutassam be. Galenus ezzel szemben nem boncolt embert, hanem állatokat, elsősorban majmokat. Ezt nem szabad hibájául felróni — nem volt más lehetősége. Azok azonban hibáznak, akik manapság, amikor az emberi szervek kerülnek a szemük elé, ragaszkodnak a régi tévedésekhez. Vajon e nagy ember tekintélyének a tisztelete feltétlenül abban kell megnyilvánuljon, hogy megismételjük tévedéseit? Nem szabad a professzori katedráról papagájként felolvasni a könyveket, anélkül, hogy saját tapasztalatokat szereznénk. Hiszen akkor a hallgatók jobban járnának, ha egy mészároshoz mennének tanulni.” Az egyház megfelelően értékelte Vesalius kvalitásait: először egy visszautasíthatatlan kinevezés segítségével kettétörték tudományos pályáját, majd istentagadás miatt perbefogták és arra ítélték, hogy bűnbocsánatért a Szentföldre zárándokoljon. Útközben halt meg.

A tapasztalati tények felé forduló, gyakorlatias orientációt bizonyítja a XVI. század első felében megjelent számos kitűnő technológiai, műszaki, természetrajzi kézikönyv és útleírás is. J. D. Bernal kiemeli V. Biringuccio *Pirotechnicáját*, Agricola (Georg Bauer) *De re metallica* c. művét (mely a kor bányászati és kohászati gyakorlatát, sőt gazdaságtanát is ismerteti), K. Gesner, G. Rondelet, P. Belon természetrajzi munkáit, A. Vespucci útleveleit.

A skolasztikával szembeforduló reneszánsz tudományt azonban nemcsak pozitív vonások jellemzik. Az olyan kérdésekben, melyek eldöntéséhez nem elegendő a közvetlen empiria, a legbizarrabb, a legfantasztikusabb megoldásokat is hajlandók elfogadni. Jellemző, hogy egyes irracionalista irányzatok éppen a reneszánsz e gyengéjét igyekeznek öngazolásul felhasználni, amikor a „színes” kvalitatív világfelfogáshoz való visszatérést hirdetik a kvantitatív szemlélet „sivár materializmusával” szemben. Az a bizonyos „vaskos realizmus”, vulgáris empirizmus, melyet Marx a merkantilistákkal kapcsolatban emleget, a kor orvostudományán belül például az olyan elképzelésekben jut kifejezésre, hogy — a hasonlóság elve alapján — a sárga színű növények gyógyítják a sárgaságot, a lukacsos levelű növények elősegítik a sebgyógyulást stb. A reneszánsz tudósai féllábbal mindig a mágia, asztrológia, alkimia talaján álltak, így pl. Paracelsus maga is kutatta a „panaceát”, a minden betegséget gyógyító csodaszert, és ő — aki egy sor ma is használatos vegyi gyógy-szert (higany-, vas-, kénvegyületet) vezetett be a gyógyszerészetben — vallotta azt is, hogy az emésztés folyamatában holmi „archeus” nevű szellem választja külön a szervezet számára felhasználható anyagokat a használhatatlanoaktól és ártalmasoktól.

Mindez annak a kvalitatív világfelfogásnak a következménye, mely a valóság megismerésében csak a folyamatok érzékletes felszínéig hatol. Ugyanúgy, ahogy a merkantilisták csak a „minőségi oldalát” látják az értékkifejezésnek,¹² s így az egyenértéket csupán „kész” formájában mint pénz tudják

gászati felfedezésekről, megváltoztatná a véleményét, kijávitána a könyveit, elfogadná az annyira ésszerű tanításokat és elúzná magától azokat a sekélyes szellemeket, akik annyira szűklátókörűek, hogy minden szavához ragaszkodnak... Követői ruházták fel Arisztotelészt tekintéllyel, ő nem követelt vagy tulajdonított önmagának tekintélyt.” (Galilei: *Párbeszédek*. Európa, 1959. 46. és 49–50. o.)

¹² Az értékviszonyok minőségi oldalán Marx egy árunak valamely más áruval való *kicszerélhetőségét* érti, míg e viszony mennyiségi meghatározottsága azt fejezi ki, hogy milyen mennyiségű A áru cserélhető ki B áru adott mennyiségével.

felfogni, a reneszánsz természetfilozófia is csak kész formájukban képes megérteni a különböző minőségű jelenségek összefüggéseit. A reneszánsz természetfilozófia ereje az empirikusan megragadható összefüggések és kölcsönhatások felismerésében rejlett, de gyengesége is innen eredt: csak az empirikusan megragadható kapcsolatok feltárására futotta erejéből, rejtve maradt előtte a minőségek genezise, lényegi összefüggése, egymásba való átmenete. A reneszánsz természetfilozófia naiv dialektikája ily módon, mihelyst a lényeg szférájába ütközik, rögtön metafizikába csap át. Jól szemlélteti ezt Leonardo alábbi gondolata, mely egyszerre tartalmazza az élet és halál egységének dialektikus felismerését és metafizikus megmerevítését, annak következtében, hogy az ellentétek egységét csak létben képes megragadni, nem pedig levésében. „A mi életünket a más halálából tartjuk fenn. A halott dolgokban észrevétlen marad meg az élet, mely az élők gyomrába jutva ismét életté lesz, mégpedig úgy érzi, mint értelmi életté.”¹³

Az a merkantilista eredetű „babona” (Marx), hogy az áruk testi mivoltukban, mint holmi „kémiai szubsztanciát” rejtik magukban értéküket, ugyanabból a gyökérből táplálkozik, mint Paracelsus feltételezése az emésztést irányító, szervezeten belüli szellemekről és mint Leonardo hipotézise a halott dolgokban datensen megmaradó életről. A közös gyökér az a — kereskedelmi tőke által determinált — polgári gyakorlat, mely az élet minden területén tagadja a transzcendens erők hatalmát, az anyagi folyamatokban játszott irányító szerepét, de mivel nem törekszik a fennálló viszonyok gyökeres megváltoztatására (s amíg erre nem törekszik, nem fejlődnek ki a változáshoz szükséges természet- és társadalomtudományi feltételek sem!), a vulgáris empiria talaján marad, mely a közvetlen tapasztalat számára elérhetetlen kérdésekben szükségszerűen párosul idealista fantazmagóriákkal. E fantazmagóriák mindenekelőtt abban különböznek a középkoriaktól, hogy — mint láttuk — a szellemi erőket transzcendens hatalmaktól immanens erőkké változtatják. Ismeretes, hogy Marx éppen ebben jelölte meg a lutheri reformáció lényegét,¹⁴ s azt mondhatjuk, hogy a reformációban vallási téren kifejezésre jutó változás szintén a fentebb vázolt általános probléma speciális megnyilvánulása. Megállapítható továbbá, hogy a reneszánsz immanens szellemi szubsztanciái általában reális anyagi folyamatok szolgálatában állnak,¹⁵ természeti törvényeknek engedelmessé válnak, vagyis a panteizmusnak azt a fajtáját képviselik, melyet legmagasabb formában Bruno „natura est deus in rebus” formulája fejez ki.¹⁶ E szubsztanciák jelentik az aktivitásnak, mozgásnak

¹³ Leonardo da Vinci: *Válogatott írások*. Művelt Nép, 1953. 60. o.

¹⁴ „Luther . . . azáltal győzte le az alázatosságból fakadó szolgátságot, hogy a meggyőződésből fakadó szolgátságot tette a helyébe. Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet, hogy helyreállította a hit tekintélyét. Azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette.” (*A hegeli jogfilozófia kritikájához*. Bevezetés MEM. 1. k. 385. o.)

¹⁵ Helyesen mutat rá Burckhardt, hogy a mágikus erőkbe, áltudományokba vetett hit „mit sem bizonyít az akkori olaszok empirikus érzéke ellen . . .” (Lásd J. Burckhardt: *id. mű* 268. o.)

¹⁶ A későbbiekben Malebranche az ellentétébe fordította a brunói elvet (Malebranche szerint ugyanis a világmindenség lakozik istenben, nem pedig isten a világmindenségben), és Brunóval csaknem egyidőben már a német Jacob Böhme is azt hangsúlyozta, hogy a természet, minden benne levő erővel, továbbá „az ég, a föld és minden, ami benne és az ég felett van, Isten teste . . .” (J. Böhme: *Morgenröthe im Aufgang*. 2. fejt. 16. §. Kiemelés — Sz. A.)

és változásnak az anyagon belüli forrását, immanens elvét. A szellemi erők tehát itt a naiv dialektika természetszemléletét igazolják, mozgásba hozzák a skolasztika holttá dermedt világát, de egyben határt is szabnak ennek az „elevenségnek”, amennyiben sajátos formáinak, minőségeinek geneziséét, egymásba való átmenetét kirekesztik az empirikus vizsgálat és megismerés köréből. A fejlődés gondolata csak Cardano vagy Telesio fantasztikus spekulációiban csillan fel, ráadásul olyan szubsztanciális ellentétpárok (hő és nedvesség, ill. hideg) által meghatározottan, melyek önmaguk változatlanok maradnak az új jelenségek kialakulási folyamatában. A fejlettség foka felfogásuk szerint attól függ, hogy az aktivitást képviselő elv milyen mértékben hatja át a passzivitást képviselő elvet. Itt tehát még fantasztikus formában sincs szó arról, hogy a magasabb rendű létezők az alacsonyabb rendűekből alakulnának ki, hiszen nem maguknak a jelenségeknek, hanem a bennük rejlő szubsztanciális elvek arányának autonóm változása határozza meg a fejlődést. Évtizedekkel Cardano és Telesio előtt, *De intellectu* c. művében C. Bovillus már felveti ugyan „a lét nagy láncának” eszméjét, az angyaloktól az élettelen anyagon, ásványokon, növényeken és állatokon keresztül az emberhez vezető láncolatot ábrázolva, de fejlődésfolyamatról nála sincs szó, felfogása sajátosságos átmenet az emanációs filozófiától a gradációs felfogás felé.

Amikor a reneszánsz természetfilozófia más reprezentánsai *élelénnyek* tekintik a világot, eleve megkerülik, hogy számot adjanak az élő anyagra jellemző aktivitás, elevenség genezisééről. Ehelyett az életjelenségeket az anyag általános, örök és elpusztíthatatlan tulajdonságaiá avatják. Ez nyilvánul meg Leonardo idézett gondolatában és hülozoista alapállásában, mely szerint „a világnak tenyésző lelke van”, a föld a húsa, a sziklák összefüggő rétegei alkotják a csontozatát, a vízerek a vérét, „a tenyésző lélek székhelye pedig az a forró hő, mely a föld különböző helyein kiáramlik a hőforrások, kénbányák és vulkánok által... A természetet saját törvényének értelme kényszeríti, mely átjárja és benne él.”¹⁷ Ugyanezt a gondolatot találjuk Brunónál, amikor a sziklák, tavak, folyók, források, sivatagok, barlangok stb. rendszerét azonosítja a csontok, belek, vénák, artériák, húrs stb. rendszerével. Az állati szervezeteknek is „megvannak a hegyeik, völgyeik, szakadékaik, vizeik, levegőjük, tüzeik s egyszersmind valamennyi meteorikus jelenséghez hasonló tüneteket is mutatnak” — írja —, majd például a hurutoknak és a kiütéseknek a ködöket, a csapadékokat és a szárazságot, a veseköveknek a meteorokat, a láznak a forró és fagyos időjárást felelteti meg. S a konklúzió: „a Föld és a többi világok élelénnyek, csakúgy, mint azok, melyeket közönségesen élelénnyeknek tartunk...”¹⁸ Hogy mennyire általános volt ez a felfogás, jól mutatja az is, hogy nemcsak a szűkebb értelemben vett természetfilozófiával foglalkozók osztották. Így például Campanella társadalmi-politikai utópiájában szintén azt olvashatjuk, hogy a Napváros tudósa szerint „a világ egy nagy élelény, s mi úgy élünk benne, mint a férgek a mi testünkben.”¹⁹

A hülozoizmust még a kor kiemelkedő angol fizikusának, W. Gilbertnek sem sikerült következetesen maghaladnia. 1600-ban Londonban megjelent

¹⁷ Leonardo: *id. mű* 48. o.

¹⁸ G. Bruno: *A végtelenről, a világegyetemről és a világokról. Válogatott dialógusai.* Hungária, é. n. 173. o.

¹⁹ T. Campanella: *A Napváros.* Gondolat, 1959. 82. o.

De magnete c. könyve nemcsak megjelenésének évszámában, hanem tartalmában is átmenetet jelent a XVI. és a XVII. század, a reneszánsz és az újkor között. Az új mozzanat az, hogy egzakt tudományos kísérletek alapján vizsgálta a mágneses jelenségeket, tehát nemcsak általánosságban hivatkozott a tapasztalat elsődlegességére, és *nem elégedett meg a közvetlen empiria tanulmányával sem*. Ugyanabban az évben, amikor a Campo di Fioren lángra lobbant a máglya Giordano Bruno alatt, Gilbert „kimondhatatlan képtelenségnek” bélyegezte azt az elképzelést, hogy „a világegyetem egész hatalmas tömege a Föld körül körben forog”.²⁰ Még gyengeségeiben is kora polgári szemlélete tükröződik. A kopernikuszi tanok melletti tudományos érveket ugyan olyasmikkel keveri, hogy valószínűtlen, hogy a Nap és „az egész égi sereg ismétlegesse örökös, de a csillagvilágnak semmiféle hasznot nem hozó pályáját a Föld körül”, de azután így folytatja: „A Föld forog tehát, mégpedig mintegy nagy szükségből, de a benne lévő, nyilvánvaló és észlelhető erő által is a Nap felé hajtva, körben; e mozgása által a Naptól erőt kap és hatásokat; forgása közben a pólusok felé irányulás ereje erősíti meg . . .”²¹ Hogy a kopernikuszi rendszer melletti következetes kiállítás ebben az időben még Angliában is úttörő jelentőségű tudományos tett volt, lemérhető azon is, hogy nem kisebb gondolkodó, mint Bacon, több mint egy évtizeddel Gilbert után, még mindig természetesebbnek tartotta annak feltételezését, hogy ha a Föld mozog is, nincs semmiféle rendszer a szétszórt égitestek mozgásában, semmint egy olyan rendszer konstituálását, amelynek a Nap a centruma.²²

Bármilyen jelentős is volt azonban Gilbert előrelépése az egzakt természetkutatás terén, bármennyire is többet tudott a mágneses *jelenségekről* minden elődjénél, a mágnesesség *lényegét* illetően ő sem tudta áttörni a reneszánsz természetfilozófia vázolt korlátait. A mágneses jelenségek primitív, animisztikus magyarázatát meghaladta ugyan, de a mágnesesség lényegét végső soron maga is a Földnek és általában az egész világmindenségnek animisztikus természetével magyarázta. Felfogásában a Földnek „mágneses lelke van”, s e sajátosság nyilvánul meg a mágnesköben is, hiszen „a mágnessé is az az erő ingerli, kormányozza és mozgatja, amely egész az egészben, és egész minden részben . . .”²³ Ennek az „erőnek” a lényegét illetően tehát ő sem tud többet mondani, mint Leonardo vagy Bruno: „A mi véleményünk szerint — írja Gilbert — az egész világban lélek van, minden globust, minden csillagot — köztük e nemes Földet is — kezdettől fogva saját és meghatározott lelkük kormányozza, mindegyiküknek megvan a mozgása, a saját maguk fenntartása érdekében.” Az égitestekből nem hiányoznak „az organikus cselekvéshez szükséges” szervek sem, bár ezek nem olyanok, mint az állatokéi, s nem állanak „látható testrészekből”, érzékszervekből, „minthogy nem is szükségesek szemmel látható szervek minden éllethez”. Ily módon a Nap, a csillagok stb., bár elképzelni sem tudunk érzékszerveket bennük, „mégis élnek, és élettél ruházzák fel hatalmas térségeken az apró testecskéket is”. S a sokatmondó érv a hülozoizmus alátámasztására: „Mivel pedig az élő testek a Földtől és a Naptól származnak, s ezek éltetik is őket . . . *nem valószínű az,*

²⁰ Lásd: *A tudomány forradalma Angliában*. Gondolat, 1966. 67. o.

²¹ *Uo.* 71–72. o. (Kiemelés — *Sz. A.*)

²² F. Bacon: *Descriptio globi intellectualis etc.; The Works of Francis Bacon*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1963. II. k. 741. o.

²³ *A tudomány forradalma Angliában*. Id. kiad. 55. o.

hogy olyasmit tehetnének, ami nincs meg bennük, és mivel lelket képesek támasztani, ezért maguknak is van lelkük.”²⁴

A reneszánsz reprezentánsai alaptételnek tartották, hogy élettelenből nem lehet élő, lelketlenből nem jöhet létre lelkes, s ily módon azok, akik nem fogadták el a primitív kreacionizmust, végső soron csak a hülozoizmus segítségével tudták megmagyarázni a világ egységét. Jól mutatja a lényegre vonatkozó fejlődés tagadásának a hülozoizmussal való összefüggését Giordano Bruno érvelése. Ismeretes, hogy szerinte az anyag mint szubsztancia abban különbözik a konkrét létezőktől, hogy az anyag „mindaz, ami lehet” vagyis „létében minden létet belefoglal”. Bruno ugyanakkor hangsúlyozza, hogy ez *nem azonos* „a természeti jelenségek szubsztrátumával,” hanem „közösen mind az intelligibilis, mind az érzéki világhoz tartozik”.²⁵ Vagy másutt még egyértelműbben szögezi le, hogy „egy az anyag, egy a képesség, amelynek révén mindaz, ami van, a valóságban van, s hogy ez a testetlen szubsztanciákat éppúgy megilleti, mint a testieket . . .”²⁶ Bruno panteizmusa minden — a korábbiakban már vázolt — progresszivitása ellenére is csak pürrhoszi győzelmet arat az idealizmuson. Az anyag fogalmának — hogy egy divatos kifejezést használjunk — „parttalanná” tételével eltünteteti ugyan a szellemi erők *természetfeletti* hatalmát, de ennek nála is a szellemi erők *immanens* hatalmának elismerése az ára. „Ha tehát a szellem, a lélek, az élet — mondja Bruno — jelen van az összes dolgokban, és bizonyos fokozatok szerint megtölti az egész anyagot, akkor nyilván az igazi valósága, az igazi formája az összes dolgoknak. A világlélek ennél fogva konstitutív formális elve a világegyetemnek és annak, ami benne foglaltatik. Azaz, ha az élet megvan az összes dolgokban, akkor a lélek formája az összes dolgoknak: mindenütt kormányozza az anyagot, és uralkodik az összetételben, s eszközi összetételét és kapcsolatát a részeknek.”²⁷ Logikusan következik ebből, hogy a jelenségek változása csak az „akcenciákra” korlátozódik, míg maga a szubsztancia örök és változatlan, hiszen *egy és ugyanazon lényeg* rejlik a legkülönbözőbb alakulatokban, akár „életnyilvánulást” mutatnak „érzés nélkül”, akár „életnyilvánulást és érzést értelem nélkül”.²⁸

S Bruno „rezonőrje” le is vonja rögtön az előjáróban jelzett következtetést a fejlődésre vonatkozóan: „Ezzel megegyezőnek tűnik nekem az, amit Salamon mond, kit legbölcsebbnek tartanak a héberek között: *Mi az, ami van? Ugyanaz, ami volt. Mi az, ami volt? Ugyanaz, ami van. Nincs semmi új a nap alatt.*”²⁹ S a „nihil sub sole novum” elvét a dialógus tartalmának összefoglalása során is megismétli, ugyanebbe a gondolatmenetbe ágyazva. Bruno hülozoista anyagfogalma végső soron a preformizmus szellemét előlegezve magyarázza a jelenségek változását. A „mozdulatlan, maradandó és örökkévaló” szubsztancia minden „ingadozó, mozgó, múlandó” egyéni sajátosságot és közös jegyet magában foglal, „csak hogy megkülönböztetlenül és mintegy összebecnyolódva, olyformán, mint ahogy a magban még nem különbözik

²⁴ Uo. 62–63. o. (Kiemelés — Sz. A.)

²⁵ G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről*. 74. és 77. o.

²⁶ Uo. 87. o.

²⁷ Itt is látható, hogy Brunónál a szellemi erők *immanens hatalma* nagyon is relatív, hiszen funkciójuk tulajdonképpen olyan *materiális* feladatokra korlátozódik, melyeket a modern tudomány kémiai reakcióknak, anyagszerének tekint.

²⁸ G. Bruno: *Az okról, elvről és egyről*. 49–50. o.

²⁹ Uo. 51. o.

a kar a kéztől, a törzs a fejtől, az ideg a csonttól. Az elkülönülés és a kibonyolódás azután nem más és új szubsztanciát hoz létre, hanem csak teljes valóságra hoz bizonyos tulajdonságokat, különbségeket, akcideneciákat és elrendezéseket azon a szubsztancián.”³⁰

Azzal, hogy a legkülönbözőbb jelenségeket is egy és ugyanazon szubsztanciára vezet vissza, *Bruno előkészíti az átmenetet a kvantitatív természet-felfogáshoz*. Abból, hogy a jelenségek között nem ismer el lényegi különbségeket, közvetlenül adódik az a következtetése, hogy a szám teszi az „egy” létezőt „sokszzerűvé, sokformájúvá és sokalakúvá”.³¹ Bár „a szubsztancia lényege szerint szám és mérték nélkül való, s egy és oszthatatlan valamennyi egyedi dologban; ezek egyedi voltukat a számtól kapják, azaz olyasmitől, ami a szubsztancián van. Aki tehát Poliinniót mint Poliinniót veszi észre, az nem egyedi szubsztanciát vesz észre, hanem szubsztanciát az egyediben . . .”³²

A XVII—XVIII. századi materializmus minőségellenes világszemléletének társadalmi háttere az a polgári törekvés volt, mely le akart rombolni az emberek között minden *pénzben nem kifejezhető* különbséget, s a vagyont akarta megtenni az egyetlen értékmérővé. A reneszánsz polgár radikalizmusa viszont még nemigen léphetett túl a kiváltságos osztályokkal való egyenrangúságának deklarálásán, s a kereskedelmi tőke gyakorlata alapján legfeljebb az tűnt kvantifikálhatónak, ami megkülönbözteti az embereket, de semmi esetre sem az, ami azonossá teszi őket. Csak amikor a tőkés viszonyok a termelés szféráját is mindinkább áthatják és egyre inkább megvalósítják az embereknek mint *ártermelő*eknek az „egyenlőségét”, akkor válnak anakronisztikusakká „a szám és mérték nélküli” szubsztanciáról szóló elmélkedések. Ekkor lesz csak „magától értetődő,” hogy a jelenségek *azonossága és különbsége közös nevezőre kerüljön*, tehát maga a szubsztancia legyen kvantifikálható. A mondottaknak megfelelően Bruno még a létezők „szám és mérték nélkül való” szubsztanciális egységére helyezte a hangsúlyt, de az *egyedi különbségek kvantitatív jellegének kimondásával felszínre hozta a kvalitatív, hülozoista világfelfogás alapellentmondását*, előkészítette ennek az ellentmondásnak mechanikus materialista feloldását.

A mechanikus materialista világfelfogás tehát korántsem előzmények nélkül való. Már a XIV. sz. közepén felbukkant Nicole Oresme-nél, a Sorbonne híres professzoránál, az a gondolat, hogy a természet — gép. (Ugyanő vetette fel az elsők között — spekulatív megfontolások alapján —, hogy az égbolt forgása látszólagos, és valójában a Föld forog a Nap körül). Leonardo alábbi gondolatai is jól mutatják, hogy nincs merev határvonal a reneszánsz természetfilozófia és a mechanikus materialista világfelfogás között: „Nincs semmi bizonyosság azokban a tudományokban, amelyekben nem lehet alkalmazni a matematikai tudományok valamelyikét, vagy amelyek nem fonódnak össze a matematikai tudományokkal.”³³ „Az eszközök, azaz a mechanika tudománya a lehető legnemesebb, és mindenekfölött a leghasznosabb, mivel az összes élő testek, amelyekben mozgás van, általa végzik műveleteiket.”³⁴ Ennek megfelelően pl. a madárról azt írja, hogy „matematikai törvények szerint működő

³⁰ Uo. 104. o.

³¹ Uo. 102. o.

³² Uo. 109. o.

³³ Leonardo: *Válogatott írások*. 42. o.

³⁴ Uo.

gépezet, melyet az embernek hatalmában áll megcsinálni valamennyi mozgásával együtt . . .”,³⁵ sőt az emberi testet is mint „szép gépezetet és . . . változatos mechanizmust” jellemzi.³⁶

Látjuk tehát: csak a vizsgált társadalmi összefüggések és az általuk meghatározott tudományos és ismeretelméleti okok alapján lehet megérteni, hogy e felfogásmód miért csak a XVII—XVIII. században válhatott uralkodóvá.

ON THE CONCEPT OF DEVELOPMENT IN THE NATURAL PHILOSOPHY OF THE RENAISSANCE

András György Szabó

The natural philosophy of the Renaissance is, as a rule, characterized merely by a qualitative conception of nature, and confronted with mechanical materialism to the effect that while the philosophies of the Renaissance construed nature as a living being, the materialists of modern age took it to be a kind of machine. Due to this rigid contrast, the historical continuity between the Renaissance and the modern age tends to vanish; in particular, the fact that the philosophy — and, generally, the culture — of both ages was determined by the interests and pursuits of the rising bourgeoisie. In the age of Renaissance, the mercantile capital was the bearer of this development. The bourgeois of the Renaissance declares the truth of his own existence when he, along with the desacralisation of society, profanises Nature, too; for him the natural objects are not products of transcendent powers independent of his activity, but are merely objects of sale and purchase, which, as Marx said, are related to each other only as *exchange values*. But as long as this view is based on the practice of the merchant capitalist, i.e., remains within the boundaries of *trade*, it is just as unable to recognize the actual unity of natural phenomena as it is unable to recognize the objective system of interdependence of society, the internal relations between the phenomena of the economical sphere. Just as the mercantilists see only the “qualitative aspect” of value-expression, thus recognizing only the perfected form of exchange-value, i.e., money — in the same way the natural philosophy of the Renaissance sees only the perfected form of the relations between phenomena of different qualities. Both the strength and the weakness of the natural philosophy of the Renaissance consists in the recognition of only the empirically grasped relations and effects; it was unable to deal with relations not grasped by empirical means, the genesis, connection and mutual interplay of qualities remained in the dark. Only in the phantastic speculations of Cardano or Telesio is the idea of development to be felt. When the representatives of the natural philosophy of the Renaissance construe the world as alive, they, from the beginning, fail to give an account of the genesis of the activity characteristic of the living. From the hylozoist explanation of the unity of the world it logically follows that the change of phenomena is reduced to “accidencies”, while the substance is eternal and unalterable, the very same essence being inherent in the most diverse phenomena. Accordingly, G. Bruno still emphasises the substantial unity of beings, “without number and measure”, but by *declaring the quantitative aspects of individual differences* he brought to the surface the basic contradiction of the qualitative, hylozoist world-conception, preparing thereby the way for the mechanistic-materialistic solution of this contradiction.

³⁵ Uo. 81. o.

³⁶ Uo. 67. o.

О КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ В НАТУРФИЛОСОФИИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

А. Сабо

Натурфилософию Возрождения чаще всего характеризуют качественным пониманием природы и противопоставляют механистическому материализму таким образом, что, в то время как философы эпохи Возрождения считают природу живым существом, материалисты Нового времени считают её машиной. В этом негибком противопоставлении исчезает исторический континуум Возрождения и Нового времени, прежде всего тот факт, что философия обеих эпох и их культура вообще — хотя и на разных уровнях развития — были детерминированы интересами и стремлениями развивающейся буржуазии. В эпоху Возрождения носителем развития является торговый капитал. Буржуа эпохи Возрождения высказывает правду своего собственного бытия, когда он параллельно десакрализации общества профанирует и природу, ведь для него природные блага — не независимые от его деятельности продукты трансцендентных сил, а предметы купли — продажи, которые, как говорит Маркс, относятся друг к другу толк *как меновые стоимости*. Но пока это товарособственническое воззрение опирается на формулу «продавец-капиталист», т. е. остается в рамках *оборота*, оно не способно распознать истинное единство явлений природы, так же как не способно распознать и объективную систему общественной взаимозависимости. Так же как меркантилисты видят только «качественную сторону» выражения стоимости и, таким образом, способны понимать эквивалент только в его готовой форме как деньги, так и натурфилософия эпохи Возрождения только в готовой форме способна понять взаимообусловленность различных качественных явлений. Сила натурфилософии возрождения заключается в распознавании эмпирически воспринимаемых взаимосвязей и обусловленностей, но и её слабость также заключается в том, что у неё достаёт силы для раскрытия лишь эмпирически схватываемых связей, перед ней остаются скрытыми генезис качеств, их существенные взаимосвязи, переход их друг в друга. Мысль развития вспыхивает только в фантастических спекуляциях Кардано или Телезио. Когда представители натурфилософии Возрождения смотрят на мир как на живое существо, они тем самым заранее обходят проблему генезиса активности, характерной для живой материи. Из гилозоистского объяснения единства мира логически вытекает, что изменение явлений ограничивается только акциденциями, в то время как сама субстанция остаётся вечной и неизменной, ведь в самых различных явлениях скрыта одна и та же суть. Соответственно этому Д. Бруно делает ударение ещё на субстанциальном единстве сущего «без числа и меры», но высказыванием о количественном характере индивидуальных различий он вскрывает основные противоречия качественного гилозоистского понимания мира, подготавливая механико-материалистическое решение этого противоречия.

A hegeli ítéletelmélet fejlődése. II.¹

KONCZ ILONA

I. Logikai formák és tartalom a Jénai logikában

A dialektikus-logikai kutatás egyik legfontosabb érdeke a logikai formák és tartalom viszonyának tisztázása. Ennek a hegeli ítéletelmélet fejlődése tárgyalásakor különleges jelentősége van, hiszen e fejlődés különböző állomásait mindenekelőtt éppen a tartalom és forma viszonyának mind fejlettebb megoldása fémjelzi. Ezért indokolt, hogy a tanulmányunk első részében tárgyalt anyag, elsősorban a *Jénai logika*² eredményeit most bevezetőül ebből a szempontból rendszerezjük.

A *Jénai logika* ítéletelméletének vizsgálatakor bebizonyosodott, hogy az ítéletek szükségszerű fejlődési sorrendje tartalmuk teljes számúzésével nem írható le. Az ilyen sorrendben ugyanis minden ítélettípusnak magasabbrendűnek kell lennie az őt megelőző típusnál, a magasabbrendűség kritériuma pedig nem adható meg pusztán formálisan. És egyáltalán: a fejlődés mint minőségi változás nem értelmezhető egyszerű forma-változásként.

Felmerül a kérdés, bevonható-e egyáltalán a gondolkodási formák tartalma a logikai vizsgálódások körébe? Erre Hegel eddig elemzett művei alapján a következő választ adhatjuk.

A *Kereszténység szelleme és sorsa*³ c. (1899-es) ifjúkori teológiai írásában Hegel úgy találta, hogy az ítéletek bizonyos típusa formája miatt nem alkalmas az élet, az ellentmondás, „a dolgok eleven lényegének” kifejezésére. Ezzel közvetve olyan ítélettípus követelményét állítja fel, amely viszont megfelel ennek a feladatnak. Tehát már öt évvel a *Jénai logika* keletkezése előtt felismeri azt az összefüggést az ítéletek tartalma és formája között, hogy különböző formák különböző tartalmak kifejezésére alkalmasak, s ez a felismerés magában rejti az ítéletek olyan sorrendjének a lehetőségét, amelyben minden ítélet egy fokkal alkalmasabb a dolgok ellentmondásos lényegének feltárására, mint a sorrendben előtte elhelyezkedő. A *Jénai logikában* azonban, tanulmányunk első részében ismertetett okokból, a gondolkodási formákat Hegel nem mint a dolgok megismerésének eszközeit tárgyalta, ezért a dolgok mélyebb megismerése felé való haladás szempontja nem állt rendelkezésére az egyes ítélettípusok egymásutánjának kialakításához sem. Ennek ellenére meg kell állapítanunk, hogy ítélettana mégsem nélküli teljesen a tartalomra való vonatkozást, és pedig sem logikailag, sem ontológiailag.

Logikailag első pillantásra mindössze arról van itt szó, hogy a különböző

¹ Az első rész megjelent a Magyar Filozófiai Szemle 1969/2. számában.

² Hegel: *Jenenser Logik. Metaphysik und Naturphilosophie*. G. Lasson, Leipzig 1923.

³ *Der Geist des Christentums und sein Schicksal. Hegels theologische Jugendschriften*. Nohl. Tübingen 1907.

ítéletek megalkotásának mechanizmusa van előttünk, amely ítéletek csak később, a *Megismerés* c. fejezetben kerülnek alkalmazásra meghatározott tartalmak megítélése érdekében, hiszen itt kerül szóba először a megismerés tartalma. Valójában mégis előrelépés történik a dialektikus, tehát tartalmi logika felé, mert Hegel az egyes ítélettípusok tárgyalásakor a hangsúlyt a különös és általános dialektikájának alakulására teszi. A különös és általános filozófiai kategóriáival maga a gondolkodáson kívüli valóság kap be-bocsátást az ítéletelméletbe. Így azután, bár a *Jénai logika Ítélet* c. fejezetében a gondolkodás és a lét szférája között rendszertani okok miatt még nincs kapcsolat, minthogy Hegel S-t különösnek, P-t pedig általánosnak deklarálja, ezért az ítéleteket mégis meghatározott léttartalmak kifejezőinek tekinthetjük. Közelebről, az ítéletben valamely különös dolog valamely általános jegye fejeződik ki. S és P azonosulásának követelménye pedig különös és általános dialektikus azonosságának megvalósulását, azaz olyan ítéletet jelentene, amelyben a konkrét általános P az S által jelölt különös tartalmat a maga egész mivoltában kifejezi (fogalma szerint), S különösségét tehát az általánosságba emeli, maga pedig, hiszen ezt értjük a konkrét általánoson, átfogja a különösséget is.

Hegel valójában ezt a folyamatot szeretné bemutatni egyfelől az univerzális-partikuláris-szinguláris és hipotetikus, másfelől a negatív-limitatív és diszjunktív ítéletsorokkal. Az első csoport utolsó tagjául kapott hipotetikus ítélet alanya, úgymond, már eszmeivé tett, megszüntetett mint egyszerű egyedi dolgot jelölő S, hiszen a szubjektumot ez az ítélet csak feltételesen mondja ki. A diszjunktív ítélet a második csoport végeredményeként pedig P általánosságának különösökre való felosztását reprezentálná, ily módon az absztrakt általánosság konkretizálódását a különösségbe való lebecsátkozásal. Valójában, mint láttuk, a hipotetikus ítélet szubjektuma, pusztán feltételessége révén, tartalmilag nem viszi túl az ítélőképességet az „egyszerű egyedi dolgon”, a diszjunkció egyes tagjai pedig az alanynak ugyanúgy csak absztrakt általánosai, mint az előző ítéletekben, a diszjunkció csupán S érzéki jegyeinek — tehát pl. lehetséges színeinek — összességét sorolja fel valamely meghatározott térreumon belül, ami persze még korántsem S konkrét általánosa. Az így jellemzett S maga sem jelölhet mást, mint valamely csak érzékisége szerint figyelembe vett egyedi dolgot.

Ily módon különös és általános viszonyában nem történt előrehaladás az ítéletek egész *Jénai logika*-beli fejlődése folyamán. Hiszen e fejlődés csúcspontja, az ún. beteljesedett ítélet, nem más, mint a hipotetikus és a diszjunktív ítéletek valamiféle, s tegyük hozzá, abszurd ötvözete. (L. előző tanulmány 270. o.) Vagyis első rendszeresen tárgyalt ítéletelméletében Hegelnek nem sikerült azt az ítélettípust megtalálnia, ill. levezetnie, amelynek követelményét már az ifjúkori teológiai írásokban felállította: a dolgok eleven lényegét kimondani tudó ítélettípust. Éppen ellenkezőleg: valamennyi itt tárgyalt ítélettípus az ifjúkori teológiai írások találó meghatározása szerint „tulajdonképpen ítélet, a predikátum nem lényeg, hanem általános”. Itt bizonyos szkepticizmus fejeződik ki egyáltalán az ítéletekkel szemben, a *Jénai logika* azután mintegy igazolni látszik ezt a szkepticizmust: nem tud jobb ítéletet felmutatni, mint amelynek alanya elvont fogalom, állítmánya pedig S elvont általános jegye. Az ítélet talán mindig is ilyen: az a megismerés, amely rádöbben arra, hogy a vele szemben álló valóság az ő saját mása, ami már nagyon is magasrendű és a lényegét illető ismeret a dolgok mibenlétéről, talán csak az

ítéletnél magasabbrendű gondolkodási formák közreműködésével jöhet létre.

Valójában a *Jénai logika* ítélettanának több pontján kiderült, hogy legalábbis bizonyos ítéletek többre is képesek a dolog általános jegyeinek kimondásánál. Így éppen a diszjunktív ítélet tárgyalása kapcsán ütközött bele Hegel a nemek fajokra való felosztásának problémájába. Ahelyett azonban, hogy felhasználta volna az itt önként kínálkozó lehetőséget a dolog-tulajdonság viszonyon való túllépésre, szubjektum és predikátum valódi azonosságának elérésére, elsiklott saját felfedezése mellett, és jobb híján egy formális, konstruált azonosságot hozott létre S és P között. Ennek magyarázata az, hogy Hegel csak a lét és a gondolkodás szféráját egymással először viszonyba hozó *Arány c.* fejezetben, tehát a fogalom, az ítélet és a közvetkeztetés tárgyalása után, vizsgál olyan logikai formát, amely a nemek és fajok viszonyát fejezi ki, ti. a felosztást. Egyúttal az a szóhasználat, hogy a logikai formák *kifejeznek valamit*, itt jogos először a *Jénai logikában*, hiszen az *Arány c.* fejezetben válik először a gondolkodás fokozatosan megismerővé, azaz valóságos viszonyokat visszatükrözővé. Csak a fejezet végén derül ugyanis fény a megismerő gondolkodás számára oly alapvető tényre, hogy a megismeréssel szemben álló *más* — a valóság — nem idegen a megismerés számára, hanem az *ő saját mása*, vagyis vele alapvetően azonos, rokon. Ennek bizonyítását azonban, mint előző tanulmányunkban kifejtettük, Hegel csak a logika után következő metafizikában vezeti le. Mindebből röviden az következik, hogy Hegel első rendszeres ítéletelmélete csak akkor mutathatta volna egy valóban dialektikus fejlődési sor képét, ha rendszertani helye valahol a metafizikában lett volna. A logikában azonban, s különösen *A gondolkodás viszonya c.* fejezetben, ahol Hegel az önmagában vett, tartalomra még nem vonatkoztatott gondolkodást tárgyalja, erre nem nyílt mód. Így ha Hegel az alányt mint „negatív egy”-et, vagyis mint egyedi dolgot, az állítmányt pedig mint tulajdonságot jellemzi a kezdeti ítéletekben, a későbbiekben pedig — sikertelenül — megpróbál valamilyen mélyebb tartalmat tenni helyükbe, akkor ez nem azt jelenti, mintha az első ítéletek a dolog-tulajdonság viszonyt, a továbbiak pedig valami lényegesebb összefüggést volnának hivatva kimondani, hanem csak azt, hogy Hegel csupán e kategóriák segítségével tudta a gondolkodás kategóriáit a lét kategóriáiból *levezetni*: a szubsztancia-akcidencia viszonyból a dolog-tulajdonság, ill. a különös általános viszonyt. Mindez kapcsolatban van azzal az *ontológiai-tartalmi* feladattal is, amelyet a *Jénai logika* ítéletelméletének a logikai mellett meg kellett oldania.

Hogyan oldhat meg egyáltalán ítéletelmélet bármiféle ontológiai feladatot? Nos, Hegelnél az ontológiai és a logikai problémák sohasem különülnek el teljesen, s ez jénai korszakára is elmondható (1801—1807), amelynek egyenesen legfontosabb célkitűzése logikai és ontológiai nyomatékosan deklarált egységének a *levezetése*. A deklaráció megtörténik az 1801—1802-tes írásokban: *A fichte-i és schelling-i filozófia különbségében*,⁴ a *Hit és tudásban*⁵ stb. Az első, rendszeresen végigvitt levezetési kísérlet pedig éppen az 1804-ben keletkezett *Jénai logikában* található, ahol, s ez számukra különösen érdekes, a levezetésben az ítéletelméletnek központi szerepe van.

Ha a *Hit és tudásban* ezt olvastuk: „a szintetikus ítéletben szubjektum

⁴ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems . . . G. W. F. Hegel Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 1. köt. Glockner, Stuttgart 1958.

⁵ *Glauben und Wissen. Uo.*

es predikátum, amaz a különös, ez az általános, amaz a lét formájában, ez a gondolkodásban — ezek az egyenlőtlenek egyúttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”⁶, akkor ez nem kevesebbet jelent, mint hogy minden ítélet bizonyos szinten megvalósítója a Hegel számára legfontosabb ontológiai feladatnak, lét és gondolkodás azonosításának. Az 1802-es *Hít és tudásnak* ez a megállapítása hozzásegít annak az ontológiai szerepnek a megértéséhez, amelyet a két évvel későbbi *Jénai logika* ítéletelméletének Hegel szándéka szerint be kell töltenie, s egyúttal a spekulatív tételről szóló tanítás alapjául is szolgál *A szellem fenomenológiájában*. Hiszen a *Jénai logika* ítéletelméletének fő feladata S és P — különös és általános ez „egyenlőtlenek” azonosságának a levezetése; amely levezetés — siker esetén — az azonos tételt kell hogy eredményezze. Az azonos tétel pedig voltaképpen — a spekulatív tétel.

Az általános állítmány fejezze ki teljes egészében az alany különösségét, ne csak egy vagy több általános jegyét adja meg: ez természetes és pozitív célkitűzés egy dialektikus logika ítéletelmélete számára. Ez a cél azonban nem tűzhető ki a különös és az általános közelebbi meghatározása nélkül, anélkül, hogy pontosan ne tudnánk, melyik mit fejez ki a megítélendő dologból és hogy milyen fokozatokon keresztül érhető el a dolog adekvát megragadása az ítélet révén. Ekkor azonban az ítéleteket, a gondolkodást egyáltalán vonatkoztatni kellene az ítéletek tartalmára, ami a *Jénai logikában*, mint tudjuk, nem lehetséges. Itt ehelyett ontológiai fejlődési vonallal van dolgunk, amelyen a legmagasabb fokozatot reprezentáló létkategóriákból vezet le Hegel a gondolkodás megfelelő kategóriáit, amelyeknek ezután egyetlen kapcsolatuk a létkategóriákhoz a belőlük való eredés s nem a rájuk való reflexió, amely a megismerő gondolkodás sajátja.

Hegel nem is a megismerő gondolkodásnak a megismerés tárgyával való azonosulási folyamatát akarta leírni ítéletelméletében, hanem a gondolkodásnak a léthez való ontológiai értelemben vett viszonyát vizsgálta. A *Jénai logika* ítéleteiben S valójában nem különös (így valami gondolati kategória volna „a gondolkodás formájában”), hanem a *Hít és tudás* idézett megállapításának követelménye szerint valamely létező dolog „a lét formájában”. Ezért S és P azonosságának elérése a legfejlettebb ítéletben nem kevesebbet jelent, mint lét és gondolkodás eredendő azonosságának első megmutatkozását. Az ilyen ítélet, amelyben először derül fény „az egyenlőtlenek” a priori azonosságára, egyúttal már következtetés a hegeli dialektika szabályai szerint. Ezek után már érhető a *következtetésemélet* következő fontos megállapítása: „A fogalom a következtetésben az ítélet révén visszatért önmagához, amennyiben az ítéletben való kettészakadása miatt önmagának ellentétévé lett, de egyúttal a lényeges közép is. (Hegel itt az ítélet legfejlettebb formájában fellépő középfogalomra utal — *K. I.*) De a következtetésnek egyúttal az a magasabb álláspontja van, hogy egyáltalán a magába visszatért viszony, amely a lét és gondolkodás viszonyának azonossága.” (97. o.)⁷ (A lét és a gondolkodás „viszonya” elnevezéssel Hegel a lét és a gondolkodás *szféráját* jelölte meg.)

⁶ Uo. 277. o.

⁷ A következőkben Hegelnek azt a munkáját, amellyel részletesebben foglalkozunk, csak az oldalszám megjelölésével idézzük. Ha közben más Hegel-művekből idézünk, akkor jellemző kezdőbetűik után adjuk az oldalszámot: *A szellem fenomenológiája* = *F*; *Jénai logika* = *J. l.*; *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai* = *E*.

Így old meg központi ontológiai — s így természetesen tartalmi — feladatot a *Jénai logika* ítéletelmélete. A megoldási folyamat s az eredmény nem mentes az ellentmondásoktól. Ezek közül talán az egyik legsúlyosabb zavart okozta az ítélet alanyának, amely tehát fogalom, csaknem kibogozhatatlan összekeverése az alany által jelölt dologgal magával, amely közvetlen létező.

Néhány idézet a zavar illusztrálására. A fogalommal kapcsolatban Hegel leszögezi: „a különös nem szubsztancia” (76. o.), vagyis nem a létezés kategóriája, amely tehát „a létezés formájában” volna. Ugyanígy „A meghatározottság nem szubsztancia többé, nem pozitív numerikus egyként (vagyis nem egyedi létezőként — *K. I.*) tételezett, hanem általánosoként, magára reflektáltként.” (?) Az ítéletről viszont több olyan megállapítását is idézhetjük Hegelnek, amelyek nemcsak ellentétesek az imént idézettekkel, hanem ezek érvényességét magára a fogalom szférájára nézve is kétségessé teszik. „Az ítélet mint annak kifejezése, ami a fogalom valójában (!), egy negatív egyet, egy szubsztanciát rejt magában . . .” (81. o.). A meghatározottságról itt ezt olvashatjuk: „A meghatározott fogalomban a reflektált meghatározottság van jelen, mint a máslétből visszavett; valójában azonban még nem ilyen, hanem még meghatározottság és még a máslétből . . .” (81. o.) Vagyis a meghatározott fogalom különöse valójában (!) még a máslétből, tehát nem a gondolkodás, hanem a lét formájában van. Így persze teljesül a *Hít és tudás*ban kimondott követelmény: az ítéletben olyan „egyenlőtlenek” azonosulása játszódik le, amelyek közül az egyik a lét, a másik a gondolkodás formájában van, ám, mint mondtuk, nem minden ellentmondás és erőszakoltság nélkül.

Miért kellett Hegelnek éppen a *Jénai logika* ítéletelméletében ilyen fontos és egy ítéletelmélet számára nem éppen adekvátnak tűnő feladatot megoldania? Azért, mert a *Hít és tudás* jól ismert formulája szerint az ítélet, az ítélet alapvető értelme valamely létezőnek valamely gondolati meghatározással való azonosítása. Hiszen ezt tesszük minden egyes alkalommal, amikor valamely dolgot vagy folyamatot megítélünk, vagyis gondolatilag megragadunk. A dolgok gondolati megragadása természetesen különböző fokokon lehetséges: felszínesen, vagy a lényegét, a dolog természetét többé-kevésbé teljességig feltárva. Hegel nézete szerint azonban a dolgok legelemibb gondolati leírása, vagyis a dolgok jegyeik, tulajdonságaik szerinti jellemzése sem volna lehetséges a dolgok és a gondolkodás eredendő és abszolút azonossága nélkül, amelyre a *Jénai logikában* csak jóval az ítéletek tárgyalása után, a *Megismerés* c. fejezetben derül fény, s amelynek bizonyítása igazában csak a *Metafizikában* történik meg. Ahhoz tehát, hogy Hegel bármit is tudjon mondani az ítéletekről, már szükséges, hogy a lét és gondolkodás azonosságát is felmutassa valamilyen szinten. Ezért kellett az ítéleteknek mindenáron lét és gondolkodás azonossága levezetésének ontológiai feladatából is részt vállalniok, miután az ítéleteket megelőzően ez a feladat semmiképp sem kerülhetett napirendre. Hiszen az azonosság problémáját semmiképpen sem volt alkalma Hegelnek az ítéleteket megelőzően tárgyalnia. Nem csoda, ha a két feladat együttes megvalósítása kudarcot vallott.

Úgy hisszük, a munkánk második részének elején feltett kérdésre — lehetséges-e egyáltalán a gondolkodási formák tartalmának bevonása a logikai vizsgálódások körében? — meglehetősen, ám a későbbiek szempontjából szükséges részletességgel feleltünk a *Jénai logika* alapján, helyesebben: felvázoltuk tartalom és forma viszonyának meglehetősen gazdag problematikáját a *Jénai logika* ítéletelméletében, amelynek alapján a feltett kérdésre

csak ez a válasz adható: nemcsak lehetséges, de feltétlenül szükséges is, hogy a logikai vizsgálódás során a gondolkodási formákban kimondott tartalmat valamilyen fokon figyelembe vegyük. Hogy milyen fokon, ill. hogy mi ez a tartalom, amelyet figyelembe kell venni, arra a *Jénai logika* s a környezetében keletkezett írások még nem adnak kielégítő választ.

Egy azonban világos: minden eddigi vizsgálódásunk azt látszik bizonyítani, hogy Hegel az ítéletek valóban dialektikus rendszerének kidolgozására vonatkozó elképzeléseit csak lét és gondolkodás azonosságának megnyugtató levezetése után valósíthatta meg eredményesen, nevezetesen *A szellem fenomenológiájának* kidolgozása közben, vagy méginkább után. S valóban, a későbbi rendszeresen kifejtett ítéletelméletek valódi megalapozását a spekulatív tételről szóló tanításban lelhetjük fel, amelyet Hegel *A szellem fenomenológiájának Előszavában* fektet le, azaz az egész mű megírása után.

2. A spekulatív tétel

A szellem fenomenológiájának Előszavában Hegel mindenekelőtt felújítja bírálatát az ítélet hagyományos formájával kapcsolatban, amely bírálatot először az ifjúkori teológiai írásokban vázolt fel. „Az ilyen tételekben” — olvassuk az *Előszóban* — „az igazat éppen csak mint szubjektumot tételezzük, nem pedig mint az önmagára irányuló reflektálás mozgását mutatják be. Az efféle tételben az *isten* szóval kezdik. Ez magában értelmetlen hang, pusztán név; csak az állítmány mondja meg, hogy *micsoda*, ez az ő teljesülése és jelentése . . . A szubjektumot szilárd pontnak veszik, amelyhez mint támaszokhoz fűződnek az állítmányok, olyan folyamat által, amely a róla tudónak sajátja; s amelyet nem tekintenek úgy, hogy magának a pontnak is sajátja.” (19. o.) A hagyományos ítélet szubjektuma tehát pusztán név, minden jelentés nélkül. A predikátum hivatott arra, hogy megadja a szubjektum jelentését. A hagyományos eljárás elsősorban arra törekszik, hogy különféle állítmányokat fűzzön a szubjektumhoz, amelyet nyugvó pontnak tekint, vagyis nem ellentmondásos természetének mozgásában akarja feltárni. Az ilyen ítéletállítmányok nem annyira magának a szubjektumnak, illetve annak a dolognak a sajátjai, amelyet a szubjektum jelöl, hanem inkább az ítéelő érteleméi, azaz kívülről, vagyis csak általánosságokban jellemzik a dolgot. Az ilyen állítmány az alárendelés viszonyában van a szubjektummal, minthogy számos más szubjektumot is megillethet. Az alárendelési viszony fordított is, hiszen az alanyról sok általánosság mondható el, az egyikhez — az állítmánynak éppen megtett általánosságához — képest tehát nagyobb terjedelmű. Alanynak s állítmánynak ugyanazt a természetlen viszonyát vázolja itt tehát Hegel, amelyet annyira gyekezett leküzdeni a *Jénai logikában*, anélkül hogy utóbbiban felmerült volna számára a követelmény, hogy az a folyamat, amely megadja valamely szubjektum predikátumait, ne csak „a róla tudónak sajátja”, hanem magának a szubjektumnak is sajátja legyen. Ez ugyanis már tartalmi követelmény, melyet a *Jénai logika* nem vethetett fel, de amelyet az ifjúkori teológiai írásokban már igen világosan megfogalmazott: a predikátum ne általános legyen, hanem lényeg.

Minthogy bármely tudomány tételei — ítéletek, valóban a tudományok érhetsége függ attól, mennyire képesek az ítéletek a dolgok lényegének kifejezésére. Voltaképpen ez a problematika a tárgya a spekulatív tételről

szóló hegeli elméletnek. Ahogyan Kantnál az a priori szintetikus ítéleten, úgy Hegelnél a spekulatív tételén áll vagy bukik a tudományos, elsősorban természetesen a filozófiai gondolkodás lehetősége.

A spekulatív tételekről mondottakat illusztrálva a következő példát hozza fel Hegel: „ebben a tételben: *Isten a lét*, az állítmány *a lét*; ennek szubsztanciális jelentése van, amelyben a szubjektum feloldódik. A lét itt nem állítmány, hanem a lényeg; ezáltal, mint látszik, isten többé nem az, mint akkor, amikor a tételt kimondják, nevezetesen a szilárd szubjektum.” (40. o.) Ez a példa kiválóan alkalmas arra, hogy a spekulatív tételt első megközelítésben elénk állítsa. A spekulatív tételben az állítmány a lényeg, a szubsztancia. De ha ez így van, akkor a szubjektum nem „szilárd”, mozdulatlan többé, hanem átmegy az állítmányba. Hiszen a dolgot jelölő szubjektum nem különülhet el a dolog szubsztanciájától, amely az állítmányban jut kifejezésre.

Fenti példa előrebocsátása után következze Hegel gondolatmenete a spekulatív ítélet folyamatáról. „Rendszerint először a szubjektum mint a *tárgyi szilárd személyes én szolgál alapul*”, olvassuk, s a tárgyi szilárd „személyes én”-en itt egyszerűen csak tárgyat kell értenünk; „innen halad a szükségszerű mozgás tovább a meghatározások vagy az állítmányok különféleségéhez; itt lép ama szubjektum helyébe maga a tudó én, s ez az állítmányok összekapcsolása és az őket tartó szubjektum.” Az, hogy az állítmányokat a „tudó én”, tehát az ítéelő kapcsolja és tartja össze, s a „tárgyi én” mozdulatlan alapja csak ennek a tevékenységnek, valamint az állítmányok különfélesége is félreérthetetlenül jelzi, hogy egyelőre hagyományos ítéleti folyamattal van dolgunk. „Mivel azonban”, folytatja Hegel, „amaz első szubjektum beleolvad magukba a meghatározásokba és lelküket alkotja, azért a második, nevezetesen a tudó szubjektum az elsőt, amellyel már el akar készülni s amelyen túl magába akar visszamenni, megtalálja még az állítmányban; s ahelyett, hogy az állítmány mozgásában a cselekvő tényező lehetne mint okoskodás arról, hogy amannak ezt vagy amaszt az állítmányt kell-e tulajdonítani, inkább még a tartalom személyes énjével van dolga, nem lehet magáért-való, hanem ezzel a tartalommal kell együtt lennie”. (40. o.)

Az idézet második részéből nyilvánvaló, hogy most újfajta ítéleti folyamattal van dolgunk. Ennek egyik kritikus mozzanata kétségkívül az, hogy az első, tehát a tárgyi szubjektum egyúttal az ítélet szubjektuma (amelyet Hegel az ítélet végző szubjektumtól különböztet meg), „beleolvad megukba a meghatározásokba”, azaz az ítélet állítmányába, „és lelküket alkotja”. Tanúi volnánk tehát a *Jénai logikában* célul mindig kitűzött, de soha el nem ért azonos tétel születésének? S miért nem kerülhetett erre már a *Jénai logikában* sor?

A főokot általában már többször megállapítottuk, hogy ti. a *Jénai logikában* az állítmányul szolgáló meghatározottságok mögött nem volt tartalom. Ám, hogy milyen új típusú tartalommal telt meghatározottságok alkotják a spekulatív tétel állítmányát s hogyan viszonyulnak a formális értelemben vett meghatározásokhoz, arra *A szellem fenomenológiájának Előszava* ad először világos választ. „Ha a meghatározottság”, így Hegel, „— olyan is, mint pl. a mágnesség —, magában konkrét vagy valóságos, mégis valam holt dologgá süllyed le, mert csak egy más létezésről mondják ki állítmányképpen és nem ismerik meg mint e létezés immanens életét, vagy azt, hogy hogyan hozza magát létre és mutatkozik meg immanens és sajátos módon ebben a létezésben. E fődolog hozzáfűzését a formális értelem átengedi a többieknek.” —

Valóban, a *Jénai logika* ítélettana csak ilyen állítmányokat tudott felmutatni, megfelelően annak, hogy az 1804-es jénai rendszerben a *logika*, amint többek között Otto Poggeler rámutatott, „a véges megismerés formáit állítja fel, éspedig ontológiailag a végesség kategóriáit, szűkebb logikai értelemben pedig az értelmi gondolkodás formáit (fogalom, ítélet, következtetés); a logika végül megmutatja, hogyan szünteti meg a véges megismerés saját magát, és hogyan megy át a spekulatív gondolkodásba.”⁸ A meghatározottságoknak a létezés immanens életéként való elismerését, ezt a fődolgot a metafizikának kell végezhívennie, amint azt tanulmányunk első részében kimutattuk. Ahogyan ily módon az 1804-es jénai rendszer két része, a logika és a metafizika szemben áll egymással, úgy áll szemben egymással a formális és a spekulatív (s Hegel szerint ez az egyedül tudományos) megismerés is: „Ahelyett, hogy belemerenne a dolog immanens tartalmába, az értelem mindig áttekinti az egészet s fölötte áll az egyes létezésnek, amelyről beszél, azaz nem is látja azt. A tudományos megismerés azonban inkább azt követeli, hogy átadja magát a tárgy életének, vagy, ami ugyanaz, hogy a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki.”

Ha ismét feltesszük a kérdést: mit értsünk azon, hogy az ítélet szubjektuma, amely *együttal* a „tárgyi személyes én”, vagyis a tárgy maga (az „együttal” természetesen magyarázatra szorul, de erre később kerítünk sort) „beleolvad magukba a meghatározásokba és lelküket alkotja”, akkor ezt a formulát mindenekelőtt a tárgy belső szükségszerűségének szem előtt tartásaként (de mint látni fogjuk, nem csak így) értelmezhetjük. Ennek alapján spekulatív tételről akkor beszélhetünk, ha az ítélet állítmánya a dolog belső szükségszerűsége, illetve amint a spekulatív tételről szóló fejtegetésünk élén felhozott hegeli példából („Isten a lét”) tudjuk, a dolog szubsztanciája. Ekkor a dologról természetesen nem mondható ki más állítmány, az állítmány maga a dolog, éspedig fogalma szerint: aza az ítélet szubjektuma, amely a dolgot jelölte, átment az ítélet állítmányába, amely a dolog belső szükségszerűségét fejezi ki. Hegel megfogalmazásában: „A szubjektum, amely kitölti tartalmát, többé nem megy túl ezen a tartalmon s nem lehetnek más állítmányai és akcidensei. A tartalom szétszórtsága megfordítva ezáltal a személyes énhez van kötve; e tartalom nem az általános, amely a szubjektumtól elválasztva, többeket megilletne. A tartalom így valójában nem a szubjektum állítmánya, hanem a szubsztancia, lényege és fogalma annak, amiről szó van.” (39. o.)

Hegel joggal állapítja meg: „Formálisan a mondottakat úgy lehet kifejezni, hogy az ítélet vagy tétel természete általában, amely magába zárja alany és állítmány különbségét, megsemmisül a spekulatív tétel által, az azonos tétel pedig, amellyé lesz az előbbi, az ellenlökést tartalmazza az alany és állítmány ama viszonyához.” (40. o.)

A spekulatív tétel eddigi elemzése során máris bebizonyosodott az, amire a *Jénai logika* ítéletelméletének kudarcai csak közvetve utaltak, hogy ti. alany és állítmány azonossága, az azonos tétel csak tartalmi alapon jöhet létre. Am nem tisztázódott teljes egészében, hogy mi ez a tartalmi alap.

A szubjektum predikátumba való átmenésének teljes alapját a következőkben adja meg Hegel: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy* levése nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum,

⁸ Otto Poggeler: *Hegels Jenaer Systemkonzeption. Philosophisches Jahrbuch* 71. évf (1963/64). 301. o.

amely mozdulatlanul hordozza az akcidenseket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.) Nem pusztán arról van tehát szó, hogy a tudományos megismerés igyekszik lehetőség szerint teljesen átadni magát a tárgy életének, hogy feltárhassa ennek belső szükségszerűségét, szubsztanciáját, hanem a tárgyban benne élő és működő fogalom az, amely visszaveszi magába szubsztanciáját, azaz meghatározottságait, amelyeket előzőleg kibocsátott magából s ezáltal végeredményben a tárgyat magát létrehozta. A megismerés folyamata nem is áll másban, mint abban, hogy a tudat, amelynek „mint a szellem közvetlen létezésének” mindig „két mozzanata van, a tudás és a tudással szembeni negatív tárgyiség”, ezt a negatív tárgyiséget megszünteti, azaz a tárgy szubsztanciájáról bebizonyítja, hogy ez lényegileg szubjektum, nemcsak más a tudattal szemben, hanem az ő saját mása: „A tudat csakis azt tudja és fogja fel, ami tapasztalatában van; mert ami ebben van, csak a szellemi szubsztancia, mégpedig mint személyes énjének *tárgya*. A szellem pedig azért lesz tárgygyá, mert az a mozgás, hogy a *maga számára* valami mássá, azaz *személyes énje tárgyává* lesz és ezt a másletet megszünteti.” (26. o.) Emlékeztetünk arra, hogy ugyanezt olvashattuk már a *Jénai logikában* is: „mert a szellemi ez, hogy önmagának másában magát megtalálja”. (*J. l.* 182. o.)

Eljutottunk tehát a spekulatív tétel ontológiai alapjához, amely röviden a következő: „a *gondolkodás: dologiség, vagy dologiség: gondolkodás*” vagy ahogyan az *Előszó* még rövidebben kifejezi: „lét: gondolkodás”. Tudjuk, ennek az ontológiai alapnak a levezetését megkísérelte már a *Jénai logika* s a hozzá csatlakozó metafizika. Konkrét történeti vonatkozásaihoz sokat adott hozzá az ún. *Reálfilozófia* I. és II. A történeti és logikai vonal szerencsés, bár nem problémamentes egyesítésével végül *A szellem fenomenológiája* adott ebben a kérdésben a hegeli életmű számára lényegében végleges megoldást, amelynek részleteit illetően Lukács György *Der junge Hegel* c. könyvének a *Hegel-émlékkönyvben*⁹ magyarul megjelent fejezetre utaljuk az olvasót. (A „*Szellem fenomenológiája*” *felépítésének vázlat*a, 35—120. o.) Itt csak azt emeljük ki, hogy Hegel az emberi történelem konkrét szakaszai, mindenekelőtt a korabeli kapitalista társadalom elemzése alapján, amely elemzésben különleges helyet foglalt el az emberi gyakorlat vizsgálata, vezette le a lét és gondolkodás azonosságát, az azonos szubjektum-objektumot. Megállapításai azonban, amelyek adott esetben, pl. a hasznosság elemzése kapcsán, helytállóak az ember társadalmi tárgyasulására s a tárgyakra szubjektivitássá, társadalmi vonatkozássá való visszaváltozására nézve, az egyáltalában-vett tárgyasulásra s ennek visszavételére való kiterjesztéssel az abszolút idealista álláspont levezetésének részévé válnak.

A spekulatív tétel megértése szempontjából ebből többek között a következő nehézség származik. Ha a dolgok világa az abszolútum eltárgyasulása, elidegenedése folytán jött létre, akkor a dolgokban már adott az abszolútummá való visszaváltozás misztikus célja, amely *A szellem fenomenológiájában* a „személyes én” kategóriájának segítségével valóban meg is valósul: „. . . a valóságos csak azért ugyanaz, mint fogalma”, állapítja meg Hegel, „mert a közvetlen mint cél a személyes ént, vagyis a tiszta valóságot önmagában bírja. A megvalósított cél vagy a létező valóság mozgás és kifejtett levés; épp ez a nyugtalanság azonban a személyes én.” (19. o.)

⁹ *Hegel emlékkönyv*. Akadémiai Kiadó, 1957.

A megismerés ezek szerint nem volna más, mint a valóságosnak a törekvése fogalma, azaz végső soron az abszolútum felé, amelynek szemszögéből ez a folyamat természetesen fordított, azaz az abszolútum az, amely visszaveszi magába elidegenedett valóságát, azaz megismeri önmagát.

Mindez kétértelművé teszi a spekulatív tétel feladatkörét. Vajon a dolgok belső szükségszerűségét feltárni kívánó tudomány eszköze-e, vagy csupán az abszolút eszme működik benne, hogy önmegismerését az illető tudomány tárgyának megismerése által is betöltse? A gyanakvó magatartást az *Előszó* mindenképpen indokolja: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum, amely mozdulatlanul hordozza az akcidenteket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.)

Ráadásul ez a személyes én, amelyet itt Hegel egyjelentésűnek vesz a fogalommal, egyszerre levése a tárgynak — ontológiai értelemben — és a tárgy megismerésének, azaz maga a spekulatív ítélet, s ezzel valóban az abszolút megismerés, ti. alkotás és megismerés itt egybeesnek. (Az itt megjelenő abszolút megismerés reális magva az emberi megismerésnek éppen *A szellem fenomenológiájában* zseniálisan ábrázolt azon sajátossága, hogy csak az ismerhető meg az ember számára, amit az emberi gyakorlat áthat.)

A mondottakból még az a nehézség is származik, hogy a spekulatív tételben (akárcsak a *Jénai logikában*) egyszer a dolog, máskor pedig a dolog fogalma szerepel ítélet-alanyként. Valóban, ha a dolog és a dolog fogalma, személyes énje ontológiailag ennyire nincs elhatárolva, s főképp ha a tárgy levése egyenlő a tárgyban lakozó fogalom levésével, akkor ezen nincs mit csodálkoznunk. Különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy Hegelnek a spekulatív tétel kidolgozása közben harcolnia kell a hagyományos ítélet csak formális, pusztánév szubjektuma ellen.

Valójában arról van itt szó, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájában* lét és gondolkodás azonosságának levezetésével levezette a logika és ontológia azonosságát is. A mű megírásának befejezése után készült *Előszó* már ezt az álláspontot tükrözi. Ha figyelembe vesszük, hogy Hegel a logikai meghatározottságokat és a valóság meghatározottságait nem választja el, együtt tárgyalja, akkor nem ütközhetünk meg azon, hogy az ítélet alanyának felváltva hol magát a dolgot, hol pedig a dolog fogalmát (ill. valamilyen szintű logikai leképezését) tekinti. Ezzel rátaláltunk a *Jénai logikában* történő felcserélés okára is, ahol az a maga helyén sokkal inkább indokolatlannak tűnik, annál is inkább, mert maga Hegel is védekezni látszik ellene. A szubjektum „nem numerikus egy”, azaz egyedi dolog, szögezi le pl. az univerzális ítélet tárgyalásakor, hanem „meghatározott fogalom”. Nem sokkal később azonban megelégedéssel nyugtázza: „A partikuláris ítélet pusztán kellése megszűnik, meghatározódik, ami problematikus benne, mihelyt a szubjektum numerikus egy, egyes a szinguláris ítéletben.” (*J. l.* 85. o.) stb. Hogy az ítélet alanya fogalom és nem egyedi dolog, az egyenesen ellentmondásban van a *Hit és tudás* már többször idézett megállapításával az ítélet alapvető feladatát illetően. Eszerint ugyanis, mint tudjuk, S és P, ezek az egyenlőtlenek, amelyek közül S „a lét formájában”, P pedig a „gondolkodás formájában” van, „együttal a priori, azaz abszolút módon azonosak”. Ha ezt a megállapítást összevetjük a *Jénai logika* azon követelményével, hogy S meghatározott fogalom legyen, a fogalomról pedig a *Jénai logikának* azt a meghatározását tartjuk szem előtt, hogy „A fogalom ugyanannak a dialektikának van alávetve, mint amelynek a minőség,

amely meghatározottság a tiszta lét formájában, amelynek helyébe itt a reflektált lét, a magánvaló lét lépett” (J. l. 78. o.), akkor a *Jénai logika* és a *Hit és tudás* álláspontja között alapvető ellentmondást kellene megállapítanunk. Hiszen a *Jénai logikának* legalábbis törekvése, végcélja az, hogy S fogalom legyen. Ekkor pedig S-nek nem a „tiszta lét formájában”, hanem a „reflektált lét, a magánvaló lét” formájában kell lennie, vagyis S nem a dolog, hanem a dolog gondolati képe. Am a *Jénai logikában* ez a törekvés nyilvánvalóan nem tekinthető egyértelműnek, hiszen, mint láttuk, a következtetés már egyesíti a lét és a gondolkodás szféráját, s ennek az egyesítésnek az előmunkálatai okvetlenül az ítéletben kellett hogy végbemenjenek.

Ezzel a problémával azért volt érdemes ily részletesen foglalkoznunk, mert a spekulatív tételt, méginkább *A szellem fenomenológiáját* a maga egészében úgy is tekinthetjük, mint a kanti a priori szintetikus ítéletről mondottak *levezetését*. A spekulatív tételben a közvetlen, a valóságos azért egyenlő fogalommal, mert ez a fogalom maga a közvetlen, a valóságos élete, belső szükség-szerűsége. Ez persze több is, más is, mint amit Kant tanít az a priori szintetikus ítéletről. Ez azonban először *A szellem fenomenológiájában* válik világossá. A *Jénai logikának* S és P azonosságára való törekvésében, mint láttuk, nem volt egyértelmű, hogy S valóságos-e vagy meghatározott fogalom, s ha utóbbi, akkor mennyiben beszélhetünk az ítéletben lét és gondolkodás egyesítéséről (hiszen a gondolkodási formák a *Jénai logikában* nem a valóság tükrözésének eszközei). Mindenekelőtt azonban a *Jénai logikában* P elvont általános, amelylyel a valóságos semmiképp sem egyenlő. Ennyiben persze inkább megfelel a kanti elképzelésnek, amely szerint az a priori szintetikus ítéletben nem a dolgok lényege, hanem, hegeli kifejezéssel élve, a „tudó én”, azaz a megismerő értelem elvonatkoztatásai jutnak kifejezésre, a lényeg pedig megismerhetetlen.

A kanti a priori szintetikus ítélettel szemben a spekulatív tétel éppen annak a biztosítéka, hogy a lényeg megismerhető, s ezáltal válik először lehetővé S és P azonossága, amelyre a *Jénai logikában* az egész ítéletmozgás hasztalan törekedett. A spekulatív tétel annyiban is megfelel a *Hit és tudás* nevezetes megállapításának, hogy benne az egyenlőtlenek *abszolút módon* azonosak. Ezzel a problémával részletesebben kell foglalkoznunk.

A spekulatív tételben „mivel maga az állítmány mint alany, mint a lét, mint a *lényeg* van kimondva, amely kimeríti az alany természetét, azért a gondolkodás megtalálja az alanyt közvetlenül az állítmányban is”. (41. o.) Az állítmány az alany, az általános a lét, azaz a tulajdonképpeni, az igazi, mert többé nem a közvetlen lét, hanem a lényeg, amely az eredeti alany, a közvetlen, a valóságos természetét kimeríti: világos, hogy a spekulatív tételben az alany *abszolúte* feltárt az állítmányban, a fogalom a valóságost tökéletesen kifejezi, hiszen maga a valóságos életfolyamata. A mindennapi-emberi s a tudományos megismerésnek már ennyi is sok, hiszen tárgyát mindegyre közelíti csak, de tökéletesen soha sem azonosul vele, mert akkor a tárggyá kellene változnia. A spekulatív tételben tehát az abszolutizált emberi megismerés — hiszen az abszolútum önmegismerése — jut szóhoz.

Alany és állítmány abszolút tartalmi azonosságával szemben a következő megállapítás valójában csak a formát illeti, a tétel formáját, amelyben állítunk valamit az alanyról: „a konfliktus egy tétel formája általában és az e formát megsemmisítő fogalmi egység között hasonlít ahhoz, amely a ritmusban a mérték és a hangsúly között van. A ritmus a lebegő középből és a kettő egyesítéséből ered. Így a *filozófiai tételben* sem semmisíti meg az alany

és állítmány azonossága különbségüket, amelyet a tétel formája fejez ki, hanem egységük mint harmónia jön létre.” (40. o., kiemelés — K. I.)

Mi a jelentősége az ismeret és tárgy abszolút azonosságát (létnék és tudatnak az abszolútumban meglevő azonossága alapján) létrehozó és kifejező spekulatív tételnek a dialektikus-logikai kutatás szempontjából? Természetesen nagy fontosságot kell tulajdonítanunk a lényeg megismerhetősége deklarálásának, valamint annak a követelménynek, hogy a megismerés a tételekben, illetve ítéletekben a tárgy életét, mozgását ragadja meg, a teljes állítmány, amely a tárgyat a maga egész mivoltában kifejezi, csak ilyen lehet. Itt azt is meg kell azonban jegyeznünk, hogy a megoldás formai oldala nem tisztázódott. Részint Hegel fejtegetéseiből nem derül ki, hogy a spekulatív tétel mint S és P viszonyát kifejező ítélet mennyiben különbözik a hagyományos ítéletektől a forma tekintetében. Részint pedig nem világos, hogy vajon a feladatát teljes egészében teljesítő spekulatív tétel nem egész tudomány volna-e inkább, azaz formailag számos tétel.

A spekulatív tétel továbbá a maga részéről bebizonyította a tudományok, mindenekelőtt a filozófia tudományának lehetőségét (Kant ugyanezt az a priori szintetikus ítélet felmutatásával vélte megvalósítani), s felállította a megismerő számára azt a fontos követelményt, hogy a tudomány művelése közben ne saját magából fakadó vagy kívülről jövő szempontokhoz tartsa magát, hanem „átadja magát a tárgy életének, vagy ami ugyanaz, a tárgy belső szükségszerűségét tartsa szem előtt és fejezze ki”. (36. o.)

A spekulatív tételről szóló tanítás egyúttal új oldalról világítja meg tartalom és forma viszonyát a logikában. Míg az ifjúkori teológiai írásokban Hegel a formán a tartalom kedvéért akart változtatni, a *Jénai logikában* az ítéleteknek jóformán csak kényszerűségből van tartalmuk. A spekulatív tételben ezzel szemben tartalom és forma legteljesebb egysége fejeződik ki, azon az alapon azonban, hogy a spekulatív tétel voltaképpen az abszolút megismerés formája, amely megismerésben tartalom és forma egyek.

Ez nem is lehet másképp, hiszen logika és ontológia egybeesése maga után vonja forma és tartalom egybeesését is, amint az a következő idézetben nagyon plasztikusan kifejezésre jut. „A létezőnek ebben a természetében, hogy léte egyszersmind *fogalma*, — ebben áll egyáltalán a logikai *szükségszerűség*; csakis ez a szerves egésznek ésszerű mozzanata és ritmusa; éppannyira *tudása* a tartalomnak, mint amennyire a tartalom fogalom és lényeg, — vagyis csakis ez a *spekulatív*.” (37. o.) Valóban, a spekulatív tételben is az alany éppannyira tartalom, valami valóságos, dolog, mint a tartalom (valóságos dolog) fogalma, amely saját önmozgása révén (amelynél a megismerőre lényegében egyáltalán nincs szükség!) „megy át” az állítmányba, amely a tartalom tudása, a dolog fogalma, s így csak kibontakozása annak, ami az alanyban már amugyis jelen volt. Minden spekulatív tételben tehát, jelöljön alanya bármely dolgot, vagy amennyiben a spekulatív tételt úgy tekintjük (s erre az értelmezésre Hegel módot ad), hogy a tudomány mozgását írja le, legyen a tudománynak a valóság bármely területe a tárgya — minden spekulatív tételben misztikus módon újra lejátszódik az abszolútum önelidegenedésének, eldologiasodásának a visszavétele. Ezért lehet érvényes bármely dolog megismerésére nézve a következő megállapítás (a fenti idézet folytatása), amely egyúttal összefoglalását jelenti a tartalom-forma-probléma *A szellem fenomenológiája*-beli megoldásának: „A konkrét alak, önmagát mozgatva, egyszerű meghatározottsággá válik; ezzel a logikai formává emelkedik és a maga lé-

nyegiségében van; konkrét létezése csak ez a mozgás és közvetlenül logikai létezés. Szükségtelen ezért a konkrét tartalomra külsőleg ráaggatni a formalizmust; ama tartalom önmagában átmenet e formalizmusba, ez azonban többé nem ez a külsőséges formalizmus, mert *a forma magának a konkrét tartalomnak immanens levése.*” (uo.; kiemelés — K. I.)

Tartalom és forma viszonyának nyilvánvalóan felettébb problematikus, abszolút idealista megoldásával van itt dolgunk, amellyel már voltaképpen a későbbi logikák közegében mozgunk. *A szellem fenomenológiájának* ezt a végeredményét Hegel így foglalja össze az *Előszóban*: A szellem mozzanatai a tudás — az abszolút tudás — elemében már „nem esnek szét a lét és tudás ellentétére, hanem megmaradnak a tudás egyszerűségében, az igazat alkotják az igaz formájában, különbözőségük pedig csak a tartalom különbözősége. Mozgásuk, amely ebben az elemekben szerveződik egésszé, a *logika* vagy spekulatív filozófia.” (27. o.)

A lét és tudás ellentétének fokról fokra való leküzdése, ahogyan az *A szellem fenomenológiájában* lejátszódik, elengedhetetlen feltétele tehát a tartalmas logikai formák létrejöttének a hegeli filozófiában. Ezért van az, hogy a *Jénai logikában*, ahol, mint tudjuk, ez az ellentét még fennáll, a logikai kategóriák még csak nem is vonatkoznak a megismerés tartalmára.

Kérdés mármint, hogy mennyiben hasznosítható a tartalom és forma viszonyának bemutatott hegeli felfogása a dialektikus logikai kutatás számára, amely természetesen kizárólag az emberi megismerés logikáját vizsgálja, az emberi megismerés pedig minden mozzanatában magán viseli a lét és tudás ellentétét, amelyet Hegel az abszolút tudásban leküzdteni vélt. Nyilvánvaló, hogy a tartalmas logikai formák problémája nem nyert kielégítő megoldást *A szellem fenomenológiájában*, de az ilyen formák vizsgálata, alapvető szerepük kimutatása a tudományos megismerésben mindenképpen nyereség a dialektikus logika számára. Hogy ennél nagyobb hasznot elkönyvelhetünk-e, az azon múlik, hogy *A szellem fenomenológiáját* követő rendszeres logikai munkák mennyire képesek a tartalom és forma egységének a spekulatív tételben kimondott és lényegét tekintve feltétlenül pozitív elvét alapul véve — az abszolút idealizmus tehetétele ellenére is — a valóságos emberi megismerés formáinak a leírására.

3. A logika tudománya

A szellem fenomenológiája utáni rendszeresen kifejtett ítéletelméletek reprezentánsául — mint a legrészletesebbet s tartalom és megfogalmazás tekintetében már egyaránt érettet — az először 1812-ben *A logika tudománya*¹⁰ címmel kiadott műben található ítéletelméletet választjuk, s ennek tárgyalása közben mutatunk majd rá az esetleges lényeges eltérésekre más feldolgozásokhoz képest (*Nürnbergi propedeutika*¹¹, *Enciklopédiák*¹²).

¹⁰ Hegel: *A logika tudománya*. Akadémiai Kiadó, 1961.

¹¹ *Philosophische Propädeutik*. G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 3. köt. Glockner, Stuttgart 1949.

¹² *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* G. W. F. Hegel *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe* 6. köt. Glockner, Stuttgart 1956. (az ún. heidelbergi enciklopédia); Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, Akadémiai Kiadó, 1950. (a berlini enciklopédia).

A logika tudományában a következőképpen szögezi le Hegel az abszolút idealizmus álláspontját tartalomnak és formának a logikában fennálló viszonyát illetőleg: (a konkrét tudományokkal szemben) „maga a logika természetesen a *formális* tudomány, de amaz *abszolút forma* tudománya, amely totalitás magában és magának az *igazságnak tiszta eszméjét* tartalmazza. Ennek az abszolút formának önmaga a tartalma és realitása . . . a tartalom általában semmi más, mint az abszolút forma . . . meghatározásai — az általa tételezett és ennél fogva neki meg is felelő tartalom”. (202. o.) Tartalomnak és formának *A szellem fenomenológiájában* levezetett abszolút azonosságával van itt tehát dolgunk, s ez az azonosság fog az ítéletek rendszerének alapjául is szolgálni.

Tudjuk, az ítéleteknek ilyen értelemben való tárgyalására a jénai rendszerben csak a metafizikában, tehát a logika után kerülhetett volna sor. *A Jénai logikában* a gondolkodási formák az egész logikai rendszer második részének — amely megközelítőleg megfelel *A logika tudománya* lényeg-tanának — az egyik oldalát alkotják, míg *A logika tudományában* a lét és a lényeg szférájának egységét megvalósító fogalom-tanban kerülnek tárgyalásra. Ebből az következik a gondolkodási formákra, köztük az ítéletekre, hogy a lét és gondolkodás azonosságának valamennyi logikai kategória számára általánosan adott keretén belül módjukban áll a lét és lényeg szféráiban tárgyalt anyaghoz a visszatükrözés, a megismerés formáiként viszonyulni, amire a *Jénai logikában* a gondolkodási formák rendszertani helye miatt nem volt lehetőség.

A logika tudományát megelőző második rendszeres ítéletelmélet (az ún. *Nürnbergi propedeutikában* található — Rosenkranz 1809/11-re keltezi) újabb oldalról világítja meg a dialektikus ítéletelmélet tartalom-forma problémáját. „A logikában” — hangzik a 13. § — „az ítéletet tiszta formája szerint vizsgáljuk, tekintet nélkül valamely meghatározott, empirikus tartalomra. Az ítéletek ama viszony révén különböznek egymástól, amely alanyuk és állítmányuk egymással szemben sajátja, amennyiben viszonyuk a fogalom által vagy a fogalomban van, vagy a tárgyiságnak a fogalomhoz való viszonya. E viszony mibenlététől függ az ítélet magasabb vagy abszolút igazsága. Az igazság a fogalomnak tárgyiságával való megegyezése. Az ítéletben megkezdődik a fogalomnak és tárgyiságnak s ezzel az igazság területének a bemutatása.” (148. o.) *A Nürnbergi propedeutika* a továbbiakban a kanti táblázat szerint tárgyalja az ítéleteket a következő 4 csoportban: *A*) az ítéletek minősége vagy az inherencia ítéletei; *B*) az ítéletek mennyisége vagy a reflexió ítéletei; *C*) az ítéletek viszonyai vagy a szükségszerűség ítéletei; *D*) az ítéletek modalitása vagy a fogalom létezésre való vonatkozásának ítéletei. Ez az ítéletfelosztás már a „nagy” logikáé, jóval maga mögött hagyta a *Jénai logikát*. Az egyes ítéletek tárgyalása azonban csak vázlatos, s így nem tartalmazza annak bizonyítását, hogy az ítéletek adott sorrendje szükségszerű. Ugyancsak nem tisztázza a 13.§ idézett megállapításainak közelebbi értelmét, pedig ezek nem csekély érdekességgel bírnak a dialektikus-logikai kutatás szempontjából.

Hogy a hegeli ítéletelmélet *A szellem fenomenológiája* után az ítéletek tartalmán nem érthet valamely meghatározott, empirikus tartalmat, az világos mindabból, amit az abszolút szellem önmegismeréséről, a magából kibocsátott dolgok (fogalmi) visszavételéről tudunk. Az abszolút idealizmus filozófiája már nem vehet figyelembe empirikus tartalmat. Ugyanakkor nyilvánvaló az is, hogy egy nem az abszolút idealizmus talaján álló dialektikus logika sem dolgozhat empirikus tartalommal, hiszen mint logika mégis csak a formák,

mint dialektikus logika pedig mindenesetre a tartalmas formák tudománya. Annál inkább számot tarthat érdeklődésünkre a hegeli kísérlet a tartalmas logikai formák problémájának megoldására. Hiszen, ha *A szellem fenomenológiájából* meg is tudjuk, hogy „a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg” (39. o.), továbbá, ha *A logika tudománya* utolsó, *Az abszolút eszme* c. fejezetében ezzel teljesen egybehangzóan azt olvassuk, hogy „minden dolognak magának saját módszere, mert tevékenysége fogalom” (423. o.) — fogalomnak és tárgynak e látszólagos teljes egybeesésével nyilvánvalóan mégsem elintézett a logikai tartalom problémája Hegel számára, akkor sem, ha rendszerének egészéből egyértelműen kitűnik, hogy a logika maga az abszolút tartalom. Különböznem kellene a *Nürnbergi propeudeutikának* újból hangsúlyoznia, hogy „Az igazság a fogalom megegyezése tárgyiságával”, s ugyancsak nem volna szükség arra, hogy éppen az ítéletben (már régen belül az abszolút igazság birodalmán) kezdődjék el „a fogalomnak és tárgyiságának s ezzel az igazság területének a bemutatása”. — Mindezekre a problémákra *A logika tudományában* remélünk választ.

Miként a *Jénai logikában*, *A logika tudományában* is a fogalom szükségszerű dialektikus mozgása révén jön létre az ítélet; a különböző ítéletfajták az ítélet fejlődésének szükségszerű fokait reprezentálják, a legfejlettebb ítélet pedig egyúttal már a gondolkodás magasabbrendű formája: a következtetés. Ezen az általános meneten — ha úgy tetszik sémán — belül azonban már lényeges különbségeket kell regisztrálnunk az 1804-es és az 1812-es logikai rendszer között, amint ez a hegeli ítéletelmélet fejlődésére vonatkozó eddigi fejtegetéseink alapján el is várható.

A fogalmat *A logika tudományában* Hegel mint az egyedi-különös-általános dialektikáját határozza meg. Ezzel túllép azon a dualizmuson, amely a *Jénai logika* fogalom- és ítélettanára még jellemző volt. Az ítélet „a fogalomnak önmaga által való meghatározása” (230. o.); a fogalom három mozzanata, amelyek maguk is önálló totalitások, fogalmak, kölcsönösen meghatározóak egymást. A legelőször adódó ilyen meghatározás szerint az *egyedi az általános*. Közelebbi jellemzéséből kiderül, hogy az ítéltévékenység Hegel szerint korántsem a fogalmi mozzanatok (a különös, egyedi s az általános) öncélú helycseréje, ahogyan fenti definíció alapján az első pillantásra feltételezhetnénk, hanem a valóságos dolgok megítélésére szolgál: tartalom és forma abszolút azonosságának keretén belül makacsul újra felüti fejét, ha nem is valamely meghatározott, hanem általában az empirikus tartalom. Az ítélet általános jellemzésénél ugyanis ezt olvassuk: „mivel az alany általában a meghatározottat, s ennél fogva inkább a közvetlenül *léttel-bíró*t, az állítmány pedig az *általánost*, a lényegeset vagy a fogalmat fejezi ki, ezért az alany mint olyan csak afféle *név*; mert, hogy *micsonda*, azt csak az állítmány fejezi ki, amely a *léttet* a fogalom értelmében tartalmazza”. (231. o.) Ezzel az értelmezéssel az ítélet itt tárgyalt általános formája a *hegelien* interpretált kanti a priori szintetikus ítélet, valamint a spekulatív tétel egyenes ági örökösének bizonyul. A *Jénai logika* ezzel szemben formális örökséget hagyott rá, amelynek alapján az ítélet *A logika tudományában* is: „a fogalom megoszlása önmaga által; ez az *egység* tehát az az alap, ahonnan az ítéletet igazi *objektivitása* szerint tekintjük. Ennyiben az eredetileg egynek eredeti *megosztása*.” (232. o.) Csakhogy a formát itt átélkesíti a tartalom: „Az állítmány . . . , amelyet az alanynak tulajdonítunk, kell, hogy *illesse* is azt, azaz hogy magán- és magáért-valósága szerint azonos legyen vele. A *tulajdonításnak*

ez a jelentése megszünteti ismét az ítélet *szubjektív* értelmét s az alany és állítmány közömbös külső fennállását ebben a német mondatban: *Diese Handlung ist gut . . . a kopula mutatja, hogy az állítmány az alany létehez tartozik s nemcsak külsőleg kapcsolódik vele.*” (233. o.)

Emlékeztetünk arra, hogy a spekulatív tételről szóló tanítás egyetlen küzdelem volt az ítélőtevékenység szubjektív értelmezése ellen, amelynek során az ítélő szubjektum, a „tudó én” tulajdonít valamilyen állítmányt az alanynak, amely így nem biztos, hogy megilleti ezt. Ezzel szemben az igazán tudományos gondolkodás behelyezkedik a tárgyba, a tárgy életébe, s a tárgy így mintegy maga hozza létre saját állítmányait, amelyek azért a tárgynak valóban létehez tartoznak. Fenti idézetből kitűnik, hogy a spekulatív tételről szóló tanítás fontos pozitív-tartalmi követelményét hangoztatja Hegel mindjárt *A logika tudománya* ítéletelméletének kezdetén. Teszi pedig ezt a spekulatív tétel jellemzésének olyan szerfelett problematikus megfogalmazásai nélkül, mint pl. a következő: „Mivel a fogalom a tárgy saját személyes énje, amely mint a *tárgy levése* nyilatkozik meg, azért nem nyugvó szubjektum, amely mozdulatlanul hordozza az akcidenseket, hanem a mozgó és meghatározásait magába visszavevő fogalom.” (39. o.) Vagyis *A logika tudományában* a szubjektív és az objektív ítélőtevékenység közti különbséget nem okvetlenül az önkényes, csak értelemszerű megítélésnek és a dologban misztikusan működő fogalom önmeghatározásának nyilvánvalóan hamis alternatívája jelenti. Itt alkalom nyílik a hegeli felfogásnak arra az értelmezésére (amelyre már *A szellem fenomenológiájában* is találunk némi alapot), hogy ti. a szubjektív ítélőtevékenység igazi alternatívája az a reális ítélőtevékenység, amely a dolog természetének a kimerítését célozza.

Erre az értelmezésre módot ad az ítéletek első csoportjának, a *létezési ítéleteknek* bevezetéséül szolgáló, de még mindig az ítéletek általános bevezetéséhez tartozó következő megállapítás: „A szubjektív ítéletben *egy és ugyanazt* a tárgyat *kétszeresen* akarjuk látni” (közbevetőleg megjegyezve: véleményünk szerint a „szubjektív ítélet” kifejezésített csak az ítéletek gondolkodási formaként való tárgyalására utal — *K. I.*) „egyszer egyedi valóságában, másodszor lényeges azonosságában vagyis fogalmában: az egyedit általánosságába emelve, vagy, ami ugyanaz, az általánost egyediséggé valósítva. Az ítélet ily módon *igazság*; mert a fogalom és a realitás egyezése. *Először* azonban az ítélet nem ilyen alkatú . . .” (237. o.)

Ezzel a *Jénai logika*-belinél sokkal tartalmibb követelményt mond ki Hegel, az ítéletek mozgásának sokkal lényegesebb rugóját leplezi le *A logika tudományában* az ítéletek rendszeres tárgyalásának kezdetén: a valóságos dolgoknak való mind mélyebb megfelelést.

Az ítéletek első csoportját *A logika tudománya létezési ítéleteknek* nevezi, akárcsak az 1817-es *Heidelbergi enciklopédia*. A *Nürnbergi propedeutikában*, mint láttuk, az ítéletek első csoportjának élén a következő cím áll: *Az ítéletek minősége, vagyis az inherencia ítéletei*. Az 1831-es *Enciklopédia* ugyancsak a „minőségi ítélet” megnevezést használja. Ezek a részben különböző elnevezések azonban ugyanazt a tartalmat fedik, a létezési vagy minőségi ítéletet a felsorolt munkák lényegében azonos módon mutatják be.

Melyek a létezési ítélet jellemzői? Alanya elvont egyedi, állítmánya elvont általános, a kettő vonatkozása, a kopula: „közvetlen, elvont lét”. Hogyan értsük ezt? Hegelnek itt választ kell adnia arra a kérdésre, hogyan viszonyulnak a legkezdetlegesebb ítéletek, amelyek így nyilvánvalóan az empirikus létet

veszik az ítélőtevékenység alapjául, ehhez az empirikus léthez, amelyet *A logika tudománya* a maga egészében már régen maga mögött hagyott. Persze nem magát az empirikus létet kell behozni a logikába, hanem csak olyan logikai formát kell találni — közelebről: olyan ítéletípust —, amelyben ez az empirikus lét a legadekvátábban kimondható és gondolatilag megragadható. Mindenesetre az ítélet alkotórészeinek meghatározásai, amelyek szerint alany, állítmány, valamint kopula nem *kifejezik* a közvetlen létező megfelelő mozzanatait, hanem *maguk ezek a mozzanatok*, nem könnyítik meg Hegel dolgát ebben az irányban. Egészen helyes megoldást nem várhatunk, hiszen az általános, abszolút idealista tehertétel már az ítéletek tárgyalásának kezdetén is érezteti negatív hatását, sőt itt bizonyos értelemben szembetűnőbben, mint a későbbiek során. A kezdetben ugyanis az ítélet alkotórészeinek valóban át kell változniuk a közvetlen létező mozzanataivá, így pl. a kopula a megítélt dolognak valóban közvetlen létezése, megfelelően annak, hogy *A szellem fenomenológiája* utáni logikai rendszerekben tárgyiség s dologiság, a dolog és fogalma egybeesnek.

S valóban, Hegel az első létezési ítélet, a pozitív ítélet bemutatásakor ugyanazzal a problémával találja szembe magát, mint a *Jénai logika* első ítéletfajtájának elemzése közben. Alanynak és állítmánynak ugyanis mint az ítélet oldalainak, „mivel az ítélet a *tételezett* meghatározott fogalom — meghatározásuk az, hogy a fogalom mozzanatai”. (237. o.) Ennélfogva a legnagyobb nehézségekbe ütközik az állítmány és az alany közelebbi jellemzése, amelyben mind S, mind P esetében helyet kellene kapnia a közvetlenségnek, mint ahogyan már láttuk, hogy a kopulát Hegel mint közvetlen létet határozta meg. „Éppígy az alany elvont egyedi” — kénytelen megállapítani —, „vagyis a *közvetlen* . . . Az alany ennyiben az ítélet elvont oldala, amely szerint a fogalom a *külsőlegességbe* ment át benne.” (238. o.) Nem sokkal előbb viszont Hegel leszögezte, hogy „a fogalom szférájában csakis olyan közvetlenség lehetséges, amely *magán- és magáért-valósága szerint* a közvetítés tartalmazza és csak ennek megszüntetése által keletkezik, azaz az *általános közvetlenség*”. (Uo.)

Nem kétséges, hogy bár az ítéletek fokán valóban csak olyan közvetlenség fordulhat elő a logikában, amely a már többszörösen közvetített — legalábbis ami a gondolati meghatározásokat, teszem azt az egyedi, különös és általános kategóriáit vagy a fogalmat illeti, amely meghatározásokból az ítélőtevékenység kiindul —, az ítélőtevékenység elengedhetetlen tartozéka a megítélendő tárgy a maga érzéki közvetlenségében. Hegel ezt a tárgyat *A logika tudományában*, ellentétben *A jénai logikával*, nem kívánja mellőzni, hiszen éppen a tartalmas logikai formák érdeklik, ugyanakkor nem is tudja feloldani a különböző logikai meghatározásokban, jóllehet alapálláspontja szerint logikai formának és logikai tartalomnak egybe kellene esnie, vagy, másképpen, lét és tudás ellentétének itt már nem volna szabad jelentkeznie. (Lásd fentebb, 26. o.) A csak a közvetítés megszüntetése révén közvetlen gondolkodási kategóriákkal Hegel a valóságos közvetlen tárgyból indul ki az ítéletek tárgyalásának kezdetén, és ez a tény nem csekély bizalmat ébreszt az ítéletek további tárgyalása iránt.

A kezdet kezdetén az ítélési folyamatban nincs is más jelen, csak a tárgy, a maga közvetlen egyedi valóságában, valamint egy puszta név, amely a tárgyat jelöli, továbbá egy másik név, amellyel a tárgyat jellemezzük. Alanyt és állítmányt először ilyen puszta névnek tekinti Hegel, „amelyeknek igazi meghatározását csak az ítélet lefolyásával kapjuk”. (237. o.) Világos, hogy e

két puszta név továbbmeghatározódása magukból ezekből a nevekből nem következik. Az ítéletek dialektikus rendszere csak a kiinduló tárgyhoz való újabb és újabb visszatérés nyomán építhető fel.

A két név s a rajtuk át- meg átcsilanó érzéki anyag — az alanyon a dolog, az állítmányon a dolog valamely meghatározottsága — mint az egyedi és az általános viszonyul egymáshoz. Ez egyúttal minden ítélet formameghatározása, „amennyiben ugyanis minden ítélet egyben elvont ítélet általában” — teszi hozzá magyarázatképp Hegel. Emlékeztetünk arra, hogy a *Jénai logikában* is minden ítélet erre az elvont formára volt hozható: a különös az általános. Az ítéletek fejlődését különös és általános mind magasabb szintű meghatározódása jelentette volna. Valójában különös és általános a különböző ítélet-típusokban mindig ugyanazon a szinten reprodukálódtak a *Jénai logikában*.

Még a *Jénai logikából* tudjuk, hogy az olyan ítéletben, amelyben az állítmány az alany valamely meghatározottságát tartalmazza — s éppen ilyen a pozitív ítélet —, az alany az állítmánynak alárendelt. Egyúttal azonban fordított alárendelés is érvényesül: az alany mint számos meghatározottság konkrét totalitása alárendeli magának az állítmányt, amely „az alany totalitásának csak egy mozzanatát tartalmazza a többiek kizárásával”. Az utóbbi idézet *A logika tudományából* való, amely lényegében módosítások nélkül átveszi a *Jénai logikából* az alany és állítmány kettős alárendelő viszonyának tételét, legalábbis a létezési ítéletre nézve. Láttuk, hogy a *Jénai logika* a kettős alárendelést alany és állítmány nem éppen magasrendű kapcsolatának tartotta, és kísérletet tett a kiküszöbölésére.

A második, az alanyról az állítmányra irányuló alárendelő mozgásból Hegel a következő tételt nyeri *A logika tudományában*: Az általános az egyedi. Ez a tétel tartalma szerint fejezi ki az ítéletet míg a vele ellentétes a formája szerint. Hogy a két tétel érvényesülését egyazon ítéletben érzékeltesük (s nem utolsósorban a *Jénai logika* és *A logika tudománya* közti színvonalbeli különbséget — a *Jénai logika* megfelelő részét l. tanulmányunk első részének 254. oldalán), idézzük Hegel idevágó fejtegetéseit. „Ha tehát összeállítjuk az alany és az állítmány *e kölcsönös meghatározását* az ítéletben, akkor e kettős dolog adódik: 1. hogy az alany közvetlenül a léttel bíró vagy egyedi ugyan, az állítmány pedig az általános. Mivel azonban az ítélet a kettőnek *vonatkozása*, s az alany az állítmány által mint általános van meghatározva, azért a szubjektum az általános; 2. az állítmány az alanyban van meghatározva; mert nem meghatározás *általában*, hanem az *alany* meghatározása; a rózsa illatos; ez az illat nem akármilyen meghatározatlan illat, hanem a rózsáé; az állítmány tehát *egyedi* valami.” (239—40. o.) Ebből az idézetből is kitűnik, minden világossága ellenére, amellyel alany és állítmány kölcsönös meghatározottságát bemutatja, hogy a dolgot és a dolog fogalmát Hegel továbbra is összekeveri. Amikor alanyt és állítmányt mint puszta neveket jellemezte, akkor a dolognak bár kezdetleges, de mégis gondolati képét tette meg az ítélet alkotórészének. Ehhez képest visszaesést jelent, ha Hegel most az alanyról mint „közvetlenül léttel bíróról vagy egyediről” beszél, az állítmányról pedig mint „egyedi valamiről”. E felcserelés okaira korábban már rámutattunk, most csak állandó jelenlétét kostatáltuk.

Ha a forma és tartalom e két tételét egyesítenénk, mondja Hegel, következőképp mind az alany, mind az állítmány megkapná az egység s egyúttal az általánosság meghatározásait, akkor olyan tételt kapnánk, amely szerint az alany és az állítmány egyaránt — különös. Itt ismét a *Jénai logika* megfelelő

helyére emlékeztetünk, ahol Hegelnek szintén nehézséget okozott az alany és az állítmány szintkülönbségét fenntartani, minthogy elvileg alany és állítmány egyaránt meghatározott fogalom volt, legalábbis Hegel arra törekedett hogy az ítélet két alkotó része elérje a meghatározott fogalom szintjét. Ennél a követelménynél — vagy inkább nehézségnél — mindkét logikában feldereng az azonos tétel is, az azonban mindkét logika számára világos, hogy az ítélés e végcélja még további levezetésre szorul. Egyediség és általánosság amúgy sem egyesíthetők még a pozitív ítéletben különösséggé, mert „mint közvetlennek vannak tételezve”. (241. o.) Hiszen az alany közvetlen érzéki dolog, az állítmány pedig a dolog valamely érzéki tulajdonsága Hegel szóhasználata szerint; helyesen ezt úgy fejezhetnénk ki, hogy az alany a dolognak még csak érzéki képe, az állítmány pedig az e képből kiemelt érzéki jegy. S és P közvetlensége így mindenesetre eléggé kétséges, mert egészen csak maga az érzéki dolog közvetlen. Ha ítéletet alkotok róla, akkor már mindenképpen valami gondolati dolog, tehát közvetett, még akkor is, ha az ítélő-tevékenység közben előttem van, vagyis érzékelem. Egyértelműbb kifejezéssel élve: S elvont egyedi, mert az egyedi sokkal több, mint közvetlen érzéki dolog, mint ilyen nem létezik a valóságban, kizárólag az emberi gondolkodás elvonatkoztató tevékenységének a következménye. Ugyanez a helyzet P-vel kapcsolatban is. Elvont egyedi és elvont általános pedig nem egyesíthető különösséggé, mert így — bár első látszatra azt tarthatnánk, hogy ez lehetséges, s az eredmény az ugyancsak elvont különösség volna — valójában csak mesterséges gondolati képződmény jönne létre, amelyben elvont egyedi és elvont általános ismét szétválna, ti. akkor, ha ezt a képződményt a valóságos dologgal összevetnénk. Mert ekkor kiderülne, hogy az érzéki tulajdonság csak rajta van a dologon, de nem egy — azonos — vele.

A tüzetesebb vizsgálat tehát alany és állítmány egyenlőtlenségét állapítja meg a pozitív ítéletben, és pedig mind a forma, mind pedig a tartalom oldaláról. Hegel megfogalmazásában: „Az egyedi általános. Ámde az ilyen közvetlen egyedi nem általános; állítmánya tágabb körű, tehát nem felel meg neki.” Az ezzel paralel tétel szerint pedig: „Az általános egyedi, akkor az alany minőségeket magában foglaló általános, olyan konkrét, amely végtelenül megvan határozva, s mivel meghatározottságai még csak minőségek, tulajdonságok vagy akcidenziák, azért totalitása rossz értelemben vett végtelen sokaság. Az ilyen alany ezért nem egyes ilyen tulajdonság, mint amilyent állítmánya kimond.” (241. o.) A végkövetkeztetés már önként adódik: „Mind e két tételt tehát tagadni kell s a pozitív ítéletet mint negatívát kell tételezni.” (Uo.)

A Jénai logika érdekes módon ugyanígy vezeti le a negatív ítéletet a pozitív ítéletből. A tartalom és a forma tételét nem különbözteti meg ugyan a pozitív ítéletben, hanem a pozitív ítéletnek egy általános formájából: B—A — indul ki. Ez annál is figyelemreméltóbb, mivel a negatív ítéletet a Jénai logikában a hipotetikus ítélet előzi meg mint az ítéletek első csoportjának utolsó tagja. (L. tanulmányunk I. része 263. o.) Nem kétséges azonban, hogy a B—A formula nem a hipotetikus, hanem a pozitív ítéletet jelenti. Magából a levezetésből ez feltétlenül kiderül: „Az ítélet közvetlen ábrázolása: B—A, amely szerint A meghatározott és a B szubjektumnak alárendelt, vagy annak negatív egysége révén megszüntetett állítmány, A-nak mint 'nem-A'-nak tételezése: a negatív ítélet kifejezése . . .” (J. l. 88. o.) Mindjárt „az ítélet közvetlen ábrázolása” kifejezés azt mutatja, hogy Hegelnek a pozitív ítélet lebegett a szeme előtt a Jénai logika idézett levezetésében, ami annál is érdekesebb,

mivel a *Jénai logikában* a pozitív ítélet egyáltalán nem szerepel önálló ítélet-fajtaként. Az, hogy az állítmány ebben az ítéletben az alannak alárendelt, már nem hagy kétséget az iránt, hogy itt az állítmány az alannak egy tulajdonsága a sok közül: mint a pozitív ítéletben. Az ilyen állítmányt megszünteti az „alany negatív egysége”, vagyis a sok-tulajdonságú, de a többi dologgal szemben elhatárolt konkrét egyedi dolog — az alany —, ezzel demonstrálva azt, hogy nem egyenlő ezzel az egy tulajdonsággal. Ezért igaz az, hogy „az „ítélet közvetlen ábrázolása: $B-A \dots$ a negatív ítélet kifejezése”, vagyis a negatív ítélet a tételezése annak, ami a pozitív ítéletben kiderül, hogy ti. nem igaz ítélet, nem igaz ebben az általános formában: $B-A$; vagy, *A logika tudománya* szerint: az egyedi általános. Ez a párhuzam jól mutatja, hogy bizonyos ítélet-fajták valódi összefüggését Hegel már a *Jénai logikában* is felismerte, s ezt a felismerést még akkor is ki lehet nyomozni, ha ezek az összetartozó ítéletfajták a korai rendszerben még egymástól távol helyezkednek el az ítéletek dialektikus sorrendjében.

Világos, hogy *A logika tudományában* tartalmi alapon történt az egyik ítélet levezetése a másikból. Egyáltalán tartalmi alapon történt az első ítélet kijelölése: ti. a legkezdetleesebb, a „közvetlen” tartalmat kifejező ítélettel nyitja Hegel az ítéletek dialektikus sorrendjét. Ugyanakkor nem valamely empirikus tartalom szolgál itt az ítéletek sorrendjének alapjául, megfelelően annak a követelménynek, amelyet már a *Nürnbergi propedeutika* felállított. Az empirikus tartalom ugyanazon típusa az, amely minden létezési ítéletben kifejezésre jut: az érzéki létezés birodalma az a terület, amely ezekkel az ítéletekkel megközelíthető, a megismerés számára feltárható. Maga Hegel ezt a negatív ítélet tárgyalásakor — amikor megkísérli megadni a logikai tartalom mibenlétét — egyelőre nem mondja ki ilyen világosan. Ehelyütt csupán azt a „szokásos felfogást” bírálja, mely szerint „csak az ítélet tartalmától függ, igaz-e vagy nem, mivel a logikai igazság csakis a formát illeti és csupán azt követeli, hogy ama tartalom ne mondjon ellent magának”. (242. o.) Ezzel szemben Hegel szerint az ítélet igazsága a logikai tartalomtól múlik, ez pedig nem más, mint az a tény, hogy S és P az ítéletben „mint egyedi és általános viszonylik egymáshoz”. (Uo.)

A létezési szinten megragadott egyedi nem az általános — talán ez a megfogalmazás adja meg legpontosabban bármely létezési ítélet logikai tartalmát, függetlenül attól, hogy egyébként milyen empirikus tartalma van. E megfogalmazásból egyúttal kiderül, hogy a logikai tartalomnak egészen határozott köze van a gondolatilag feldolgozott objektív valóság tartalmához, anélkül, hogy a dialektikus logika fellépne azzal az igénnyel, hogy vegyék figyelembe e tartalom végtelen sokféleségét, ami hiábavaló s valóban nem is a logikára tartozó feladat volna. Ilyen értelmezésben világos, hogy Hegel azon megállapítása, hogy „*E tisztán logikai tartalom* miatt a pozitív ítélet nem igaz, hanem igazsága a negatív ítéletben van”, közvetve a valóságos tartalmaknak tulajdonít az ítéletek dialektikus fejlődési sorrendjében döntő szerepet. Ezzel Hegel mintegy a rendszeres logikai kifejtés gyakorlatában alkalmazza az ifjúkori teológiai írásokban, valamint *A szellem fenomenológiájában* felmerülő elvet a tartalomnak az ítéletek vizsgálatában való vezető szerepét illetően.

Hogy a pozitív ítélet nem igaz, vagyis hogy az egyedi nem elvont általános, ez egyúttal annyit is jelent, hogy a tudás a pozitív ítéletek szintjén nem azonos a léttel (jóllehet ezt az azonosságot *A szellem fenomenológiája*

deklarálta), illetve az itt tárgyalt forma nem alkalmas még az azonosság létrehozására. A *logika tudományában* az ítéletek fejlődésének fő hajtóereje éppen a lét (teljessége) és a tudás (formális feltétele) közti ellentét, amelynek fokozatos megszüntetése az ítéletelmélet programja. Ezt azért fontos megjegyeznünk, mert egyedül a lét és tudás ellentétének jelenléte nyújt lehetőséget arra, hogy *A logika tudományának* ítéletelmélete az abszolút idealista alapállás ellenére az emberi megismerés formáit kutató dialektikus logika számára is értékes eredményeket produkálhat.

Hogy a pozitív ítélet igazsága a negatív ítéletben van, ez az egyedi-különös-általános dialektikájának nyelvére lefordítva Hegel szerint a következőképpen hangzik: „Az *egyedi nem* elvontan *általános* — *hanem* az egyedinek állítmánya azért, mert ilyen állítmány vagy magában tekintve az alanyra való vonatkozás nélkül, mert elvont általános, maga is valami meghatározott; az *egyedi* tehát *mindenekelőtt különös*.” (242. o.) A pozitív ítéletben kimondott második tétel, a tartalomra vonatkozó, igazsága szerint ugyancsak a különöst kapja állítmányul: az *általános* a *különös*. Vagyis a soktulajdonságú s így általános alany állítmánya, az a bizonyos egyik tulajdonság, nem elvontan egyedi, ahogyan pedig a pozitív ítélet tartalmi tétele kimondta, hanem, s az indoklás érdekes, „már azért is, mert állítmány, vagy mert az általános alanyra vonatkozik, tágabb valami a pusztá egyediségnél”, tehát különös. (234. o.) Persze ez az alany mégsem igazi általános, hiszen egyedi dolgot jelöl, s márcsak alanymivoltánál fogva is „az egyediség ítéleti meghatározásában van” — ezért a negatív ítélet esetében a forma és a tartalom tétele már erre az egy tételre redukálódik: „Az *egyedi a különös*” (Uo.).

Véleményünk szerint bármennyire is *A fogalom tanának Előszavában* olvasható szép megállapítás fényében is vizsgáljuk egyedi-különös-általános fenti dialektikáját, amely megállapítás szerint „a fogalom logikája számára teljesen kész és megszilárdult, azt lehet mondani megsontosodott anyag van előttünk, s a feladat abban van, hogy azt folyékonyra tegyük” (185. o.), ez a dialektika mégis kissé önkényesnek tűnik. Hegel ugyanis az ítélet mindkét alkotórészét mindhárom kategóriával jellemzi, miközben e kategóriák jelentése túlságosan is folyékonyra tűnik. A tartalom-típus, a valóságnak az ítéletekben kifejezésre jutó létezési szintje ugyanaz marad, ám váltakozva egyediként, különösként, majd általánosoként feltüntetve. Különösen felmerül az önkényesség gyanúja, ha mindehhez még hozzávesszük azt, hogy az 1931-es *Enciklopédia* szerint a *pozitív* ítéletet fejezzük ki „az egyedi különös” tétellel. A 172. § tömör és valóban (különösen az eddigiek után) szabatosnak tűnő megfogalmazása szerint: „A közvetlen ítélet a *létezési ítélet*; az alany egy általánosságban mint állítmányában van tétélezve, amely közvetlen (tehát érzéki) minőség. 1. *Pozitív* ítélet, az egyedi egy különös. De az egyedi *nem* különös; közelebből az ilyen egyedi minőség nem felel meg az alany konkrét természetének; 2. *negatív* ítélet.” (E. 262. o.)

Az *Enciklopédiával* kapcsolatban természetesen fel lehetne hozni, hogy benne a hegeli ítéletkonceptió fejlettebb változatával van dolgunk, s innen a különbség *A logika tudományának* megfelelő helyéhez képest. Ez az indoklás azonban a fejlődés irányának megadását követelné, amely, legalábbis e tanulmány szerzője számára, nem világos, különösen mivel a továbbiakban a tárgyalás menete újból csaknem azonos *A logika tudományában* találhatóval.

Véleményünk szerint sokkal inkább Hegel próbálkozásairól van itt szó, amelyek arra irányulnak, hogy a létezés szintjét az egyedi-különös-általános

logikai kategóriáival megközelítse. A próbálkozás pozitív tanulsága szerint a három logikai kategóriai csak együttesen alkalmas már a dolgok minőségének a megítélésére is, és pedig abban a formában, hogy egymást kölcsönösen áthatják. A negatív tanulság pedig az, hogy a szóban forgó logikai kategóriák szabatos használata tekintetében a hegeli dialektikus logika némi kívánnivalót hagy maga után.

Itt meg kell még jegyeznünk, hogy számunkra *A logika tudományának* az értelmezése tűnik helyesebbnek, amely szerint „az egyedi különös” tétel a negatív ítélet kifejezője. Abból a tételből ugyanis, hogy a negatív ítélet a pozitív ítélet igazsága (vagyis szükségszerű következménye, s magának a pozitív ítéletben feltárt tartalomnak jobb kifejezése), az következik, hogy minden pozitív ítélet állítmányát szükségképpen tagadni kell, vagyis ezek az állítmányok a szóban forgó alanyra nézve sohasem egyetemes érvényűek, tehát csak különösek. (Az érzéki tulajdonság sohasem bír általános érvénnyel a nem valamennyi egyedére, továbbá valamely egyedre egész életútja során.)

A negatív ítéletről már a *Jénai logika* is kimutatta, hogy benne az alany vonatkozása az állítmányra „lényegileg még pozitív”. Az indoklás ugyanaz, mint *A logika tudományában*. Utóbbi szerint: „Ha pl. azt mondják, a rózsa nem piros, ezzel csak az állítmány meghatározottságát negáljuk, s elváltatjuk az általánosságtól, amely szintén megilleti; az általános szféra, a szín, megmaradt; ha a rózsa nem piros, akkor feltesszük, hogy valamilyen más színe van; ezen általános szféra szerint az ítélet még pozitív.” (245. o.)

A negatív ítélet pozitív kifejezése még mindig nem fejezi ki a létezési szint tartalmait igazságuk szerint. Az egyedi „nem különös is; mert a különőség tágabb körű az egyediségnél; olyan állítmány tehát, amely nem felel meg az alanyak”. A hegeli példa szerint: a rózsa nem *akármilyen* színű, hanem csak az a meghatározott színe van, amely rózsa-szín. Az egyedi nem meghatározatlan meghatározott, „hanem a meghatározott meghatározott”. (246. o.) Így adódik a végtelen ítélet pozitív formája: az egyedi az egyedi. Negatív formájának már a *Jénai logika* szerint is azt a követelményt kell betöltenie, hogy benne „nem csak a meghatározottság, vagy a meghatározottságnak az általánosra való vonatkozása, hanem az általános maga (a *Jénai logika* értelmezésében is az érzéki tulajdonságok általános szférája — *K. I.*) megszűnjek.” (*J. l.* 90. o.) A logika tudományában a negatív végtelen ítélet bevezetését az általános szféra meglétére alapozza az egyszerű negatív ítéletben. Ez utóbbi ítélet ugyanis „a korlátozottságtól megtisztultabb általánosságot tartalmazott, mint a pozitív ítélet, s annál inkább negálható az alany mint egyedi által. Ily módon az állítmány *egész köre* negálva van, s nincs többé pozitív vonatkozás közte és az alany között.” (247. o.) Ezzel előttünk van a negatív végtelen ítélet.

A végtelen ítéletek legfontosabb eredménye Hegel számára „az egyediségnek önmagára irányuló reflexiója”, vagyis hogy az egyedi dolog, amely a pozitív ítéletben közvetlenül volt előttünk, most a negatív és a végtelen ítélet közvetítése révén mint *tételezett* egyedi alkotja az ítélet tartalmát. Hogyan értsük ezt? A negatív ítélettel kapcsolatos vizsgálatok során az egyedi alany állítmánya meghatározott meghatározottnak bizonyult, vagyis az állítmányul szolgáló minőség — jóllehet elvont formájában még számos egyedi minősége van — mint éppen *ezé* az egyedié, általa meghatározott és csak reá jellemző. Más szóval minden dologhoz az érzéki tulajdonságoknak csak bizonyos köre tartozik, s ha ezt az ítélő-tevékenység feltárja (s ez történik valamely egye-

dire vonatkozó pozitív és negatív ítéletek összességében), akkor az egyedi a maga érzéki-minőségi létében gondolatilag teljesen megragadottnak tekinthető. Így létrejön az első *azonos ítélet*, amelynek alanya az egyedi létezőt, állítmánya pedig az egyedi létezőre jellemző meghatározott minőséget fejezi ki: *az egyedi egyedí*. Am mivel ez az egyedinek már reflektált, gondolatilag közvetített kifejezése, ezért alany és állítmány éppúgy általános is. Ezért a pozitív végtelen ítélet így is hangzik: „*Az általános az általános.*” Vagyis erről az oldalról is az azonos tétellel van dolgunk: „Az egyedi ezzel akként van *tételezve*, mint ami a vele azonos állítmányban folytatódik...” (248. o.). S egyúttal „ezzel *tételezve* van az, amit az ítélet kopulája tartalmaz, hogy a minőségi szélső fogalmak megszűntek ebben az azonosságukban”. (Uo.)

A negatív végtelen ítéletben alannak és állítmánynak semmi közük egymáshoz; a pozitív végtelen ítéletben viszont azonosak, így az ítélet mindenképpen megszűnt, visszatért a fogalom eredeti egysége, amely a *Jénai logikában* csak valamennyi ítélettípus tárgyalása *után* következett be, s akkor is meglehetősen mesterkéltnél módon. Itt azonban még nyilvánvalóan számos ítélettípus van hátra. Hogyan kerít sort Hegel ezeknek a tárgyalására?

Az indoklásra Hegel nem helyez különösebb súlyt. A reflexiói ítéletek levezetése a létezési ítéletekből mindössze egy mondatban történik: „Mivel azonban ez az egység (a szélső fogalmak egysége — *K. I.*) a fogalom, azért közvetlenül éppígy újra szélső fogalmaira oszlik, s olyan ítélet, amelynek meghatározásai már nem közvetlenek, hanem magukra reflektáltak. A *létezési ítélet* átment a *reflexiói ítéletbe*.” (Uo.) S bár ebben a mondatban formálisan még a reflexiói ítélet elnevezés indoklása is megtörténik, valójában itt még sincs szó a reflexiói ítéletek *levezetéséről*.

Ha csak ezt az egy mondatot vesszük alapul, akkor az átmenet szükségszerűségét a következő félmondat adja meg számunkra: „Mivel azonban ez az egység a fogalom...” Hiszen már *A szellem fenomenológiájából* tudjuk, hogy a tárgy fogalma — másképpen: a tárgy személyes énje — az a misztikus erő, amely a dolgot az abszolút — mert az abszolútum önmegismerésének keretében történő — ismertté-válás felé hajtja. Ha ehhez hozzávesszük, hogy *A logika tudománya* még azokat a szinteket is megadja, amelyeken keresztül a megismerés a tárgyat megragadhatja (természetesen ismét csak az abszolút megismerés!), akkor valóban világos, hogy a létrejött egységnek újból szét kell válnia alannya és állítmányra, amelyek az új ítéletben, amelynek szélső fogalmai, a megismerés számára adott következő szintet, a lényegét kifejezik.

Ha a hegeli ítéletelméletben csak ennyi állna az ítéletek egymásutánjának szükségszerűségéről, akkor tanulmányozásuk legfeljebb csak filozófiatörténeti érdeklődésre tarthatna számot. Am *A logika tudományában* az ítéletek szükségszerűségének másfajta alapjára is fény derül. A létezési ítéletek dialektikája ugyanis nem hogy megoldaná, de még fokozottabban előtérbe állítja a *lét és tudás ellentétét*, amely, mint láttuk, a pozitív ítéletből a negatív ítéletbe való átmenetben is döntő szerepet játszott. Közelebbről itt reprodukálódik az ellentét a lét teljessége, valamint a létezési ítéletek mint a gondolkodás olyan formái között, amelyek nem alkalmasak a lét teljességének megragadására. A létezési ítéletek tárgyalása során a továbbhaladás irányára is történik utalás. A létezési ítéletek együttesen feltárják a valamely dologra jellemző érzéki tulajdonságok teljes körét, de hogy valamely létezőhöz miért éppen az érzéki tulajdonságok adott köre tartozik, vagy, ami ugyanaz, ha az

állítmány a „meghatározott meghatározott”, akkor mi az, ami meghatározottságát meghatározza, erre a létezési ítéletekben feldolgozott tartalom alapján nem kapunk választ. Az érzéki szintet meghatározó nem tartozhat magához az érzéki szinthez: olyan ítéletekre van szükség, amelyek közelebb kerülnek a dolognak az érzéki szintet is megszabó belső természetéhez.

A reflexiós ítélet alanya a magára reflektált egyedi, ahogyan az eddigi ítéletmozgás során meghatározódott. Állítmánya „már nem elvont általánosság vagy egyes tulajdonság”, hanem lényegiséget fejez ki, de úgy, ahogy ez a lényegiség a másokhoz való viszonyban *megjelenik*. Ezért a reflexiós ítélet állítmánya „meghatározás a *viszonyban* vagy *összefoglaló* általánosság”. (248. o.) Ha visszaemlékezünk arra, hogy a *Jénai logikában* az állítmány mindvégig egyes tulajdonság maradt, vagy legfeljebb a tulajdonságok általános szférájáig jutott el, akkor világos, hogy a *Jénai logika* egész ítéletelmélete a létezés szintjén mozgott — valójában, mint tudjuk, erre a tartalomra sem tartott igényt, de nem is nélkülözhetette —, s már a reflexiós szintet sem érte el. A későbbiek megmutatják, hogy ez volt fő oka mesterkéltségének és általában hiányosságainak.

Az első reflexiós ítélet ismét ebben a tételben fejezhető ki: az egyedi az általános. Formája szerint tehát megegyezik a pozitív létezési ítélettel. Tudjuk azonban, hogy mind az egyediség, mind az általánosság más jelentésű itt, mint a pozitív ítéletben volt. Ezért ez az ítélet közelebbről, azaz utalással arra a tartalomtípusra, amelyet kimondunk benne, így hangzik: „Ez — *lényeges általános valami*”. (250. o.) Ezzel előttünk van a *szinguláris ítélet*. (A reflexiós ítéletek a kanti ítélettáblázatban a mennyiség szerinti felosztásban találhatók.)

A reflexiós tulajdonság már nem lehet csak egy dolog sajátja, hiszen a lényeg szférája éppen a dolgokban levő közöset, a törvényszerűt jelenti. Azért a szinguláris ítélet nem alkalmas ennek a tartalomtípusnak az adekvát kifejezésére. Ehhez legalábbis olyan ítélet szükséges, amely szerint „*néhány, ez' vagy egyedek különös sokasága*” a reflexió általánosa. — Így vezet le Hegel a szingulárisból a *partikuláris ítéletet* (*uo.*), amely levezetésben megint csak a lét és tudás ellentéte a hajtóerő a továbbhaladáshoz.

A partikuláris ítélet pozitív is, negatív is; abban az állításban, hogy néhány dologra érvényes valamely viszonymeghatározás, közvetlenül adott az a másik, hogy néhány dologra pedig nem érvényes. Ezzel a részleges ítélet kifejezésre juttatja a reflexiós ítéletnek azt a természetét, hogy „A pozitív és a negatív ítélet már nem esik egymáson kívül, hanem a részleges ítélet közvetlenül mind a kettőt tartalmazza egyszerre, éppen mert reflexiós ítélet.” (*Uo.*)

A szinguláris és a partikuláris ítélet között az általánosság szempontjából lényeges különbség van Hegel szerint. Míg arra az egyedi létezőre, amelyet a szinguláris ítélet alánya jelent, voltaképpen rá kell mutatni, vagy a nevét kell megadni, a partikuláris ítélet alanya „már nem lehet: *néhány Cajus*; mert Cajus egyes ember mint olyan. A *néhányhoz* tehát általánosabb tartalmat fűzünk, teszem *ember, állat* stb.” (250. o.) A partikuláris ítéletekben tehát már határozott formában jelentkezik a dolgok általános természete vagy neme „*előlegezve* azt az általánosságot, amely a reflexiós ítélet eredménye, ahogyan a pozitív ítélet is, mivel az *egyedi* az alanya, előlegezte azt a meghatározást, amely a létezési ítélet eredménye”. (*Uo.*)

Fenti idézet tanúsága szerint lét és tudás ellentéte többszörösen is hajtóerőként érvényesül *A logika tudományának* ítéletelméletében. A pozitív létezési ítélet arra hivatott, hogy az egyedit a maga közvetlen létében fejezze ki.

Alanyként elgondolva azonban az egyedi már több a közvetlenségnél, mert az elgondolás csak általános formában lehetséges. A pozitív ítéletben a tudás tehát nem tudja életségesen kifejezni a létet, sem azt az oldalát, amelyet tényleg kénytelen róla feltételezni ahhoz, hogy állíthasson róla valamit, ti. az általánosságot. A tudásról tehát be kell bizonyítani, hogy megfelel a létnek, s ezért az egyediről alkotott első ítéletben a lehetőség, sőt a kényszerítő szükségszerűség értelmében benne rejlik az ítélőtevékenység továbbhaladása legalábbis addig, amíg az egyedi általános voltát indokoltan ki lehet mondani. Ugyanez történik a partikuláris ítélet esetében is: kimondjuk benne a dolog természetét, amelynek *kimutatására* csak a további ítéletek alkalmasak. Egyúttal szükségszerű a továbbhaladás ilyen ítéletekhez, annak bizonyítására, hogy a tudás végeredményben megfelelt a létnek akkor, amikor egy arra még alkalmatlan formában a dolgok neméről beszélt.

Voltaképpen az *univerzális ítélet* is, amely a partikuláris ítélet mondott hiányosságait van hivatva kiküszöbölni, ilyen alkalmatlan forma: „Az általánosság, ahogyan az egyetemes ítélet alapján mutatkozik, a külső reflexiós általánosság, *mindenség*; *minden*: egyedekből áll; az egyedi változatlan benne. Ez az általánosság azért csak *összefoglalása* a magukban álló egyedeknek; *közösség*, amely csak az *összehasonlításban* illeti meg őket.” (Uo.) Ez a közösség még nem azonos azzal, amely az egyes embereket összefűzi: az emberi *nem* közösségével.

Az univerzális ítélet ugyanakkor eljut a dolgok neme, általános természetének küszöbéig: „*Minden ember először* is az emberi *nemet* fejezi ki, másodsor a nemet egyedekre oszlásában, de úgy, hogy az egyedek egyszersmind a nem általánosságává tágulnak; megfordítva az általánosság az egyediséggel való e kapcsolata révén éppoly tökéletesen meg van határozva, mint az egyediség . . .” (253. o.) Ezzel a reflexiós ítéletek összeteljesítménye révén színre léphetnek azok az ítéletek, amelyek már a dolgok nemét fejezik ki. Újabb azonos tétel jött létre, amellyel szintén az a helyzet, mint a pozitív végtelen ítélettel, amely az első azonos tétel volt, hogy a saját szféráját kimeríti: a jelenségvilág teljes feltárása az, ha meg tudjuk adni azt az általánost, amely *minden egyesre* jellemző. A „minden egyes”, vagyis a jelenségvilág azonban magában nem jellemezhető ilyen általánossal, a jelenségvilágon belül erre az általánosra nincs magyarázat. Az univerzális ítélet, méginkább a reflexiós ítéletek együttesen egy mélyebb tartalmat engednek sejtetni, ami az ítéletmozgást megint arra készíti, hogy ezt a tartalmat is feltárja. Ezt a jelenséget már több oldalról megvilágítottuk, most még emlékeztetünk arra, hogy már a *Jénai logika* befejező sorainak végkicsengése az, hogy a forma „kifejlesztése a teljes konkrécióig” átmenet a tartalomba (I. tanulmányunk első része, 252 o.). E tétel ragyogó igazolásra talál *A logika tudományának* ítéletelméletében, ahol az egy-egy ítéletcsoporton belüli ítéletfajták összességükben = formájuk szerint kifejlesztve a teljes konkrécióig meghatározzák a megítélésre váró következő tartalmi szférát. S hogy tartalom és forma e dialektikájának nemcsak az abszolút idealista alapokon álló hegeli logika, hanem a reális megismerést vizsgáló dialektikus logika szempontjából is van jelentősége, azt — véleményünk szerint — e dialektikának a lét és tudás, valóság és megismerés ellentéteivel való — fent vázolt — szoros kapcsolata biztosítja.

A második megítélendő szférának, a jelenségvilágnak a reflexiós ítéletek révén történő feltárása után érdekes párhuzam vonható a spekulatív tételtől

szóló tanítás és *A logika tudományának* ítéletelmélete között. A spekulatív tételnek fel kellett tárnia tárgya belső természetét egészen a vele való (misztikus) azonosulásig. Nos, az eddigi során ezt tették a létezési és a reflexiós ítéletek saját tárgyukkal, az általuk megítélendő szférával. S minthogy mindkét ítéletcsoport utolsó tagjaként egy-egy azonos tétel adódott, ezek voltaképpen spekulatív tételeknek tekinthetők, aminek jelentősége és konkrét értelme számunkra abban van, hogy ezek az ítéletek a létezők, illetve a jelenségek világát adekvát módon feltárják, még abban az értelemben is, hogy mindkét esetben valami saját területüknél mélyebb valóságra utalnak, ami nélkül természetesen nem beszélhetnénk adekvát vagy igaz, mert a valóságos tárgyakkal megegyező feltárásról. Ugyanakkor a spekulatív tétel, mint tudjuk, igényt tart a *teljes valóság* megragadására, s ennyiben az igazi spekulatív tétel csak az ítéletelmélet végén adódhat.

Mint tudjuk, a *Jénai logika* az egész ítéletmozgást az univerzális ítélettel indítja. Első pillantásra sok hasonlóság van abban, ahogyan Hegel a *Jénai logikában* és ahogyan *A logika tudományában* jellemzi az univerzális ítéleteket. Előbbiben ugyanis ezt olvassuk a szubjektumról: „mégis negatív egy marad; de az egy az általánosságba felvéve, mint mindenség fejeződik ki”. (*J. l.* 84. o.) Hogy a predikátumra vonatkozó megállapítást is felidézzük, amely a *Jénai logikában* az ítéletek első csoportjára érvényes, ahová a terjedelem szerint osztályozott ítéletek, valamint a hipotetikus ítélet tartoznak, álljon itt újból a (tanulmányunk első részében) már többször idézett következő félmondat: „Hogy a predikátum az ítéletben magáértvaló, nincs alárendelve a szubjektum negatív egy-ének, ez a predikátum tulajdonság-voltát megszünteti, magáértlétezővé teszi azt . . .” (*J. l.* 83. o.) Látszólag ugyanarról van itt szó, mint *A logika tudományában*, ahol a reflexiós ítéletek mozgása következtében az ítéletben kifejezhetővé válik egy olyan általánosság, a dolgok neme, amely „nem *inheredál* az alanyban, vagyis nem *egyes* tulajdonság, egyáltalán nem az alany tulajdonsága; valamennyi egyedivé lett meghatározottságot szubsztanciális valójában feloldva tartalmazza”. (253. o.) Tudjuk azonban, hogy a *Jénai logikában* az ítéletmozgás egészének sem sikerült megszüntetni az állítmány tulajdonság-voltát, ami egyúttal azt jelenti, hogy a *Jénai logikában* nem sikerült Hegelnek mélyebb vagy konkrétabb általánossághoz eljutnia, mint amilyen az egyes tulajdonságoké, ill. az ítéletek második csoportjában a tulajdonságok általános szférája a legkonkrétabb általános. Az első csoport azonban még erről a második csoportban elért általánosságról sem tud semmit. Ennek legfőbb oka nyilvánvalóan az, hogy Hegel akkor még nem ismerte fel az univerzális ítéletben történő, de a megelőző ítéletekben érlelődő fordulatot, amellyel az ítéletek végképp maguk mögött hagyják a tulajdonság-általánost s helyette a dolgok általános természetét ragadják meg. Az univerzális ítélet kitüntetett szerepét Hegel már csak azért sem ismerhette fel, mert mindjárt ezzel az ítélettel kezdte az ítéletek fejlődési sorrendjét, aminek viszont abban látjuk okát, hogy a *Jénai logikában* még nem törekedett — nem is törekedhetett — különböző tartalomtípusok kifejezésére az ítéletekben. Ennek megfelelően mindvégig megmaradt az elvont, *A logika tudományában* a létezési ítéletek állítmányának megfelelő általánosság szintjén. Pusztán formális logikát akart — a formát teljes konkrétioig kifejlesztve —, ám nincsen *pusztán* formális, semmilyen tartalomra nem vonatkoztatott logika. Ezért a *Jénai logikának* mégis van tartalma, csakhogy ez a legszegényesebb, a létezési ítéletek szintjének megfelelő tartalom.

Az univerzális ítéletben előkészített vagy voltaképpen már megtörtént átmenet következtében „Az a meghatározás, amellyé az általánosság továbbalakult . . . a *magán- és magáért-való* vagy *objektív általánosság*, amelynek a lényeg szférájában megfelel a *szubsztancialitás*.” (254. o.) Az ítéletek következő csoportjának feladata tehát az, hogy a lényeg többé nem pusztán megjelenésében, hanem szubsztanciális, objektív mivolta szerint tárja fel. Az ítéletek e típusa a *szükségszerű* ítélet nevet viseli, az első szükségszerű ítélet pedig a *kategorikus* ítélet. A kategorikus ítéletnek, s ez voltaképpen az univerzális ítélet öröksége, „olyan általánosság az állítmánya, amely az alanynak immanens természete”. (255. o.)

A kategorikus ítélet meghatározását ezúttal az 1831-es *Enciklopédiából* idézzük, amely lényegében megegyezik *A logika tudományában* megadottal, egyúttal ennél világosabb: „A szükségszerű ítélet, mint a tartalom azonosságáé különbségében 1. tartalmazza az állítmányban részint az *alany szubsztanciáját* vagy *természetét*, a *konkrét* általánost — a *nemet*; részint, mivel az általános éppúgy a meghatározottságot mint a negatívát foglalja magában, a *kizáró* lényeges meghatározottságot — a *fajt*; ez a *föltétlen* — kategorikus — ítélet.” (*E.* 177. §. 267. o.) A logika tudománya ehhez hozzáteszi, hogy a kategorikus ítélet „az első vagy *közvetlen* szükségszerű ítélet; ezért az alany meghatározottsága, amely által a nemmel vagy fajjal szemben különös vagy egyedi, ennyiben a külső egzisztenciájú közvetlenséghez tartozik”. (255. o.) Vagyis ebben az ítéletben csak az van megszabva, hogy az állítmány az alany nemét tételezze, az alany viszont bármely egyedi dolog (innen a „közvetlenség” eléggé kétes megjelölése a kategorikus ítélet számára) vagy különös faj; ezért igaz róla, hogy „az a *meghatározottsága*, amely által valami *különös* az állítmánnyal szemben, még *esetleges*”. (256. o.) Így persze az állítmányról mint nem-fogalomról sem biztosított, hogy az alany által jelölt dolog vagy faj legközelebbi neme legyen, továbbá az alanynak magasabb nemei is vannak. Ennyiben tehát ismét nem-azonosságról van szó az ítéletben, ismét a különösről vagy az egyediről állítjuk, hogy általános. Ez az ítélet tehát formája szerint első pillantásra hasonlít a pozitív ítéletre. A kettő mégis teljesen szabatosan elhatárolható egymástól: a pozitív ítéletben az alany által jelölt dolog valamilyen minősége, tulajdonsága fejeződik ki, itt pedig neme. Az elhatárolás alapja: a különböző tartalomtípusok, a valóság különböző szférái — ez a (különben lét és gondolkodás abszolút azonosságán belül felfogott) alap teszi a hegeli ítéletelmélet legfejlettebb formáját a dialektikus-logikai kutatás termékeny forrásává.

Az alany „*esetlegessége*” ellenére szükségszerű a kategorikus ítéletben „az alany és állítmány *szubsztanciális azonossága*, amellyel szemben az a sajátos vonás, amiben az alany különbözik az állítmánytól csak lényegtelen tételezettség”. (255. o.) De egy ilyen alany, egy egyed vagy faj mégsem azonos a nemmel, ezért feltételezi a másik egyedet vagy fajt, vagyis az alany meg-nem-felelése az állítmánynak továbbhajtja az ítélő-tevékenységet a *feltételes ítélet* megalkotásáig, ahol „két közvetlen vagy külsőleg esetleges egzisztencia van, és csak egyikük, az alany van meg a feltétlen ítéletben”. (256. o.)

A feltételes ítéletben „közvetlen meghatározottságok *szükségszerű összefüggése*” jut kifejezésre, vagyis ebben az ítéletben az okság valóságos viszonya ragadható meg. A hipotetikus ítélet Hegel szerint így hangzik: „*Ha A van, akkor van B; vagy A léte nem saját léte, hanem egy másnak, B-nek a léte.*” (*Uo.*) Így a hipotetikus ítéletben annak ellenére, hogy benne „két közvetlen vagy külsőleg esetleges egzisztencia van” — amelyek tehát egymásnak is

külsőlegesek —, A és B lényeges azonosságát mondjuk ki. Egyúttal azonban itt kifejeződik az is, „hogy a létel bíró nem a magával való elvont azonosság, hanem a konkrét, s közvetlenül önmagában egy másnak a léte”. (257. o.)

Hegel már a *Jénai logikában* is felismeri, hogy a hipotetikus ítéletnek mind az azonossághoz, mind a szükségszerűséghez köze van, s egyúttal mindkettő még csak tökéletlenül jut érvényre benne. Ezért e korai rendszerben már meglehetősen rangos helyet biztosít ennek az ítéletnek: mint az ítéletek első csoportjának legfejlettebb, tehát utolsó rangját mutatja be. Az a körülmény azonban, hogy a hipotetikus ítélet itt a szinguláris ítélet után következik (mint tudjuk, Hegel a *Jénai logikában* az univerzális ítélettel kezdi az ítélet-sort), végeredményben nem teszi lehetővé a hipotetikus ítélet helyes elemzését.

Ha a kategorikus ítéletben alany és állítmány szubsztanciális azonossága került előtérbe — mindenesetre azzal a megszorítással, hogy az állítmány a nem más alanyokkal is szubsztanciálisan azonos —, akkor a hipotetikus ítéletben inkább két, első pillantásra teljesen különböző ítélet-alkotórész (amelyekre az alany és állítmány elnevezés csak kevésbé alkalmas) szükségszerű összefüggése van előttünk. A hegeli dialektika szabályai szerint, valamint a speciálisan az ítéletelmélet elé kitűzött célok értelmében a harmadik szükségszerű ítéletnek alany és állítmány teljes azonossága alapján kell prezentálnia alany és állítmány szükségszerű összefüggését, erősen megközelítve ezzel a spekulatív tételben felállított s mindeddig csak fogyatékosan elért mércét. Az eddigiek alapján azt is tudjuk, hogy alany és állítmány azonosságának elérése az eddigi ítéletcsoportokban, mindenekelőtt utolsó ítéleteikben, mindig az adott tartalom-típus, a valóság adott megítélendő szférájának teljes feltárását jelentette, aminek következtében a hegeli ítéletmozgás szoros kapcsolatba került a reális megismeréssel, illetve ennek logikájával. Ebből az eddigi menetből is adódik az, hogy még legalább egy ítéletfajtát kell Hegelnek a szükségszerű ítéletek keretében tárgyalnia, hiszen a szubsztancialitás és az okság, amelynek kifejezésére a kategorikus és a hipotetikus ítéletek voltak alkalmasak, még nem egyenlő a dolgok lényegével. Általánosságban tehát megalapozott az átmenet a *diszjunktív ítélethez* — mert éppen ez alkalmas arra, hogy befejezze a lényeg szférájának megítélését —, részleteiben azonban ez a levezetés (mint már voltaképp a hipotetikus ítéleté is) nem minden mesterkéeltség nélkül való.

A diszjunktív ítélet „*először* tehát a konkrét általánosságot vagy a nemet tartalmazza *egyszerű* formában mint az alanyt, *másodszor ugyanazt*, de mint megkülönböztetett meghatározásainak totalitását”, vagyis a nem fajait. (257. o.) „*A vagy B vagy C*. Ez a fogalom szükségszerűsége, amelyben *először* is a két szélső fogalom egyazonossága egyféle terjedelem, tartalom és általánosság; *másodszor* különböznek a fogalmi meghatározások formája szerint . . .” (257—58. o.), vagyis amennyiben az alany az általános (!), az állítmány pedig az általánost alkotó különösök totalitása. Ebben az ítéletben az alany a fajok legközelebbi nemét jelenti (ellentétben a kategorikus ítélettel, amelynél csak valamely magasabb nem-re volt szükség), az állítmány pedig a nem valamennyi fáját, amelyek egymást kölcsönösen kizárják. Ennyiben alany és állítmány egyaránt szükségszerű: előbbi csak egyetlen meghatározott nem fogalom lehet, utóbbi pedig csak azokat a meghatározott fajokat tartalmazhatja, amelyek a nemet alkotják, és pedig sem többet, sem kevesebbet. Vagyis itt nem az empirikusan talált fajokról van szó, és nem olyan ítéletekről, amelyek külső formájuk szerint a „vagy-vagy”, illetve pozitív formában

a „mind-mind” köztörzőkat tartalmazzák, hanem olyan fajokról, amelyeknek „a megkülönböztetett meghatározottságuk (differencia specifikájuk — *K. I.*), mint elvük a nem természetében van”. (259. o.) A fajok így saját, belső természetükben rejlő elv alapján különböznek egymástól, ez azonban nem egyszerű, hiszen kizáró különbség, ezért a fajok ellent is mondanak egymásnak. Így például az élőlények fajainál maga az élet elengedhetetlen feltétele, az anyagcsere szolgál elkülönítésükre, amennyiben különböző szükségyszerű módjai vannak. Ezzel szemben, mondjuk, egy könyvtáros csoportosíthatja a könyveket nagyságrend szerint, ekkor a differencia specifikája elve a fajok szempontjából külsődleges; az, hogy hány fajt állapít meg, a tárolás feltételeitől függ. A példa jól szemlélteti, hogy a létezés szintjén nem alkothatók valódi diszjunktív ítéletek, mert külső tulajdonságok, mint példánkban a könyvek nagysága, alapján nem adhatók meg szükségyszerű fajok. Ebben az ítéleti *formában* tehát csak a nem és fajainak objektív viszonya mondható ki adekvát *tartalomként*.

Érdekes módon ezt már a *Jénai logika* is felismeri. A diszjunktív ítéletet az ítéletek második csoportjának végén tárgyalja, ami azt jelenti, hogy hipotetikus és a diszjunktív ítélet már itt is egyenlő s meglehetősen magas fokozatot képvisel az ítéletek rendszerében. S bár ez az ítéletelmélet, amennyiben egyáltalán ismer tartalmat, úgy csak a későbbi létezési ítéletek szintjének tartalmait, amint erre már rámutattunk, mégsem empirikus diszjunktív ítételek fel, ahogyan az a létezés szintjén természetes, hanem olyant, amely magán viseli a szükségyszerűség bélyegét. A diszjunktív ítélet alanya itt ugyanis valamely dolog, állítmánya pedig a dolog minőségének, tulajdonságának és ellentétének diszjunktívója: A vagy nem-A, utóbbit Hegel C-vel is jelöli pozitív fogalomként. Ily módon persze minden minőségből lehet valódi fajt alkotni, csak hogy a nem akkor nem a dolog lesz, amely ennek a diszjunktívónak az alanya, hanem a fajok neve, pl. „S fehér vagy nem-fehér” esetén a valódi alanya a nem-fogalom, a szín. A *Jénai logikában* már erre is történik utalás: „A szubjektum, amely az egyikre vonatkozik (a diszjunktív egyik tagjára — *K. I.*), nem vonatkozik a másikra”, olvassuk itt, s ezért, folytatja Hegel, „úgy vonatkozik egyúttal mindkettőre, hogy az egyikre való vonatkozás kizárja a vonatkozást a másikra — tehát egyúttal egyikre sem vonatkozik, és pozitív módon csak az általánosukra”, azaz a színek általános szférájára, nemére. (*J. I.* 92. o.) Itt persze éppen csak feldereng a nem, az érzéki minőségek általános szférája a végtelen ítélet örökségként származott át a diszjunktív ítéletre, amelyet Hegel a végtelen ítéletből vezet le. A valódi nem-fogalom iránt a *Jénai logika* az ismert okokból nem mutat érdeklődést.

A dolgok nemének, belső természetének kifejezését, mint tudjuk, a spekulatív tételről szóló elmélet mondta ki először mint követelményt. Ha most emlékeztetünk arra, hogy a spekulatív tételben, „mivel az állítmány mint alany, mint a lét, mint a *lényeg* van kimondva, amely kimeríti az alany természetét, azért a gondolkodás megtalálja az alanyt közvetlenül az állítmányban is” (F. 41. o.), akkor ezt azért tesszük, hogy kimutassuk: a diszjunktív ítélet már nemcsak abban a relatív értelemben spekulatív tétel, mint eddig a végtelen s az univerzális ítéletek voltak, amelyek saját szférájukat tárták csak fel teljes egészében; a diszjunktív ítélet már a valóság egészére nézve mond ki lényegét, belső természetét.

A szükségyszerű ítéletek mozgása során általános és különös a következőképpen konkretizálódtak. Az általános immár magában foglalja ellentétét

azzal, hogy a fajok különösségének elvét tartalmazza; a különös is magában foglalja ellentétét, mert a fajok összességét foglalja magában, amely így az *általánost* adja.

Különös és általános viszonya ezzel elérte az ellentmondásnak azt a fokát, amelyet Hegel már a *Jénai logikában* is a legmagasabb rendűnek tart, és így határoz meg: „minden oldal magában tartalmazza az egész ellentétet”. (*J. l.* 32. o.) Az az ítélet, amelynek logikai tartalma különösnek és általánosnak ez az ellentmondása, az első az ítéletek sorrendjében, amelyet már nem illet Hegel ifjúkori teológiai írásainak az a szemrehányása, hogy nem képes a dolgok „eleven lényegének”, ellentmondásos természetének a kifejezésére. A konkrét általános s a konkrét különös logikai megragadása így egészen közel visz lét és tudás ellentétének a megszüntetéséhez, kérdés azonban még, hogy mennyire alkalmazhatók ezek a logikai kategóriák az egyes létezőkre, amelyekből a tudás kiindult, s amelyek helyett most törvényszerűség, lényeg, nemek és fajok vannak előttünk.

Különös és általános most elért konkrétsága: a fogalmi konkrétság; ezért ezek a kategóriák a diszjunktív ítéletben mint az eddigi utolsó azonos tételben a *fogalom*má egyesültek. Az ítéleteknek az az alkotórésze tehát, amely a szélső fogalmak egységét eddig is kimondta, ti. a kopula, most „maga a fogalom, mégpedig *mint tételezett* (eddig is a fogalom volt ugyanis, de csak magánvalósága szerint, csak mint lehetőség, éppen mert alkotórészei nem érték el a most felmutatott konkréciót — K. I.); a puszta szükségszerű ítélet ezzel a *fogalmi ítéletté* emelkedett” — így vezeti le Hegel az ítéletek utolsó csoportját. A levezetés azonban nem egyedül a fogalomban jelenlevő (mindig kétértelmű) hajtóerő segítségével történik, hanem elsősorban a fogalomnak az egyedi dolgokhoz való viszonya problematikáját foglalja magában.

A lényeg, a törvényszerű már kimondható az ítéletekben, felmerül azonban a követelmény, hogy az egyedit a maga közvetlenségében, de már nem a közvetlenség síkján, hanem az elért lényeges általánosság megtartásával és felhasználásával *megítéljük*. Hegel szerint ez a *fogalmi ítéletekben* történik, amelyekben a fogalom „a tárgyra vonatkozik, mint olyan *kellés*, amelynek megfelelhet vagy nem felelhet meg a realitás. — Tehát csak az ilyen ítélet tartalmaz igazi megítélést; ezek az állítmányok: *jó, rossz, igaz, szép*, helyes stb. azt fejezik ki, hogy a dolog a maga általános *fogalmán*, az abszolút-nak feltételezett *kellésen megmértetett* s vele *egyeznek* vagy nem.” (261. o.) A fogalmi ítéleteknek három fajtájuk van: az asszertorikus, a problematikus és az apodiktikus ítélet. A három ítéletfajta szorosan összetartozik, egymásra utal.

Az *asszertorikus ítéletben* az alany „konkrét egyedi általában, az állítmány ezt mint valóságának, meghatározottságának vagy *mineműségének* a fogalmára való *vonatkozását* fejezi ki. (Ez a ház rossz, ez a cselekedet jó.)” (362. o.) Ez az ítélet tehát azt fejezi ki, hogy valamely egyedi dolog megmértik fogalmán, és ennek megfelel vagy nem. Valamely konkrét házról pl. akkor mondjuk, hogy rossz, ha nem felel meg a ház fogalmának. Egy meghatározott cselekedet pedig akkor jó, ha a fennálló erkölcsi normáknak megfelel.

Az asszertorikus ítélet tehát a konkrét egyedit, az általánost (a nemet) és vonatkozásukat mint kettőjük megfelelését vagy nem-megfelelését tartalmazza. A vonatkozásnak ugyanakkor csak megléte vagy meg-nem-léte jut itt kifejezésre: „alanynak és állítmánynak *magánvaló* összefüggése még nincs *tételezve*, vagy ami ugyanaz . . . csak *külsőleges*; a kopula még közvetlen, *el-vont lét*”. (263. o.) Az asszertorikus ítéletből hiányzik tehát az indokolás, azok

a különös mozzanatok, amelyek alapján a megfelelés vagy meg-nem-felelés kimondható. Az asszertorikus ítéletben ennyiben csak az egyedi szubjektív megítélés fejeződhet ki, aminek következtében az ellentétes megítélés éppúgy lehetséges. Ezzel az asszertorikus ítélet közvetlenül átmegy a *problematikus ítéletbe*.

A problematikus vagy lehetséges ítélet ennyiben nem más, mint „a való ítélet, amennyiben ezt mind pozitív, mind negatív értelemben kell venni”. (263. o.) „E minőségi szempontból”, folytatja Hegel, voltaképpen a részleges és a feltételes ítélet is lehetséges ítélet, mert „általuk is tételezve van, hogy az egyes és a feltétlen ítélet még valami pusztán szubjektív” (mint ahogyan a problematikus ítéletben is az asszertorikus ítélet szubjektivitása tételeződik). „A lehetséges ítéletben mint olyanban azonban ez a tételezés immanensebb, mint az említett ítéletekben, mert benne az *állítmány tartalma az alany-nak a fogalomra való vonatkozása, itt tehát a közvetlennek mint valami esetlegesnek meghatározása is jelen van.*” (263–64. o.)

Vagyis a problematikus ítéletben Hegel szerint az egyedi közvetlen létezőnek éppen esetlegessége jut adekvát módon kifejezésre, az ti., hogy az egyedi közvetlen létező nem felelhet meg teljes mértékben fogalmának; a törvényszerű, a lényeg nem azonos az egyedi létezőkkel, éppen ebben van utóbbiak esetlegessége. Ezzel egyúttal szükségszerű a fogalmi ítéletek tárgyalása az ítéletek rendszerében, hiszen a megelőző ítéletek éppen csak a lényeg, a törvényszerű kimondását teszik lehetővé, de nem az egyedinek a lényeghez, a törvényszerűhez való viszonya kifejezését. A fogalmi ítéletek nem is szolgálhatnak másra, mint éppen az egyedi megítélésére. Nem lehet azt mondani, hogy a festmény szép, hanem csak azt, hogy ez vagy az az előttünk levő festmény, mondjuk Munkácsytól vagy Paál Lászlótól, szép (amin azt értjük, hogy megfelel a műalkotás különböző követelményeinek, a festmény fogalmának). Ezért a problematikus ítéletektől nem lehet úgy továbbhaladni, hogy az ítéletet megtisztítjuk az egyediségtől mint az ítéletben kifejezésre jutó esetlegesség okától.

A fogalmi ítélet akkor vetheti le problematikuságát, ha a dolog fogalmával való összemérését az összemérés alapjával együtt tételezzük, vagyis az egyediről most meghatározott mineműsége alapján mondjuk ki, hogy megfelelő-e fogalmának vagy sem. Petőfi valamely lírai költeménye ilyen s ilyen tartalmi és kifejezésbeli értékei — meghatározottsága — révén szép, azaz olyan, amilyennek egy lírai költeménynek lennie kell, vagyis megfelel fogalmának. — Ezen a példán jól szemléltethetők az apodiktikus ítélet alkotórészeinek Hegel által megadott következő jellemzői.

Az apodiktikus ítélet állítmánya olyan általános, amelynek „*kellés* az alapja s egyúttal a *létezés* megfelelést tartalmazza; nem ama kellés vagy a nem magában, hanem ez a *megfelelés* az *általánosság*, amely a szükségképpi ítélet állítmánya”. (265. o.) Az apodiktikus ítélet alanya „szintén tartalmazza ezt a két mozzanatot (a létezés és a kellés mozzanatát — *K. I.*) *közvetlen* egységben mint *dolog*”. (*Uo.*) Az ítélet harmadik alkotórésze, a kopula pedig maga az „átmenet a dolog közvetlen egyszerűségétől a *megfeleléshez*, amely kellésének és létének *meghatározott* vonatkozása”, vagyis a dolog különös meghatározottsága, mineműsége. (*Uo.*)

Ily módon „*magánvalósága szerint* alany és állítmány ugyanaz a tartalom” (266. o.), hiszen mind S, mind P tartalmazza a létezés és a kellés mozzanatát — s így „a szükségképpi ítélet alanya is, állítmánya is az egész

fogalomnak mutatkozik" (uo.) — csakhogy S az egyediség, P pedig az általánosság formájában. Ami azonosságukat, mert egymásba való átmenetüket, vonatkozásukat létrehozta, az a harmadik fogalom, a kopula. A kopula mint az ítélet harmadik fogalommá konkretizálódott alkotórésze: a különös fogalom. A két terminusú ítélet ezzel a három terminusú következtetéssé lett.

A *logika tudománya* ítéletelméletében létrejött negyedik spekulatív tétel tehát már következtetés, ugyanúgy, mint a *Jénai logika* ítéletelméletének csúcsaként megalkotott azonos tétel, az ún. beteljesedett ítélet. Ezzel formailag mindkét logika azonos módon állítja helyre a fogalomnak az ítéletben elveszett egységét, s egyúttal formailag azonos módon vezeti le a következő gondolkodási formát: a következtetést. A két logika közti megegyezés természetesen formailag sem teljes, hiszen nem ugyanazok az ítéletek viszik végbe a megadott feladatot. A *Jénai logikában* az ítéletek modalitása — amely *A logika tudományában* a legfejlettebb ítéletek megkonstruálására szolgál — nem is kap helyet az ítéletelméletben. A különbség a két logika ítéletelméletének végkicsengése között azonban mindenekelőtt tartalmi — ahogyan ez az ítéletek két rendszerének úgyszólván minden pontján eddig is adódott.

A *Jénai logika* beteljesedett ítélete, amely egyúttal már következtetés, mesterséges gondolati konstrukció, amely a valóságos gondolkodásban nem kaphat szerepet, mert nem alkalmas semmilyen valóságos gondolati tartalom kifejezésére. Ezzel szemben *A logika tudományában* színre lépő legfejlettebb ítélet, az apodiktikus, amely ugyancsak átmenet a következtetésbe, egy olyan ítéletmozgásnak az utolsó résztvevője, amely a megismerés reális előrehaladásával párhuzamos, azaz a megismerés egymást követő szakaszai, fokai számára keres adekvát gondolkodási formákat. Ennek megfelelően az apodiktikus ítélet maga is olyan gondolkodási forma, amely a megismerésben fontos szerepet játszik, és pedig, amint ezt kitüntetett helye megszabja, azt a fontos szerepet, hogy igazolja az általános ismeret alkalmazhatóságát az egyedi dolgokra, azaz az egyedi dolgok gondolati elérésének lehetőségét. Ezzel a megismerésnek rendelkezésére állnak mindazok az ítéletek, amelyek révén lét és tudás ellentéte, legalábbis az ítélet síkján, elvileg megszüntethető, amin azt értjük, hogy a megismerés elvben minden létezőt birtokába vehet, a gondolkodás minden felmerülő feladatot megoldhat, anélkül azonban, hogy valaha is az abszolút tudás birtokába jutna, vagyis lét és tudás ellentétét gyakorlatilag megszüntetné.

Felmerül azonban a kérdés, hogy vajon Hegel is így érti-e lét és tudás ellentétének a megszüntetését. Ami az egész logikai rendszer alapállását illeti, természetesen nem kell válaszolnunk, hiszen *A szellem fenomenológiája* utáni hegeli filozófia a maga egészében az abszolút tudás elemében mozog. Mivel azonban Hegel szerint valamely tudomány csakis azáltal mutatja be tárgyát, hogy bemutatja a tárgy fejlődését, életútját, azért *A logika tudománya*, akár csak az utána következő többi logika, az abszolút tudás mozdulatlan rendszere helyett a tudás fejlődését tárgyalja. S jöllehet a tudás fejlődése *A szellem fenomenológiája* után (ahol ezt a fejlődést egyszer már tárgyalta Hegel, sőt elvezette végpontjához, az abszolút tudáshoz) már voltaképpen egyenlő az abszolút eszme tevékenységének folyamatával, az abszolút megismerés módszerének érvényesülésével, erre az egyenlőségre, amely ugyan a tudomány kezdetén is megjelenik, de ekkor még csak pusztá deklaráció, csak a tudomány végén derülhet fény. Ezért a tudás fejlődésének egyes szakaszai nem viselik magukon okvetlenül a végeredmény, az abszolút tudás.

teher-tételét. Ez a helyzet az ítéletelmélettel is, amely a vázolt körülmények között inkább részesül az abszolút idealista dialektika előnyeiből, mint amennyire ennek hátrányai érintik. *A logika tudománya* ítéletelméletének nem kell sem levezetnie — mint a *Jénai logikában* —, sem valamely ítélet típusában kimondania lét és tudás abszolút azonosságát — ahogyan a kanti a priori szintetikus ítéletről állította ezt Hegel, vagy ahogyan a spekulatív tételben ez ténylegesen megtörténik —, mert az egész logikai rendszer ebből indul ki, illetve végeredményében újból ezt produkálja. Már pedig, mint tudjuk, az ítélet csak akkor mondhat ki egyáltalán tartalmat a hegeli rendszerben, ha lét és tudás, lét és gondolkodás abszolút azonossága már bizonyított tény. Ezért *A szellem fenomenológiája* után a hegeli ítéletelmélet abban a kedvező helyzetben van, hogy a valóság valamennyi tartalmát felveheti magába, anélkül hogy a tudás abszolút azonosságát ezzel a tartalommal be kellene mutatnia.

Fentieknek megfelelően a fogalmi ítélet nem tart igényt a valóság abszolút feltárására, mint pl. a spekulatív tétel, s ez természetesen csak előnyére válik. Az egyedi megméri fogalmán, s ennek vagy megfelel, vagy nem — a fogalmi ítéletnek ez az elve jelenti először is az általános ismeretnek, a lényeg ismeretének alkalmazhatóságát az egyedire, s ennyiben a szükségeszerű ítéletekkel együtt a fogalmi ítéletek mintegy részletezve megvalósítják azt a feladatot, amelyet a spekulatív ítélet eléggé határozatlan formában maga elé tűzött, ti. a tudományok, mindenekelőtt a filozófia tudománya lehetőségének az igazolását. Az az eshetőség viszont, hogy az egyedi nem felel meg fogalmának, éppen arra utal, hogy a fogalmi gondolkodás soha sem merítheti ki teljesen az egyedit, az érzéki valóságot, ellentétben a spekulatív tétellel, amelyben az egyedit misztikus erő hajtotta a fogalmával való *egybeeséshez*. Ennyiben az érzéki lét és a fogalmi gondolkodásban létrejövő tudás valódi viszonyát a matematikus fogalmi ítélet fejezi ki a legadekvátábban, hiszen a dolog igazsága az, mondja Hegel az apodiktikus ítéletre vonatkozó fejtegetéseiben, „hogy magában *kellésére* és *létére* tört szét; ez az *abszolút ítélet minden valóságról*”. (265. o.) Ezzel szemben az apodiktikus ítélet éppen a kettő megfelelésének szükségszerűségét mondja ki.

Az apodiktikus ítéletről ezzel kapcsolatban mindenekelőtt két dolgot kell megjegyeznünk. Először azt, hogy az apodiktikus ítélet nem okvetlenül az egyedi és a fogalom abszolút egybeesését mondja ki, csak igazolja az egyedinek az általános fogalom alá való tartozását az egyedi különös sajátosságainak megadásával. Másodsorban azonban szembeűnő az, hogy már az asszertorikus ítélet is, de főleg az apodiktikus, elsősorban az emberi alkotásokról alkotható, vagy legalábbis olyan területekről, amelyek valamilyen formában az ember akaratától függenek. Értelmetlenség lenne pl. azt kérdezni, hogy a naprendszer megfelel-e fogalmának, míg az emberi cselekedettel kapcsolatban például, hogy Hegel példáinál maradjunk, igenis felvetődik a kérdés, hogy az emberiség fogalmának megfelel-e, vagy hogy valamely festmény megfelel-e a festményre általában vonatkozó esztétikai és, mondjuk, társadalmi követelményeknek. Jellemző módon maga Hegel sem hoz fel más *példát*, csak az általános fejtegetésekben beszél az emberi gyakorlattól áthatott létezők köre helyett (mert itt lényegében erről van szó) általában a létezőkről. Vagyis itt az emberi gyakorlat abszolutizálása jelentkezik ismét, az abszolút idealizmus többször megvilágított korlátja.

Ez csak egyik szimptomája annak, hogy végső soron az érett hegeli

ítéletelmélet is kétértelmű, akárcsak a spekulatív tételről szóló tanítás: egyfelől a valóságos megismerés útjának meglehetősen hű követése — ahol a speciálisan logikai elem az egymást szükségszerűen követő ítéletekben kifejeződő tartalomtípusok kidolgozásában van — az emberi tudomány igazolásának szándékával, másfelől azonban egy abszolút tudat teremtő-megismerő munkájának leírása. (Ezzel kapcsolatos a másik, állandóan jelenlevő kétértelműség, amely logika és ontológia egybeeséséből fakad.) Minthogy azonban amaz első értelem, a reális megismerés és a tartalmi logikáé, amint azt valamennyi Hegel által tárgyalt ítéletfajtaival kapcsolatban kimutattuk, rendkívül pregnánsan jelentkezik *A szellem fenomenológiája* utáni hegeli logikákban, ezért ezek a logikai rendszerek, mindenekelőtt *A logika tudománya*, a dialektikus logikai kutatás mindenkor termékeny és elengedhetetlen forrásai lesznek. Tanulmányunk célja nem volt más, mint ennek kimutatása.

THE DEVELOPMENT OF THE HEGELIAN PROPOSITIONAL THEORY. II

Ilona Koncz

The paper as the second part of a greater work deals on the second phase of the development of the Hegelian propositional theory which followed the period of the *Logic of Jena*. It is based above all on the *Phenomenology of the Mind* and the *Science of Logic*. Compared to the first phase of development of the Hegelian propositional theory, there is a turn in the *Phenomenology of the Mind* in the direction of the logic of contents: the speculative theorem tries to solve the expressibility of the contents of science. His conception of the speculative theorem, in spite of its absolute idealistic outcome, enables Hegel to construct in the *Science of Logic* a dialectical order of propositions which endeavours to follow the steps of real human cognition.

РАЗВИТИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ТЕОРИИ СУЖДЕНИЯ. II.

И. Конц

Статья, являющаяся второй частью более обширной работы, обсуждает второй, следующий после Иенской логики, период в развитии гегелевской теории суждения, основываясь прежде всего на «Феноменологии духа» и «Науке логики». В «Феноменологии духа» в гегелевской теории суждения по отношению к первому периоду развития наступает поворот в сторону содержательной логики: спекулятивный тезис стремится разрешить выразительность содержания науки. Его концепция спекулятивного тезиса, несмотря на абсолютно идеалистическое заключение, даёт возможность Гегелю установить такую диалектическую последовательность суждений в «Науке логики», которая стремится следовать ступеням действительного человеческого познания.

A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. I.

ÁGH ATTILA

Marx publicisztikai tevékenységének előzményei

Marx munkásságának az az egyéves szakasza, amely doktori disszertációjának 1841 áprilisi megvédése és a *Deutsche Jahrbücher*-beli két cikkének¹ 1842 eleji megírása, illetve első cikkének a *Rheinische Zeitung*-ban való megjelenése között eltelt, a filozófiai és publicisztikai munkára való megfeszített felkészülés időszaka volt. Erről tanúskodik néhány fennmaradt levele, valamint a 1841 elején, berlini tartózkodása idején írt kéziratfüzetek, melyek Arisztotelész, Spinoza, Leibniz, Hume stb. művei kivonatait tartalmazzák, ugyanis — terveinek megfelelően s Bauer tanácsai alapján — jövődó egyetemi előadásaira igyekezett felkészülni. Bonnban Bauer társaságában folytatta ezt a munkát, s közben kiterjedt művészet- és vallástörténeti kutatásokat végzett.

Bauer 1841 végén *Az utolsó ítélet harsonája Hegel, az ateista és Antikrisztus felett. Ultimátum*, majd 1842 elején *Hegel tanítása a vallásról és a művészetről a hit álláspontjáról megítélve* címmel két anonim brosúrát jelentetett meg, melyekben az ortodox hívő álarcában igyekezett a hegeli valláskritika forradalmi magvát kibontani. Marxnak e brosúrák megírásában való közreműködéséről komoly vita van a szakirodalomban. A részletekbe nem akarunk belebocsátkozni, a magunk részéről M. Lifsic véleményéhez szeretnénk csatlakozni. Lifsic — Marx ekkori levelezése alapján — lényegi kapcsolatot lát a második brosúra s Marx *Értekezés a keresztény művészetéről* c. 1841–42-es, később elveszett kézírata között: „az *Értekezés a keresztény művészetéről* alap gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók az 1841-es és 1842-es anonim brosúrákból és azoknak a könyveknek fennmaradt kivonataiból, amelyeket Marx az *Értekezés* megírása során olvasott”.² Lifsic itt a vallás- és művészet-történeti munkákból 1841–42 fordulóján készült ún. bonni kéziratfüzetre gondol. A kivonatolt munkák egyike De Brosses-nak a fetisizmusról írott könyve, amelynek anyagát Marx a *Rheinische Zeitung*-beli cikkeiben széleskörűen felhasználja majd. De „Marx egész további fejlődése szempontjából rendkívüli jelentősége van a 'fetisizmus' gondolatának. Felbukkasát már az 1842. évi konceptusokban követhetjük. Amikor Marx később, az árufetisz-

¹ Marx első publicisztikai munkája — az 1842 januárjában írott, de a *Deutsche Jahrbücher*-ben csak jóval később megjelent *Megjegyzések a legújabb porosz cenzúratartásról* c. írása — az állam és a sajtó problémáját még igen absztrakt síkon közelíti meg. Ezzel, mivel ugyanezekre a problémákra sokkal konkrétan és elméletileg gazdagabban visszatér a sajtószabadságról a *Rheinische Zeitung*-ban írott cikksorozatában, nem foglalkozunk. Ugyancsak 1842 januárjából való a *Deutsche Jahrbücher*-ben szintén csak később megjelent kisebb írása, a *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között*. Ez rövidsége és idézetekkel megtűzdelt mivolta miatt önmagában nem nyújt sok információt, ezért közvetlenül ezzel sem foglalkozunk.

² M. Lifsic: *Marx és az esztétika*. Gondolat, 1966. 63. o.

musról szólva, analógiáért 'a vallás világának ködös tájait' keresi fel, akkor a vallásos világnézetnek éppen arra a vonására gondol, amely az 1842-es *Értekezésben* a művészet és vallás közötti összeütközés fő okaként szerepel. *A vallás fétis-lényege a tárgyak anyagi természetének tiszteletében, emberi tulajdonságoknak a tárgyra való átvitelében rejlik.*³ Lifsic Marx korai fetiszizmus-elméletét — műve tárgyának megfelelően — csak a művészet vonatkozásában bontja ki. Mi viszont a marxi történelem- és társadalomszemlélet vizsgálatában szeretnénk hasznosítani Lifsic alapvető felismerését; jelen cikkünkben a fiatal Marx fejlődésének egyik fontos korszakával, a *Rheinische Zeitung*-periódussal kapcsolatban.

Marx kezdeti munkásságának részletes elemzését tulajdonképpen Feuerbachhoz való viszonyának vizsgálatával kell kezdenünk.

Feuerbachnak, aki 1841-ben megjelent főművével, *A kereszténység lényegével* széles körű hatást váltott ki az ifjúhegelianus körökben, általában döntő hatást tulajdonítanak Marx fejlődésében is, mindenekelőtt a materializmusra való átmenetében, sokszor eljutva addig a végletes leegyszerűsítésig, hogy a marxizmus kialakulása nem egyéb, mint dialektika (Hegel) + materializmus (Feuerbach) összehasonítása. Ez 'a leegyszerűsítő nézet akkor keletkezett, amikor egyrészt még nem állt rendelkezésre differenciált kép a marxizmus kialakulásának folyamatáról, másrészt pedig a „lényeget” kívánták direkten megragadni. Ez a leegyszerűsítés azonban rendkívül torzít: egyfelől túlértékeli Feuerbach általános antropológiai materializmusát, másfelől viszont nem veszi eléggé figyelembe a spekulatív idealizmus feletti konkrét bírálatait, valláskritikáját, elidegenedéskoncepcióját.

Marx és Feuerbach viszonyának helyes értékeléséhez mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Feuerbach „hatása” Marxra és az egész ifjúhegelianus mozgalomra nem főműve megjelenésétől számítható, hanem jóval korábban kezdődik. Marx a Doktorklubbal kapcsolatba lépve és a hegelianizmussal barátkozva egyidejűleg Hegel kritikusaival is megismerkedik, nevezetesen Feuerbachkal, Trendelenburggal stb. Marxnak Bauerral való levelezéséből is tudjuk, hogy ismerte Feuerbach korábbi — különösen a *Hallische Jahrbücher* hasábjain megjelent — írásait is, amelyekben végbement Feuerbach átmenete az idealizmusról a materializmusra. Itt jegyezzük meg, hogy egyértelműen materialista tételei ellenére Feuerbachot a kor filozófiai közvéleménye nem mint materialista filozófust tartotta számon, hanem mint Hegel- és valláskritikust, majd humanistát. Kétségtelen, hogy Feuerbachnak komoly tekintélye, hatása volt az ifjúhegelianizmusban. Hegel-kritikájának, antropológiai analíziseinek, valláskritikájának atmoszférateremtő ereje, megtermékenyítő hatása volt; nyilván ez az a gondolati közeg, amely Marx számára is közvetítette hatását, számos esetben indirekt formában. Ilyen értelemben értékelte őt nagyra — koncepciójuk minden eltérése ellenére — Bauer is. Feuerbach műveit Marxszal egymás közt megtárgyalták, ahogy erről Bauer 1839. december 11-i levele tanúskodik, s mindkettőjük Feuerbach iránti elismerésére utal, hogy meg akarták őt nyerni egy közös radikális ateista folyóirat tervének is.

Mindezek alapján könnyen lehetséges, hogy Marx már 1839-ben, a hegeli természetfilozófia jegyzetelése közben közvetlenül hasznosította Feuerbach Hegel-kritikáját — azaz a feuerbachi materialista *természetfelfogást*. Minden-

³ Uo., 71. o.

esetre Marx — tudatosan ellentmondva a hegeli filozófiatörténet értékeléseinek és szemben az egész ifjúhegeliánus közvéleménnyel, amely ellenszenvvel viseltetett a materializmus iránt — disszertációjában materialista gondolkodókkal foglalkozik, mégpedig rokonszenvvel. Epikurosz materializmusát — társadalmi jelentésekkel kapcsolva össze — egyenesen dicséri, s Démokritoszt sem materialista, hanem mechanikus vonásai miatt bírálja.

A materialista természetfelfogást azonban Marx a XVII. sz. francia materialistáinál is megtalálhatta, mégpedig klasszikus megfogalmazásban. A marxizmus genezisének egész folyamatában különben is csak igen távoli utalásokat találunk a természetfelfogásra: feltételezésünk szerint Marx átmenete a materializmusra viszonylag gyorsan és simán zajlott le az ismert vágányokon. És ez — mint az egész filozófiatörténetből tudjuk — még nem is eredményezi közvetlenül a társadalom materialista értelmezését, ehhez csak Marx jut majd el, számos krízisen, megtorpanáson keresztül.

Tanulmányunk tárgya viszont éppenséggel a materialista történetfelfogás kialakulása. Feuerbach vonatkozásában is tehát alapvetően az ebben játszott szerepe érdekel bennünket.

Mint említettük, Feuerbach Hegel-kritikája Hegel rendszerének egészét érintette, valláskritikája pedig a Hegelétől eltérő felfogásban tárgyalta az embert. Ez a konkretizálás elengedhetetlen volt a spekulatív hegeli filozófia leküzdéséhez, s így közvetve segíthette Marxot a materialista társadalomfelfogás kidolgozásában. Marx azonban kezdettől fogva önállóan dolgozott ezen a kritikai feladaton is, látható már a doktori disszertációjából is, hogy *A kereszténység lényege* számos valláskritikai tételét anticipálja. A feuerbach-i kritikai tevékenység hatását különben sem szabad abszolutizálnunk, hiszen Marx Feuerbach sok állítását is kritikával fogadta.

A feuerbach-i „hatás” pontos felméréséhez egyrészt Feuerbach 1841-ig tartó munkásságának, másrészt fő művének rövid áttekintésére van szükség, annál is inkább, mert az irodalomban ezekről jelentősen eltérnek az értékelések egymástól.

Feuerbach maga is hegeliánusként indult. Doktori disszertációja is lényegében még hegeli alapokon vizsgálja a feuerbach-i életmű tulajdonképeni alapvető problematikáját, individuum és társadalom viszonyát (az ún. Én — Te viszonyt), amelynek materialista igényű rendszerét szegezve szembe a hegeli rendszerrel, megpróbálkozik majd mestere meghaladásával.

Hegel-kritikájának első mozzanata a természetiség elvéből való kiindulás, a természetre vonatkozó materializmus újjáélesztése. Feuerbachnak ezen a kiindulóponton és közvetlen következményein túl valójában nincs is természetfilozófiája, illetve természetfilozófiája maga az antropológiája. A Hegel-kritikája kapcsán a *Hallische Jahrbücher*-beli 1839-es cikkeiben megtörtént materialista fordulat után megpróbálta az emberi lényegét a természetiség elvéből levezetni, megmutatni azt, hogy már a természeti ember sem teljes önmagában, hogy a többi emberrel való kapcsolata, vonatkozásai már a természeti lényegéből szükségszerűen következnek. Így adódik az Én—Te problematika, amelyet — s egyáltalán az emberi lényegét — az ifjúhegeliánus filozófia akkori helyzetének megfelelően a vallásra vonatkoztatva vizsgál. Így születik főműve, *A kereszténység lényege*. Az ebben foglalt feuerbach-i „természetfilozófia” mint természeti kiindulópont — azaz mint mindenfajta spekulatív kiindulás kritikája —, mint mondtuk, valószínűleg hatott a marxi természetfelfogásra, amint azonban a tartalmat nézzük, az eltérések szembe-

ötlők. Feuerbachnál a természet a hegeli átszellemítésének megszűntével elveszíti aktivitását, az ember lényegének felfogott univerzális érzékiség pedig — méghozzá az egész feuerbach-i életműre kiterjedően — a szemléletiséggel azonosul. A disszertációból viszont tudjuk, hogy Marx a természetet aktivitásában, dialektikus önmozgásában fogta fel, sőt — immanens panteista-panlogista alapon — határozott tendenciát állapít meg arra, hogy a természet — egyik termékében, az emberben — egész mozgásra öntudatára jut. Az aktivitás-objektivitás és a passzivitás-szemléletiség világképe viszont lényegük szerint térnek el egymástól — azaz Marx sohasem volt feuerbachianus, bár minden bizonnyal nagyra becsülte Feuerbach törekvéseit a társadalmi viszonyok anyagi megalapozására.

Ami pedig a társadalmiság, az emberi lét materialista megalapozottságát illeti, mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy Feuerbachnál Hegel végig nem vitt materialista meghaladásáról van szó. *Végső soron* ugyanis megmutatkozik, hogy Feuerbach a hegeli transzcendenciával valójában a természetiségnek csupán valamiféle élettelen absztrakcióját szegezi szembe, bizonyos fajta „transzcendenciát”, amely végső soron saját ellentétébe, ismét szellemi transzcendenciába fordul. A régi hegeli ellentmondások tehát újra felbukkannak. Ez mutatkozik meg frappánsan *A kereszténység lényegében*, ahol a sajátos szituáció — a vallással való polémia — miatt az ész, a tudat kategóriája mint a tiszta nembeliség hordozója kerül előtérbe, azaz a „gyomor” és ez „agy” természettudományos absztrakciói rövidesen a „tudat” és a „szeretet” filozófiai absztrakcióira váltanak át. A feuerbach-i emberi lényeg vizsgálata kapcsán *A kereszténység lényegében*, az adott időszak Marx–Feuerbach viszonya szempontjából döntő jelentőségű munkában, ezt az alapvető ellentmondást kell nyomon kísérenünk. Könyve bevezetőjében Feuerbach büszkén hivatkozik „természettudományos” felfogására, az „analitikai kémia” módszerére, s a „minden ködös általánosságtól idegenkedő szerző” álláspontjára helyezkedik. Tudjuk, hogy alaposan tanulmányozta kora legfejlettebb „emberi” természettudományát, a fiziológiát. Nézzük, mit tudott ezen az alapon felhozni a hegeli „ködös általánosságokkal” szemben mint az ember konkrét természeti lényegét: „De hát mi is az embernek az a lényege, amelynek tudatában van, vagy mi alkotja a nemet, a tulajdonképpeni emberit az emberben? Az ész, az akarat, a szív.”⁴ Feuerbach az ember természeti struktúráját kutatva tehát maga sem jut tovább spekulatív általánosságoknál, a fenti kategóriákkal jelzett absztrakt alapelveknél, amelyek végső soron még kora természettudományával sem igazolhatók. Születésük oka „filozófiai”, az akarat és a szív a szabadság és a szeretet a priori tételezésére szolgál, s szerepük a továbbiakban alárendelt a harmadikkal, az ésszel, a tudattal szemben. Már korábbi munkájában is az „agy templomát” tekinti az ember legmagasabb rendű kifejezésének. Az emberi lényeg értelmezése azonban attól még nem válik materialistává, hogy tudat helyett agyról, létezés helyett gyomorról beszélünk — tetejébe Feuerbach még magukat e kategóriákat sem tudja természettudományosan konkretizálni. Az egyetlen „konkrét” dolog az ész marad, ez viszont kerülő úton visszahozza az antropológiába a klasszikus német filozófia kiindulópontját. Az egész feuerbach-i antropológia lényegileg a tudat, az „intelligencia” mozgására van felépítve, ebből bontja ki a vallási elidegenedés egész rendszerét. Végső soron a tudatban, az emberi lényeg-

⁴ Feuerbach: *A kereszténység lényege*. Akadémiai Kiadó, 1961. 38. o.

ról való tudatban látja az embernek az állattól való különbségét – az embernek „belső” élete is van, az állatnak csak „külső”.⁵

Már ez is jelzi, hogy a Feuerbachi antropológia tökéletlen, felemás leküzdése az idealizmusnak, s így – önmagában – az ember természeti lényegének megragadására is képtelen. Viszont szükségképpen az emberi lényeg történelmiségének kiiktatásával jár: az ember nem megszerzi, elsajátítja, történelmileg kidolgozza saját lényegét, hanem automatikusan birtokolja: „A n n a k a lényegnek, amellyel az ember meghasonlottnak érzi magát, . . . veleszületett lényegnek kell lennie . . .”⁶ Az emberi lét specifikuma ezzel eltűnik, az ember végső soron visszakerül az állatvilágba, hiszen csak az állat birtokolja automatikusan saját lényegét, az emberi lényeg tehát marad „az egyes egyénben benne lakó elvontság . . . belső, néma, a sok egyént természetileg összekapcsoló általánosság . . .”⁷

Ennek a koncepciónak ideologikus töltését, társadalmi kiindulópontjait nem nehéz kimutatni. Tézisei közvetlenül a vallás elleni polémia jegyeit viselik magukon, az ember természeti lényegének tételezése a vallási függéssel szemben az ember autonómiáját, függetlenségét, önállóságát van hivatva hangsúlyozni. Az ember önmagáért létezik, nem külső, transzcendens célokot kell követnie, a belső öncél azonban – az embert jellemezve istenként – szinte misztikussá emelkedik: „Ész, szeretet, akaraterő tökéletességek, a legfelsőbb erők, az embernek mint embernek abszolút lényege és létezésének célja . . . Megismerünk, hogy megismerjünk, szeretünk, hogy szeressünk, akarunk, hogy akarjunk, azaz szabadok legyünk. . . Igaz, tökéletes, isteni csak az, ami önmagáért van.”⁸ Amint az utóbbi fordulat is mutatja, ez a közvetlen szembenállás rányomja a bélyegét az egész Feuerbachi filozófiára, aminek egyik következménye az is, hogy a vallás által az istennek tulajdonított jegyeket közvetlen formájukban visszaviszi az emberre, pl. az „önmagát gondoló gondolkodó” arisztotelészi fordulatát is, s az emberi tökéletességnek szinte mítoszszá emelése már az „embervallás” alapjait készíti elő: „A tudat öntevékenység, önigenlés, önszeretet, a saját tökéletességünk felett érzett öröm. A tudat egy tökéletes lény jellemző ismertetője . . .”⁹ Ez az öntevékenység azonban nem valódi aktivitás, hiszen az ember eleve birtokolja saját lényegét, tehát nem fejlesztheti, alakíthatja, legfeljebb viszonyulhat saját örökkévaló természeti lényegéhez, s ez a viszony a szemlélődés. Az égre vetett pillantás, a csillagok emlékeztetik az embert arra – írja Feuerbach –, hogy „nem csupán cselekvésre, hanem szemlélődésre is hivatott”.¹⁰ A passzivitás elvi alappá emelése – az ember elsősorban szemlélődő lény, akinek tökéletessége természeti termék – közvetlenül összefüggésben van Feuerbach társadalmi passzivitásával – az aktív tárgyi tevékenység, a valódi gyakorlat kimarad a Feuerbachi filozófiából is. Ez a tökéletes ember, az igazi „ens realissimus” Feuerbach tudatos kiindulópontja és viszonyítási elve: „az univerzális embert vettem zsinórmértékül az igazi tanítási és írás-

⁵ Uo. 37. o.

⁶ Uo. 71. o.

⁷ 6. Feuerbach-tézis. MEM 3. köt. Bp. 1960. 9. o.

⁸ Feuerbach: *id. mű.* 38–39. o.

⁹ Uo. 42. o.

¹⁰ Uo. 41–42. o.

módhoz, az embert általában . . . tekintetem az igazság kritériumának . . .”¹¹ A természettől adott tökéletesség — „antropológiai demokratizmusának” absztrakt alapelve — viszont egyenlően oszlik meg minden emberben — az emberek érdekei, igényei tehát azonosak, közösek. Az általános emberi érdek ezzel közvetlenné vált, elérhető távolságba került, saját könyvét is „általános emberi érdekűnek” tekinti. A feuerbach-i filozófiában azonban ez a közvetlenül követhető általános emberi érdek sokkal absztraktabban, ködösebben volt megfogalmazva, mint az ifjúhegelianus filozófiában általában, ahol társadalmi-politikai szinten valamennyire még konkretizálódott, míg Feuerbachnál mindvégig megmaradt az antropológiai általánosságoknál, ami egyértelműen magyarázza filozófiájának társadalmi sterilitását.

Pedig a feuerbach-i filozófia konkrét társadalmi indítású, a meglevő társadalmi ellentmondásokból indul ki, ha ezeket az ember vallásos kettéhasadtságává absztrahálja is. Már az ember lényegére vonatkozó — s valláskritikája logikai bázisául szolgáló — fejtegetései is ennek a társadalmi indításnak a nyomait mutatják. A feuerbach-i valláskritika maga — még a túl általános absztrahálás ellenére is — konkrétabb, pozitívabb eredményekhez jut el — az egész kép ugyanakkor még nyilvánvalóbbá teszi az idealizmusnak csupán felemás leküzdését, Feuerbach dualizmusát.

A valláskritika az, amely ismertté tette Feuerbach nevét a kortársak előtt, akik munkásságát úgy fogták fel — maga Marx is —, mint a vallás Strausszal és Bauerral kezdődő bírálatának továbbfejlesztését, *betetőzítését*. Valóban, Feuerbach ezt a kritikát nagyobb mélységig hajtotta végre. A vallás „lényegét” vizsgálta az emberi „lényeggel” konfrontálva. Maga is azt írja, hogy a vallást bírálva az ember igazi lényegét akarja feltárni, ezért szántszándékkal nem a vallás különböző oldalával foglalkozik, mint Strauss és Bauer, hanem a „kereszténységgel általában”. Műve belső gondolatmenetét rekonstruálva a korprobléma Feuerbach számára szerintünk a következőképpen fogalmazódik meg: Az ember tökéletes, öntudatos, autonóm lény — miért mégis, hogy elnyomottan, alávetetten, eltorzultan él? Feuerbach válasza erre: az emberi lényeg eltorzult formája, a vallási lényeg uralkodik az emberen. De hogyan jön létre a vallás, az istenfogalom, s hogyan kerül a vallási lényeg uralomra az ember felett? Az emberi lényeknek ezt az eltorzulását, önmagával való szembekerülését — azaz a vallás keletkezését — a tudat mozgásán keresztül ábrázolja. Az értelem, a tudat a saját természete szerint absztrahál, ezek az absztrakciók azonban elszakadhatnak eredeti forrásuktól, s önállósulhatnak vele szemben. Feuerbach szerint ilyen túlfeszített absztrakció jön létre az istenfogalom esetében, amely az emberi lényeg megkettőzését jelenti, s amelyből kibontakozik a vallás egész jelensége. Minden elidegenedésnek a forrása Feuerbachnál tehát, elvontan, az absztraháló-gondolkodó képesség. Közelebbről azt is mondhatnánk, hogy a vallást — vagy az annak megfelelő idealista filozófiát — a túlfeszített absztrakció termékének tekinti. Leszögezi tehát, hogy „a vallás az emberből, a világból absztrahál”,¹² s ennek az absztrakciónak eredménye isten fogalma: „Az isteni lény nem más, mint az emberi lény, vagy helyesebben: a z e m b e r l é n y e g e, amelyet elkülönítettek az egyéni, azaz valóságos, hús-vér ember korlátaitól, tárgyiasítottak, azaz amelyet úgy tekintenek és úgy tisztelnek, mint egy másik, az embertől

¹¹ Uo. 29–30. o.

¹² Uo. 63. o.

különböző, sajátos lényt — az isteni lény összes meghatározásai ennél fogva az emberi lény meghatározásai.”¹³

Feuerbach tehát, amikor felteszi a kérdést, hogy mi az oka az ember meghasonlottságának, ellentmondásainak, antropologikus szemléletmódjából adódóan nemcsak hogy a vallásra kell konkludálnia, hanem fel kell tételeznie azt is, hogy alapvetően az ember tudatában ment végbe a deformáció. Harmonikus társadalmi állapotot tehát csakis úgy tud feltételezni, hogy az ember rendelkezik igazi lényével, tudatára jut, *tudata* van róla, a vallás pedig, mint az emberi meghasonlottság világának kifejezője, az eltorzult lényegéről való *tudata*, az abban való *hite*. A vallás tehát pusztán eltorzult gondolkodási forma, az ember inadekvát öntudata: „az ember tudata s a j á t, mégpedig nem véges, korlátozott, hanem v é g t e l e n lényegéről”¹⁴ mint istenről. Saját természeti lényege tehát úgy tükröződik tudatában, mint természetfeletti lényeg, a vallás elsőrendű jellemzője transzcendens mivolta, az isten „transzcendens, abszolút, azaz absztrakt lény”¹⁵. Feuerbach, bár mindent az emberi tudatban végbemenő változásokra vezet vissza, ugyanakkor tiltakozik az aufklárista leegyszerűsítés ellen, az ellen, hogy a vallás egyszerűen „értelmetlenség” lenne, a tudati analízist inkább a jelenség-lényeg vonalán igyekszik elmélyíteni: „a vallás a természet és az ember látszólagos, felületes lényét veszi igazi belső lényegének és igazi, ezoterikus lényegét úgy mutatja be, mint egy másik, mint egy különös lényt”¹⁶. Feuerbach egész fenti gondolatmenetéből következik a teológiának „pszichikus patológiaként” való felfogása, alapvető tétele: „a teológia titka az antropológia”¹⁷.

A feuerbachi rendszer szerint a vallás kialakulásával az ember elidegenedik saját lényegétől, a vallást tehát mint az elidegenedés rendszerét határozza meg, de az elidegenedést ugyanakkor egyben korlátozta is a vallásra mint tudatformára. Az elidegenedés problémájának radikális exponálása kétségtelenül így is Feuerbach történelmi érdeme, ha nem is tudta társadalmilag konkretizálni, *belső formális mechanizmusát* mint az önállóság, közvetítődés, szembekerülés mozgását mindenestre feltárta. Ez a sokat emlegetett elemzés az istenfogalom keletkezéséről prototípusát adja az elidegenedésnek általában, s ennyiben a feuerbachi filozófia legnagyobb felfedezése, legelőbb mozzanata. Jellemzésül idézzük fel saját megfogalmazását: „Mindent, ami csak csodálatot ébreszt az emberben, mindent, ami csak k ü l ö n ö s hatással van a lelkére, . . . úgy önállósítja, mint különös, mint isteni lényt”¹⁸. . . . „az á l l ő f e l e t t e, az lelkesíti, határozza meg őt, az uralkodik rajta”¹⁹ — isten az ismert módon az emberi nembeliség képviselőjévé, a nem összes tulajdonságainak hordozójává, mindenhatóságának megtestesülésévé válik. Mindez egyszerre mutatja Feuerbach eredményeit és korlátait: sikerül feltárnia az elidegenedés egyik alapvető vonását, az egyén — nem ellentmondását, az egyén elszakadását a nem teljességétől, de mélyebbre hatolni már nem képes, a társadalmi differenciálódást megmutatni már nem tudja, más-más oldalról megfogalmazva ugyan, de állandóan csak az egyén — nem viszonyát

¹³ *Uo.* 50. o.

¹⁴ *Uo.* 38. o.

¹⁵ *Uo.* 28. o.

¹⁶ *Uo.* 26. o.

¹⁷ *Uo.* 14. o.

¹⁸ *Uo.* 58. o.

¹⁹ *Uo.* 56. o.

vizsgálja. Az emberi lényeg „hármasságát” az értelem és a szív kettősségére redukálva kimondja, hogy az értelem az általános fokán, a szív pedig a különös közvetítésével képviseli a nemet: „Az értelem a tulajdonképpeni nemre jellemző képesség; a szív képviseli a különös ügyeket, az individuumokat, az értelem az általános dolgokat; az értelem az emberfeletti, azaz: a személyfeletti és személytelen erő vagy lényegiség az emberben.”²⁰ Azaz itt — bár másutt az univerzális érzékiséggel operál — nyíltan kimondja az értelem dominanciáját az ember egzisztenciájában, meghatározásában, amely ugyanakkor az elidegenedésnek is fő forrása: „Csak az értelem révén és az értelemben van az embernek ereje arra, hogy saját magától, azaz szubjektív, személyes lényétől elvonatkoztasson” — az elvonatkoztatás azonban az ismert úton istenhez mint transzcendens, „absztrakt, negatív lény”-hez vezet.²¹ Az érzelem, a szív a nemig való felemelkedésben kisebb szerepet tölt be, s ennek megfelelően, bár kevésbé, de szintén forrása az elidegenedésnek: „Az az isteni lény, akit az érzelem felfog, ... az érzelem önmagától elragadtatótt és megbabonázott lényege.”²²

Feuerbach tehát, aki az ember természeti lényegét az egyedhez kapcsolta, mikor utólag számot kíván vetni az ember társadalmiságával, az emberek közötti viszonyokkal, s meglátja, hogy az emberhez szükségképp hozzátartozik az emberi közösség, és így el is akarja juttatni az egyént önmagától a nemhez, szükségképp ellentmondásra jut önmagával, mert ez az eljutás nála egyúttal elkerülhetetlenül az elidegenedés szakadékát hozza magával, az egyén és a nem között. Az ember lényegét önmagáról való szabad, vallásilag nem korlátolt tudatán keresztül közelíti meg — az emberi gondolkodás absztrakciói azonban egyben felidéznek az elidegenedés rémeit is.

A társadalmiság mint a közvetlenség—közvetítettség és a társadalmi tevékenység mint a szemlélet—értelem viszonya tehát megoldatlan Feuerbachnál. Hasonlóképpen megválaszolatlan marad az absztrakt antropológiai síkon az elidegenedés keletkezésének, a vallás kialakulásának miértje, kifejtetlen a társadalmi-történeti motivációja. Feuerbach csak annyit tud megállapítani, hogy a vallás az emberi nem fejletlen öntudata: „a vallás az ember legelső, és pedig közvetett öntudata. A vallás ennél fogva mindenütt megelőzi a filozófiát: mind az emberiség történetében, mind az egyes ember történetében. Az ember előbb magán kívül helyezi saját lényegét, még mielőtt megtalálta saját magában. Saját lényege először egy másik lényként tárgy az ember számára. A vallás az emberiség gyermekei lényege...”²³ E felfogás igen pozitív mozzanata, hogy a vallást — s ezzel általában az elidegenedést — az emberi történelem szükségszerű periódusának, fejletlenségével összefüggő mozzanatának határozza meg, ugyanakkor negatív vonás, hogy az emberiség történelmét mint a tudat történetét értelmezi, a történelmi korszakok nála a vallások változásából adódnak. S Feuerbach általános felvilágosító pozíciójának megfelelően a vallás — azaz az elidegenedés lényege — leküzdése, ami új korszakot nyit meg az emberiség történelmében, szintén tudati változás lesz: az emberi lényeg felismerése, ami nemcsak szükséges,

²⁰ Uo. 72. o.

²¹ Uo. 72—73. o.

²² Uo. 45. o.

²³ Uo. 49. o.

hanem elegendő is a harmonikus társadalom kialakulásához. Korának változásait is csupán úgy jellemzi, hogy „Ámbár a modern világ 'végtelen szabadsága és személyisége' úrrá lett a keresztény vallás és teológia felett . . . a kereszténység valamikor természetfeletti és emberfeletti tartalma ma már régen naturalizálódott és antropomorfizálódott”²⁴ — e „felismerések” társadalmi alapjait azonban még csak nem is jelzi.

Ezért némileg túlinterepretnélésnek érezzük Cornu rekonstrukcióját a vallás Feuerbachnál vázolt történelmi útjáról. Cornu szerint Feuerbach a vallás keletkezését az ember természetétől való függősége érzéséből vezeti le, a továbbiakban ez a függés gyengül, ekkor a vallás társadalmi elidegenedés kifejezőjévé válik: az egyén és a nem ellentmondását testesíti meg. Az ember, mivel maga elszakad a nem teljességétől, a nem képviselőjére fiktív lényt teremt magának, amely közvetítővé válik közte és a valóságos nem között. A vallás ennyiben az egyénnek a nemtől való elválasztottságát és isten közvetítését öröknek tételezi fel. A nem és az egyén valódi egysége érdekében le kell számolni a vallásos illúzióval.²⁵ Cornu fejtegetése túlértékeli Feuerbach itteni álláspontját, részben visszavetítve a negyvenes évek közepén írott munkáit, amelyekben Feuerbach, elsősorban a szeretet fogalma segítségével, megpróbálta társadalmilag konkretizálni rendszerét, s humanizmusát explicitbben fogalmazza meg.

Feuerbachnál az emberi lényeg természeti felfogása miatt a történelemnek nincs saját belső immanenciája, előrevívó mozgása, a történelem legfeljebb az emberi lényeg játéka önmagával: az öntudat útja önmagának, az emberi lényegnek felismerésében. Az elidegenedés is pusztá negativitássá válik, nem tűnik ki pozitív, teremtő ereje. A vallás és a társadalmiság viszonya, abból kiindulva, hogy a vallás az ember általános alávettetésének kifejezése, kimerül nála néhány viszonylag egyszerű felismerésben: „Az embernek el kell szegényednie, hogy istent gazdagabbá tehesse; hogy isten minden lehessen, ahhoz az embernek semmivé kell válnia”²⁶ —, csak addig a társadalmi konkretizációig tud eljutni, hogy a vallás egyfelől kompenzál — „Az ember a vallásban akar kielégülni”²⁷ —, másfelől ahhoz az erősen aufklärista ízű felfogáshoz, hogy a vallás direkt politikai eszköz, a politikusok „a vallást úgy tekintik, mint az ember leigázásának és elnyomásának politikai eszközét . . .”²⁸

A szokásos Feuerbach-képpel szemben, amely csak azt emeli ki, hogy Feuerbach a materializmus irányába fordulatot hajtott végre a német filozófiában, nem elégséges az a korlátozás, hogy ez — a hegeli dialektika tagadásával — a metafizikus materializmus alapjaira való visszatérés volt. Ezen túlmenően — a marxizmus klasszikusai egyértelmű állásfoglalásaival egybehangzóan — hangsúlyoznunk kell, hogy a materializmus irányában tett metafizikus fordulat következtelen, felemás volt, hogy csak a természet vonatkozásában kísérelt meg materialista pozíciókat elfoglalni, társadalmi vonatkozásban idealista volt. Ezt a dualista álláspontot saját maga is megfogalmazza: „Csak a g y a k o r l a t i filozófia területén vagyok i d e a l i s t a . . . A tulajdonképpeni elméleti filozófia területén azonban, egyenes ellentétben a hegeli

²⁴ Uo. 14. o.

²⁵ Cornu: *Marx és Engels. 1814—1844.* Kossuth, 1968. 310—312. o.

²⁶ Feuerbach: *id. mű* 62. o.

²⁷ Uo. 83. o.

²⁸ Uo. 18. o.

filozófiával . . . számomra csak a realizmus, a materializmus érvényes . . .”²⁹ A gyakorlati filozófia terminusát természetesen kanti értelemben használja, az egész német filozófiai fejlődés hagyományainak megfelelően a társadalmi cselekvés szféráját az erkölcsre korlátozva, etikát értve rajta. Az idealizmus pedig számára az adott vonatkozásban az „igazság és az erény diadalába vetett hitet” jelenti, vagyis azt, hogy a társadalomban az eszmék irányítják az emberek cselekedeteit. Ez a felfogása szervesen következik az emberi lényeg értelmezéséből, amely végső soron a tudatra lyukadt ki, s ez mutatja, hogy Feuerbach materialista pozíciói már az „elméleti filozófia” területén is elég ingatagok. Másfelől az emberiség történetének a tudat történeteként való felfogásából, az eszméknek a társadalmi életben való domináns szerepéből, Feuerbach egész magatartásából a felvilágosító-utópista alakja rajzolódik ki élénk, amelyet a marxizmus klasszikusai úgy értékelték, hogy Feuerbach az utópista szocializmusnak megfelelő szakasz a klasszikus német filozófiában.³⁰ Feuerbachnál ugyanis az elidegenedés leküzdésének problematikája az emberi lényeg felismerésének problémájává változik át, s maga Feuerbach is ehhez a tudatátalakításhoz akart közvetlenül hozzájárulni: „ennek az írásnak tartalma, patológiai és fiziológiai célja azonban ugyanakkor gyógyító szándékú és gyakorlati”.³¹ A társadalmi aktivitásnak ezen az elvont-felvilágosító formáján sohasem jutott túl, bár a későbbiekben igyekezett elméletét társadalmilag konkretizálni, de humanizmuselmélete csak újabb utópista szocialista irányzatok számára szolgált kiindulópontul (Hess, igazi szocialisták stb.).

Ha most a német filozófia fejlődését Hegeltől Marxig mint a történelmi transzcendenciától a történelmi immanenciáig terjedő fejlődés vonalát tekintjük, nyilvánvaló, hogy ebben közvetlenül nem jelenthetett segítséget Feuerbach munkássága Marxnak, hiszen mint e rendkívül futólagos Feuerbach-értékelésből is kiderült, a feuerbach-i antropológia hiába teljes szakítás a hegeli transzcendenciával, ha egyszer maga is egy természeti transzcendencia ráerőltetése a társadalmi folyamatra, s ezzel az utóbbi sajátosságának tagadása. Ezért egyet kell értenünk Garaudynak azzal a megállapításával, hogy a feuerbach-i filozófia a hegeli egyszerű megfordítása, materializmusa nem egyéb, mint „naturalizált hegelianizmus”, amelyben a hegeli ontológiából antropológia lett.³² Ami pedig most már — közelebbről tekintve — Feuerbach Marxra gyakorolt „hatását” illeti, ezt nyilván a feuerbach-i „elméleti” és „gyakorlati” filozófia különbségében kell vizsgálnunk. A legfontosabb körülmény az, amit kettőjük viszonyában ismételtelen meg kell állapítanunk, hogy Marx mindenképp a történelem és a társadalom vonatkozásában kereste a materializmus — mint immanens történetfelfogás — felé vezető utat, Feuerbach viszont pont itt volt bevallottan is idealista, úgyhogy éppen a döntő vonatkozásban hatásáról nem beszélhetünk. A kritikai magatartás az ifjúhegeliánus mozgalom általános pozitív jellemzője volt. Feuerbach társadalomkritikájának absztraktságát, sterilitását azonban, mint ismeretes, Marx kezdettől fogva bírálta, gyakorlati filozófiája területén tehát csakis radikális valláskritikája hathatott Marxra. Elméleti filozófiája lehetséges hatását elemeztük már, de újra hangsúlyoznunk kell, hogy Marx fejlődésének fő vonala nem ezzel esik

²⁹ Uo. 21–22. o.

³⁰ Marx–Engels: *A szent család*. MEM 2. köt. Bp. 1958. 124. o.

³¹ Feuerbach: *id. mű* 15. o.

³² R. Garaudy: *A gondolat forradalma, Karl Marx*. Kossuth, 1965. 26. o.

egybe. Hegel transzcendens-idealista pozícióinak bírálata — bizonyos közvetítéseken keresztül — nyilván hozzásegítette Marxot a saját Hegel-kritikájához és újabb közvetítéssel pozitív természetontológiájának — többnyire hallgatolagos — kidolgozásához, de a természetiként felfogott emberi lényeg feuerbachi fogalma mindvégig idegen volt Marxtól. A gyakorta előforduló nagyfokú leegyszerűsítések közé tartozik tehát a feuerbachi materializmus Marxra gyakorolt direkt hatásán kívül az emberi lényeg és az elidegenedés feuerbachi fogalmai marxi átvételének feltételezése is.

Marx és Feuerbach viszonyának dokumentumaiban is Marxnak az elismerő-kritizáló magatartása mutatkozik meg. Nagyon érdekes epizódja kapcsolatuknak egy Bayer nevű szerző vallási témájú könyvének recenziója körüli vita. Marx, amikor 1842. február 10-én Rugéval felveszi a kapcsolatot, és felajánlja szolgálatait a *Deutsche Jahrbücher* számára, megemlíti, hogy vállalná Bayer könyvének recenzióját a lap számára. A könyvről Feuerbach ugyan már készített recenziót, de erről Marx szívesen írt, „baráti szolgálatnak” minősíti, saját recenziójában nyilván vitatni kívánja Feuerbach megállapításait, s Ruge az, aki február 25-i válaszelevelében eltanácsolja Marxot a Feuerbach elleni fellépéstől. Hogy ez a kis epizód nem volt véletlen, azt egyéb jelek is egyértelműen mutatják. Marx már minden bizonnyal 1841 folyamán olvasta Feuerbach művét, s bár még 1842 első felében is valláselmélettel foglalkozik, semmi jel nem mutat arra, hogy valláselméleti munkájában, *Értekezésében*, valamilyen módon fel kívánta volna használni. Erről Lifsic sem tesz említést. Semmiképpen sem tudjuk ezt Bauer hatásával magyarázni — akivel az *Értekezés* megírásakor közvetlen kapcsolatban állott —, ő mindig elismeréssel szól Feuerbachról. Így „az elhanyagolásnak” nyilván tartalmi oka van, ezt Marx Rugénak írt 1842. március 20-i levele is bizonyítja: „Magában az *Értekezésben* elkerülhetetlenül beszélnem kellett a vallás általános lényegéről, ahol némiképp összeütközésbe kerülök Feuerbachhal, olyan összeütközésbe, amely nem az alapvetet, hanem a megfogalmazást illeti. Mindenesetre a vallás nem nyer az üggyel.”³³ A levélből azonban kitűnik, hogy Marx a vallás „általános lényegét” is másképp fogta fel, mint Feuerbach, és az is, hogy Feuerbach elismertsége, nagy hírneve miatt mentegetőznie kell — ezért utal arra, hogy „a vallás nem nyer az üggyel”. Marx ugyanis levelében kifejti azt is, hogy „vallási antropológia” helyett „vallási zoológiáról” kell beszélni, az előbbi nyilván Feuerbach álláspontját, míg az utóbbi — mint a továbbiakban látni fogjuk — az emberiség történetére épített saját vallásmagyarázatát jelképezi. Ez magyarázza tehát, hogy Marx az *Értekezéshez* számos szerzőt kivonatolt és felhasználott, akik az emberiség történelmét dolgozták fel a vallás és a művészet vonatkozásában, viszont mellőzte Feuerbachot, aki absztrakt, történelem feletti antropológiai elveket képviselt. Minden bizonnyal tehát már ebből az időben is az volt a nézete, amit egy évvel későbbi levelében megfogalmazott, hogy Feuerbach túl sokat foglalkozik a természettel s túl keveset a politikával. A vallásos zoológia és antropológia marxi szembeállítása Rjazanov szerint is a Feuerbachhal való ellentétre utal.³⁴

A *Luther mint döntőbíró Strauss és Feuerbach között* is ugyanezt támasztja alá. Sokan ezt a cikket Feuerbach melletti egyértelmű hűségnyilatkozatnak tekintik, de ezzel elvonatkoztatnak a cikk konkrét tartalmától s attól a szitu-

³³ MEGA I., I/2. köt. Berlin 1929. 272. o.

³⁴ MEGA I., I/1. köt. Frankfurt a. M. 1927. XXIV. o.

ációtól, amelyben született. E cikk — a cenzúrautasítás kritikájával együtt — mindenekelőtt első jele annak, hogy Marx elméleti munkája gyakorlati-publicisztikai irányt vesz, s a társadalmi események hatására közvetlenül bekapcsolódik a politikai-filozófiai küzdelmekbe, amivel a filozófiai tervei — pl. az *Értekezés* — elhalasztódnak, de filozófiai fejlődése meggyorsul: „Ezzel a filozófiai tervek egy időre elodázódnak ugyan; valójában azonban meggyorsítja filozófiai fejlődését az, hogy most a 48-at megelőző évek közvetlen politikai harcainak küzdőterébe lép” — írja Lukács György.³⁵ Marx Feuerbach-cikke is egy ilyen konkrét alkalomból született, amelyre Marx rögtön reflektált, hiszen a cikk még 1842 januárjában íródott, de csak hosszas habozás után küldte el Rugénak — kárpoztól más, el nem készített anyagok helyett —, nyilván érezte a témához való hozzájárulása elégtelenségét. A *Hallische Jahrbücher* hasábjain ugyanis vita folyt a német filozófiában a Strausstól Bauerig és Feuerbachig való fejlődésről. Két — „berlini” szerzőktől jegyzett — cikk ezt a fejlődést teljesen félremagyarázta, s nem látta a pozíciók közötti szükségyszerű átmenetet, míg végül egy harmadik — „filozófus” aláírással szignált — cikk egyenesen védelmébe vette Strauss csodamagyarázatát Feuerbachéval szemben. Itt tehát nem lényegtelen kérdésekről, hanem a feuerbachi valláskritika és elidegenedésméлет megítéléséről, az ifjúhegeliánus mozgalomban való elterjedtségéről volt szó, s ez készítette Marxot írásra, Feuerbach melletti állásfoglalásra a retrográd véleményekkel szemben.

A cikk azonban még így sem a konkrét feuerbachi filozófia pozitív, „végeredményként” való elfogadása, hanem csupán annak az iránynak a helyeslése, amelyet Feuerbach a német filozófiában képvisel. A cikkben ugyanis Feuerbach úgy szerepel, mint a spekulatív filozófia legnagyobb kritikusa, aki a filozófiai vizsgálatot újra a valóság talajára helyezi. Ez egyértelmű válasz Marx saját szónoki kérdésére, hogy Strauss és Feuerbach közül melyiknek van igaza: „Straussnak, aki a dolgokra úgy néz, ahogyan a spekulatív teológia szemszögéből *látszanak*, vagy Feuerbachnak, aki olyannak látja őket, amilyenek?” Amikor Feuerbach csodamagyarázatát támogatja — „a csoda egy természetes, vagyis emberi kívánság realizációja természetfeletti módon”³⁶ —, tulajdonképpen a feuerbachi elidegenedésméлет mellett foglal állást (amelynek egészét — a gondviselés, a mindenhatóság, a teremtés, a csoda, a hit stb. problémáját — látja kifejtve *A kereszténység lényegében*), mégpedig azért, mert érdeméül ismét a spekulatívval szemben *konkrét világnézetét, a valóság-érzékenységét* tudja be, mivel megmutatja „a kereszténység lényegét a maga igazi leplezetlen alakjában”.³⁷

Az, hogy a cikk nem direkt pozitív kifejtéssel, hanem a *Harsona* módorában íródott, nemcsak arról tanúskodik, hogy Marx 1842 elején valóban dolgozott a *Harsonán*, s az ottani módszert e cikkébe is átvitte — azt ti., hogy Feuerbachot egy ortodox tekintéllyel, Lutherral, idézeteken keresztül védi meg, nem pedig saját szavaival —, hanem arról is, hogy később — a cikket csak 1842 végén küldte meg Rugénak — sem vállalkozott a feuerbachi érvelés direkt védelmére. Ennek okát a zárószó egyértelműen kimondják, Marx számára a feuerbachi filozófia nem volt végcél, hanem csupán egy — bár szükségyszerű — állomás ehhez a végeélhoz: „Nektek pedig, spekulatív teoló-

³⁵ Lukács: *Adalékok az ifjú Marx fejlődéséhez*. Magyar Filozófiai Szemle 1957/1. sz. 39. és 43. o.

³⁶ MEM 1. köt. Bp. 1957. 26. o.

³⁷ *Uo.* 27. o.

gusok és filozófusok, azt tanácslom: szabaduljatok meg az eddigi spekulatív filozófia fogalmaitól és előítéleteitől, ha úgy akarjátok meglátni a dolgokat, ahogy vannak, vagyis el akartok jutni az igazsághoz. És nincs más utatok az igazsághoz és a szabadsághoz, mint a tűzpatakon [Feuerbach] át. Feuerbach a jelenkor tisztítótüze.”³⁸ Ez a hely — amelyet Bence György is hasonló fel fogásban értelmez³⁹ — egyértelműen arról tanúskodik, hogy Marx számára a feuerbach-i filozófia mindenekelőtt kritikai szerepében volt elfogadható, mint a spekulatív filozófia lerombolása, mint lépés a konkrétabb világnézet felé, nem pedig adott rendszerében, konkrét koncepciójában. Vagyis már 1842 elején világos Marx számára, hogy az igazi, a „megvalósítható” filozófia kidolgozásához túl kell lépni a feuerbach-i antropológián. Marx tehát a vizsgált időszakban, 1841–42-ben, bármilyen nagyra is értékelte Feuerbach kritikai munkásságát, s bármennyire is befolyásolta fejlődését az a szellemi légkör, amelyet Feuerbach alakított ki az ifjúhegeliánus mozgalomban, nem volt feuerbach-iánus. Kezdetről fogva belátta ugyanis a feuerbach-i álláspont korlátozottságát, ellentmondásosságát, s *tendenciáit* tekintve túl is jutott rajta.

A sajtótörvény vitája a Landtagban

A rajrai Landtag sajtótörvény-vitájáról 1842 áprilisában írott és májusban folytatásokban megjelent terjedelmes cikkével Marx megkezdte munkáját a *Rheinische Zeitung*nál. Van abban valami szükségszerű, hogy egy radikális ifjúhegeliánus szükségképp kapcsolatba kerül Rugéval és lapjával, majd az 1842-ben induló *Rheinische Zeitung*gal. Így történt Marx esetében is, bár — noha az ifjúhegeliánus közvélemény, Jung és Oppenheim levelezése szerint, ezt már 1842 legelejére várta — az anyagi és családi nehézségei, filozófiai tervei miatt csak az év tavaszán. A kapcsolatok viszont azután rohamosan fejlődtek: májusban már kinevezett munkatárs, befolyása egyre fokozódik, és októberben a szerkesztést is átveszi.

A szakirodalom a *Rheinische Zeitung*gal részletesen foglalkozik ugyan, röviden azonban itt is beszélnünk kell róla. Születésére a porosz kormány és a Rajna-vidéki katolikus reakció viszálya nyomta rá bélyegét. Az utóbbinak lapja, a *Kölnische Zeitung*, a Rajna-vidék legbefolyásosabb sajtóorgánuma volt; háttérbe szorítása egyformán érdekében állt a porosz kormánynak és a rajnai liberális köröknek, a kormány ezért támogatta az utóbbiak lapalapítási törekvéseit. A *Kölnische Zeitung*nak azonban minden esetben sikerült legyőznie konkurensait, így 1841 végére az 1839-ben alapított *Rheinische Allgemeine Zeitung* is válságba került. Bukására azonban mégsem került sor: néhány liberális kölni üzletember — közöttük Camphausen, Mevissen, Oppenheim — 1842 január elsejétől a kormány engedélyével *Rheinische Zeitung* néven megújította a lapot. A *Kölnische Zeitung*gal való szembeállása későbbi, radikálisabb periódusaiban többször a betiltástól is megmentette, néhányszor még Eichhorn, a reakciós kultuszminiszter is védelmére kelt. A *Rheinische Zeitung*ot alapítói — a gazdaságilag-kereskedelmileg virágzó Rajna-vidék igényeinek megfelelően — a gazdasági élet liberalizálására irányuló törekvések eszközévé

³⁸ Uo.

³⁹ Bence György: *Moses Hess a filozófiatörténetben*. Magyar Filozófiai Szemle 1967/1. sz. 81. o.

akarták tenni. A liberalizmus legmérsékeltőbb szárnyához tartoztak, már nem vonzódtak Franciaországhoz, hűséggel viseltettek a monarchia iránt, viszont azt várták tőle, hogy eltávolítja a kapitalista gazdasági fejlődés feudális akadályait. A vámszövetség megerősítését, a vasúti hálózat kiépítését, a törvénykezési és a postaköltségek leszállítását, az állam pénzzel való takarékoságot követelték, tehát csupa olyasmit, amit a porosz kormányzat a hatalma kockáztatása nélkül megtehetett. Követeléseik ugyanakkor jól mutatják a liberális opposzió általános korlátozottságát és tehetetlenségét. A liberális ellenzék természetesen magában foglalt radikálisabb elemeket is, s a szerkesztőségben, az eredeti intencióktól eltérően, bár nem feltétlenül ellentétesen velük, lassan ezek jutottak túlsúlyra. A lap először inkább kormánypárti, mint ellenzéki orgánumnak számított, az alapvetően gazdasági célkitűzések megfelelően F. List ismert német protekcionista közgazdászt kérték fel főszerkesztőnek, s miután ő nem vállalta, helyette egyik tanítványát. Az alapítók közül többen — Mevissen, Jung, Oppenheim stb. — ifjúhegeliánus érzelműek voltak, s a lap munkájába is bevontak számos ismert ifjúhegeliánust, a volt Doktorklub tagjait, pl. a Bauer-testvéreket, E. Meyent stb. Moses Hessen keresztül, akit szocialista orientációja miatt a 'részvényesek' ugyan nem bíztak meg a főszerkesztőséggel, de az újság egyik vezető munkatársa volt, ugyancsak kapcsolatba került a lap az ifjúhegeliánusokkal. Sőt a továbbiakban a főszerkesztő egy berlini ifjúhegeliánus, Bauer sógora, Rutenberg lett, akit a kormányzat veszélyes forradalmárnak tartott. A lap ellenzéki tendenciája ezzel nyilvánvalóvá vált, s ezt a részvényesek sem ellenezték, mivel tudták, hogy az ifjúhegeliánus munkatársak fellendítik majd az újságot. Sőt utóbb, mint Lifsic írja, az új kormányban csalódott burzsoázia baloldali fordulatot tesz, megpróbál a demokratikus mozgalom élére állni. Marx ebben a helyzetben — alkalmazkodva a liberális opposzió belső mozgásához, illetve felismerve a „szek tás jakobinizmus” korlátozottságát —, nézeteinek szélesebb alapot keresve, időnként a haladó burzsoázia pártjához közeledik, s „a polgárság haladó rétegeivel való blokkért végül is fel kellett áldoznia a Bruno Bauerhez és a 'szabadok' csoportjához fűződő barátságát”.⁴⁰

A *Rheinische Zeitung*-beli gyakorlati-publicisztikai tevékenysége ugyanakkor kétségkívül igen kedvezett Marx fejlődésének. A Rajna-vidék az akkori Németország gazdaságilag és politikailag legfejlettebb része — s a politikájával, társadalmi gyakorlatával való mindennapos konfrontáció egyfelől segítette Marxot illúzióinak leküzdésében, absztrakt társadalomképe stb. konkretizálásában, egy immanensebb történetfelfogás kidolgozása irányában — ez fejlődésének fő vonala —, másfelől az ellenzéki mozgalom átmeneti lendülete bizonyos mértékig fel is erősíti illúzióit. Marx fejlődése 1843-ban, a liberális mozgalom válságával, a radikális demokratáknak a mozgalomból való kiválásával fordulóponthoz érkezik. Ha le tud számolni az általános érdek, az elsődleges állampolgári erkölcsiség direkt megvalósításának illúzióival, az út igen gyorsan a proletár szocializmushoz — azaz a munkásosztálynak az általános érdek megvalósításában való történelmileg szükségszerű közvetítő szerepe felismeréséhez vezethet. Ha viszont az ellenzéki mozgalom megtorpanása ellenére is ragaszkodnék illúzióihoz, akkor Bauer és társai erre az időszakra társadalmilag már teljesen steril álláspontjára csúsznák át. Elméleti fejlődése igen gyors, cikkről cikkre nyomon követhető, tulajdon-

⁴⁰ Lifsic: *id. mű* 74. o.

képpen úgy fogható fel, mint a radikális társadalomkritikai magatartás permanens válsága, s viszonylagos egyensúlyhoz csak az 1843-ban írt kreutznachi kéziratokban érkezik el, amelyekben majd filozófiai szinten, a hegeli államjog bírálatán keresztül igyekszik összefoglalni közéleti-publicisztikai tevékenységének tapasztalatait.

E fejlődés áttekintését Marxnak a 6. rajnai Landtag tanácskozásairól írt *Viták a sajtószabadságról és az országos rendek tanácskozásainak közzétételéről* c. cikkével kezdjük. Ez egyben — a *Disszertáció* után — első jelentősebb ránk maradt filozófiai munkája, belőle akkori koncepciója részleteiben is rekonstruálható. Ezt az írást a rajnai Landtag vitáival kapcsolatos, az egész állami-társadalmi életet bíráló sorozat első tagjának szánta, a második cikk a kölni érsek és a porosz király konfliktusát, a harmadik a falopásról szóló vitát, a negyedik a vadászati tilalommal kapcsolatos rendőri intézkedéseket, az ötödik pedig a föld felparcellázását tárgyalta volna. A sorozat azonban nem született meg, napvilágot csak az első és a harmadik cikk látott, a másodikat a cenzúra betiltotta s az utolsó kettő valószínűleg el sem készült. Marx fejlődésének egésze szempontjából fontosnak tartjuk itt megjegyezni, hogy a megírt cikkeken, illetve a meg nem írottakra való utalásaiban Marx a vallás kérdéseit változatlan érdeklődéssel tárgyalja, noha a valláskritikáiról az államkritikai periódusra való átmenete lényegében már előbb, a *Disszertációt* követően lezajlott.

A tartományi Landtagok, akárcsak az országos rendek, látszatképviseletek voltak, lényegében semmiféle politikai súlyuk nem volt. Az új király 1841-ben, trónralépte után ezért nyugodtan összehívhatta őket, hogy ezzel (s jogkörük némi kibővítésével) a porosz állam liberális voltát hangsúlyozza. A Landtag-gyűlések — a rajnai is — minden különösebb eredmény nélkül zárultak, mégis magukra vonták a liberális közvélemény s így Marx figyelmét is. Marxot mindenekelőtt a Landtag sajtóvitái érdekelték, először is azt akarta elméletileg kidolgozni, hogy a publicisztikai tevékenységnek milyen korlátai vannak kora Németországában. Cikke elején az 1841 decemberi cenzúratasításra reflektál. „Megjelent az új cenzúrautasítás. Újságaink azt hitték — írja —, hogy fel kell venniük a szabadsághoz illő külszint és modort.”⁴¹ Megkezdődött a sajtó „önmegismerésének” és „önvallomásának” folyamata, amely alól a porosz kormány félhivatalosa, a *Preussische Staatszeitung* sem tudta magát kivonni. Liberális frázisai mögött azonban — folytatja Marx — támadás rejtőzik a liberális sajtó ellen, egyfelől érdektelenséget sugall a közvéleménynek a sajtóval szemben, mondván, hogy a sajtó fejletlen, amúgy sem képes kihasználni a nagyobb szabadságot, másfelől a sajtónak a közvéleménnyel szemben, mondván, hogy az emberek nem érdeklődnek a politika iránt. Marx megszokott iróniájával vág vissza: „Járni nem tanultam meg, pedig a látványosságra éhes közönség szökelléseket vár a bénától!... Valljuk meg gyengéinket a porosz népnek, de legyünk diplomatikusak vallomásunkban. Nem mondjuk meg neki egyenesen, hogy érdektelenek vagyunk. Azt mondjuk neki, hogy ha a porosz újságok érdektelenek a porosz nép számára, akkor a porosz állam érdektelen az újságok számára.”⁴² A hivatalos lap a feltámadt politikai érdeklődés csillapítására elrettentésül felidézi a „politikai szellemet”, a „francia kísértetet”. Marx cikkében ez a „kísértet” életre kel: *a cenzúra és a*

⁴¹ MEM I. köt. 28. o.

⁴² *Uo.* 29. o.

sajtószabadság kérdéséből elindulva, akárcsak a *Deutsche Jahrbücher*ben írott cikkében, eljut a fennálló állam felszámolásának szükségességéig. Néhány oldalon szinte szó szerint összefoglalja a korábbi cikkét: 1. a sajtó lényegének a sajtószabadság felel meg, a cenzúra ellentmond neki, 2. a cenzúra a kormányzat monopóliumaként fellépő, az önkényen alapuló hivatalos kritika; a kormányzat a cenzort a nem abszolút képviselőjének tekinti, 3. a cenzúra azonban még önmagában is ellentmondásos, mert a gyanú légkörében a cenzor is mind nagyobb fokon cenzúrázni kell, 4. mindezért a cenzúratörvény csak formális törvény, a valódi törvény a sajtótörvény.⁴³ Az összefoglalás azonban nem csupán egyszerű ismétlés, mert a korábbi cikk absztrakt fogalmait most széles filozófiai összefüggéseikbe helyezve konkretizálja. A cikk részletes elemzését ezeknek az általános filozófiai összefüggéseknek, azaz a „filozófiai szintnek” a vizsgálatával, a marxi filozófiai rendszer rekonstrukciójával kezdjük, hogy azután rátérjünk a társadalmi-politikai összefüggésekre, azaz a „konkrét szintre”.

Első kérdésünk tehát: mi a filozófiai bázisuk a cikkben kifejtett nézeteknek, s egyáltalán: a radikális társadalomkritikai magatartás a valóság és elmélet viszonyának milyen felfogásán alapul. Marx alapelvül kimondja: „a belső eszme lényegének mértékét kell . . . a dolgok létezésére alkalmaznunk, s ne tévesszenek meg bennünket az egyoldalú és triviális tapasztalatok instanciái . . .”⁴⁴ — vagyis a valóságot egy eleve adott fogalomrendszer mércéjével kell értékelni, bírálni. Teljesen kézenfekvő, hogy minden társadalomkritikának előzetes elvekből kell kiindulnia, a fennállót ezekhez képest kell meg- és elítélnie. A döntő kérdés azonban az, hogy ezek az alapelvek mennyire adódnak magának a társadalomnak a fejlődéséből, lényegéből, mennyire veszik figyelembe lehetőségeit és tendenciáit. A marxi alapelv első pillantásra transzcendensnek tűnik: elutasítja a társadalmi gyakorlat, a tények kontrollját. A cikk egésze azonban, mint majd látni fogjuk, az ellenkezőjéről tanúskodik. Marx már az eddigi fejlődése során is bírálta Kant és Fichte absztrakt követelményrendszerét; Hegelben velük szemben a valóság filozófusát látta. Hegel-kritikája során először is eltávolította a történelemből a világszellemet, mely azzal, hogy előre „beprogramozva” tartalmazza a történelem dialektikáját, az emberi cselekvést lényegileg elválasztja a történelem menetétől. A hegeli történelmi transzcendencia maradványai ugyan más vonatkozásban tovább éltek Marxnál, a fenti kijelentésben azonban mégsem valami transzcendens eszme elsődlegessége fogalmazódik meg, hanem a társadalom immanens lényegének, objektív ésszerűségnek prioritása az esetleges tények káoszával szemben, vagyis a történelmi valóság nem esetleges, hanem lényeggé emelt formája. Az immanens és transzcendens elemek módszertanilag sajátos ellentmondásos egységet alkotnak a marxi radikális társadalomkritikában, mely tulajdonképpen nem egyéb, mint az akkori marxi társadalomontológiai alapelv sajátos ellentmondásának vetülete. E társadalomontológiai alapelv, melyet rekonstrukciónkban végső mozzanatul feltételezünk, az emberi természetnek a felvilágosodásából és a klasszikus német filozófiából jól ismert fogalma.

A cikk társadalomelméleti kiindulópontja: az ember „általános szabadsággal” rendelkezik, lényege — illetve ami ezzel Marxnál is szinonim: — természete az „általában vett ész”; a szabadság tehát, mint „az ész általános

⁴³ *Uo.* 54—57. o.

⁴⁴ *Uo.* 50. o.

fénye”,⁴⁵ az embernek „természetes adománya”. A továbbiakban azután „a szabadság jellemes, ésszerű, erkölcsös lényegéhez”⁴⁶ kapcsolva tárgyalja az erkölcsöt is. Az ember lényege tehát az ész — szabadság — erkölcs egymást átható, feltételező, bár e sorrendben hierarchizált hármasságával határozódik meg: az ember az állattól eltérően megismerő észszel rendelkezik, ez szabadságának az alapja, a szabad lény viszont egyúttal erkölcsi lény is, mivel az erkölcs a másokhoz viszonyított szabadság bensősége. E koncepciónak megfelelően az emberi lényeg az egyénnek „természete”, szükségképp veleszületett sajátja, s mint ilyen, alapja általános egyenlőségének, szabadságának stb. Ez Marx alapvető érve a rendi világ egyenlőtlensége ellen, ezért is mondja pl., hogy a vallás „az emberiséget megakadályozza abban, hogy a veleszületett természeti törvényeket kövesse”,⁴⁷ s más helyütt is az emberi lényeg természeti törvényeiről beszél, a szabadságot is úgy fogja fel, mint „az emberi természet örök arisztokráciáját”.⁴⁸ Az emberi lényeg természetként, veleszületettként való tételezése ugyanakkor az anyagi-természeti mozzanatok idealista lebecsülésével párosul: az ember lényege az öntudatok viszonyaként adott, a társadalmilag-történelmileg kifejlődő, a „történelemben levő ész”,⁴⁹ az „általános ész” — mely egyben szubsztanciája a társadalmiságnak. Mindebből következően Marx nem az elszigetelt, természetiségébe zárt individuumból indul ki, hanem eleve a nemből mint az individuumok viszonyainak totalitásából, s az egyéneket éppen nemhez való viszonyukban fogja fel: „Tudjuk, hogy az egyes ember gyenge, de egyúttal azt is tudjuk, hogy az emberek egésze erős.”⁵⁰

Az ész így tehát minden, csak éppen nem természeti, ellenkezőleg, a természeti korlátozottság teljes tagadása, meghaladása. Veleszületettsége teoretikusan nem jelent egyebet, mint az általános észnek az egyes szubjektumok tevékenységén keresztüli egzisztálását, praktikusán pedig a demokratizmus általános és legelső követelményét, minden egyén részvételének lehetőségét a társadalmiság általánosságában, az emberi lénynek igazi megvalósulásában. Az így felfogott emberi lényeg egyben a korai marxi humanizmuselmélet bázisa is, minden egyes embert értéknek tekinti, de mindenekelőtt az emberi világ egészére vonatkoztatva. Humanizmusa tehát az általános ész kategóriájának bizonyos absztrakt vonásai ellenére sem reked meg az individualista elvont antropológia szintjén, hanem egy konkrét történelem- és társadalomelmélet megalapozására szolgál.

A marxi történelemkoncepció világosan az „objektív szellem” elsődlegességére épít, a hegeli világszellem helyett az öntudatok történelmileg fejlődő társadalmi totalitása, objektivációs rendszere válik mint szubsztancia a történelem szubjektumává. A baueri szubjektív öntudat helyett itt a kollektív öntudatos emberiség a szubsztancia, amely önnön dialektikájánál, öntételezésénél fogva ember futja be a történelmet s valósítja meg saját belső lényegét. A fiatal Marxnál tehát Hegelnek a „polgári ész” alapjain és keretein belül való olyan meghaladását látjuk már, amely határozottan különbözik mind a baueri, mind a feuerbach-i — végső soron — zsákutcától, s a dialektikus történetiség és a nembeliség egyidejű megörzésével magában rejti az immariens

⁴⁵ Uo. 47. o.

⁴⁶ Uo. 54. o.

⁴⁷ Uo. 64—65. o.

⁴⁸ Uo. 64. o.

⁴⁹ Uo. 64. o.

⁵⁰ Uo. 65. o.

történetfelfogásra való átmenet igényét-lehetőségét. A hegeli totalitásfogalom olyan társadalmi továbbfejlesztését látjuk itt, amely az emberi lényeg egyedi, veleszületett fogalmát absztrakt mivoltából az emberi nembeliség konkrét-ságáig emeli, s éppenséggel az „emberi viszonyokon” és az „emberi intézményeken” keresztül írja le. Az „emberi létezés”⁵¹ szféráit mint saját mozgásformáit, mint objektivált, intézményesült stb., a társadalmi egész részévé, kölcsönhatásának elemeivé váló formákat az ember teremti meg a társadalom mint szerves egészen, totalitáson belül, s az emberi történelem tartalma e szférák kibontakozása, fejlődése és átrendeződése. Az emberi lényeg történelmi mozgása tehát szükségképp állandóan önnön gazdagítása, kibontakozása irányában halad, a történelem azonban mégsem lineáris előrehaladás, hanem az ember eredeti, valóban csak „természeti” lényege ellentmondásos leküzdésének útja. Az emberi létezés kibontakozó szférái ugyanis nem eleve harmonikusak, hanem szükségképpen egy odüsszeiát járnak végig. Így a történelmi fejlődésben döntő szerep jut a negativitásnak, a dialektikus tagadás, az aránytalanságok és a kollíziók teremtő erejének. *A marxi dialektikus társadalomfelfogás, társadalmi totalitáselmélet tehát kezdettől fogva integráns elemeként tartalmazza az elidegenedés elméletét, amelynek fetisizmuselméletként való első kifejtésével éppen e cikkben találkozunk.*

De mielőtt ezt elemeznénk, röviden foglalkoznunk kell Marx sajátos idealista pozíciójával, hiszen e korai fetisizmuselmélet csak az „anyagi” mozzanat sajátos idealista felfogása alapján érthető.

Második kérdésünk tehát a marxi társadalomelméletre, az anyagi-szellemi, a természeti-társadalmi viszonyára, a társadalmi totalitás belső struktúrájára vonatkozik.

Ahogy a fentiekben már említettük, az emberi lényeg, „természeti” meghatározottsága ellenére, éppenséggel a természetiséggel szembeállított tartalmat hordoz Marxnál. Az egész klasszikus német filozófia hagyományainak megfelelően Marx a társadalmi praxist, az emberi lényeg valódi megnyilvánulását, az etikumra korlátozza, s ugyancsak a hagyományoknak megfelelően, az anyagi-természeti, a biológiai, fiziológiai stb. vonatkozásokat, amelyek az ember „természeti lényegét” alkotják, az embernek azt a részét, amellyel a természetben áll, inkább szükséges rossznak tekinti, mint az ember valódi „természetének”. Az ember természeti vonatkozásai tehát alárendeltek, az etikum által szükségképp korlátozottak és visszaszorítottak. Az emberi lényeg kialakulásának valódi folyamata éppen történelmi leküzdésük és az erkölcsi szférának való alárendelésük.

Vagyis Marx az emberi lényeg vonatkozásában egyértelműen érvényesíti szellemi-erkölcsi — azaz a szerinte valóban társadalmi — mozzanatok elsőbbségét az anyagi-biológiaiakkal szemben, amit többször közvetlenül is megfogalmaz, pl. abban a szónoki kérdésben, hogy „Nincs-e a szellemnek több joga, mint a testnek?”⁵² illetve a fej és a kéz szembeállításában, az előbbi dominanciáját hangsúlyozva. Mivel az embert is totalitásnak fogja fel, az anyagi-biológiai és a szellemi-erkölcsi mozzanat az emberben sem különül el, nem válik két különálló kanti világgá, hanem az egységes egészként adott emberi lény mozgásában, öntételezésében összeolvad, bár a két szint közvetítéseit Marx még kevésbé tudja kimunkálni. Ezt a kettősséget mutatja Marx szükséglet- és érdekkoncepciója is. Szükségletnek azt tekinti, ami nélkül a lét

⁵¹ Uo. 49. o.

⁵² Uo. 59. o.

nem teljes, ami tehát egyértelműen hozzátartozik az adott lény létezéséhez: „Amit igazán szeretek, annak létezését szükségesnek, nélkülözhetetlennek érzem, olyasvalaminek, ami nélkül létem nincs betöltve, nincsen kielégítve, nem teljes.”⁵³

Ugyanakkor viszont megkülönböztet anyagi és szellemi szükségletet, illetve érdeket. Az anyagi szükséglet az emberi lény fizikai fenntartásához tartozó mozzanat, de passzív, kívülről determinált, a tárgyaknak való alárendeltséget, az ember saját természeti-állati mivoltától való függését fejezi ki. Ebből eredően az anyagi érdek egyedül és kizárólag az *egyedi* létfenntartásra irányul, benne az egyes ember a maga természetiségében, a többi emberrel való szembeállítottságában, mintegy „állati” elszigeteltségében nyilvánul meg. Marx itt még az anyagi mozzanat megvetésének később általa oly sokat bírált „keresztény-germán” koncepciója talaján áll, ami megakadályozza őt nemcsak az anyagi szükségletek fontosságának, *aktív és humanizált* jellegének felfogásában, hanem magának az anyagi termelő tevékenységnek valódi megismerésében, *társadalmi és történelmi* mivoltának feltárásában is. Az anyagi szükségletek és az anyagi érdekek szférájában, a polgári társadalomban, eleve az elszigetelt egyedekből indul ki, s így a munkafolyamat társadalmiságáról sem lehet szó nála. Az anyagi érdek tehát, mivel az érzéki-biológiai szubjektumból következik, mindig egyéni érdek, azaz *magánérdek*. Marx a fetiszmus-elmélet kapcsán éppen ennek a magánérdeknek az elidegenítő hatását vizsgálja. A magánérdekek azonban egy társadalmi csoporton belül konvergálhatnak, vagy akár egybe is eshetnek — ismeri fel majd a későbbiekben fokozatosan Marx (erre a csoport- vagy osztályérdekre alkalmazzuk majd — a marxii partikularitás fogalmának értelmében — a *részérdek* vagy a különérdek kategóriáját).

A szellemi-erkölcsi szükségletek viszont sajátosan emberiek, kifejezik az egyénnek a nemhez való közvetlen viszonyát, s mint ilyenek a társadalmiság belülről determináló, aktív mozgatóerői, amelyek nem az ember alávetettségét, hanem, ellenkezőleg, autonómiáját, a természetiségen való felülemelkedését testesítik meg. Szellemi-erkölcsi érdekeivel az egyén a társadalmiság, azaz a politikai állam szférájában mozog, ennek mozgástörvényei válnak belső erkölcsi követelményekké. Ezeknek az általánosságot, nembeliséget, szellemiséget kifejező érdekeknek kell korlátozniuk az individuális, anyagi, természeti-állati érdekeket, hogy érvényességük egyetlen jogosult szférájába, a polgári társadalomba visszaszorítsák őket.

A természeti-anyagi szükségletek elismerése ugyanakkor egyben mégiscsak a külvilág objektivitásának elismerése is. A természetnek mint objektív ésszerűségnek s immanens mozgástörvényeinek felismerése tehát nem okozott különösebb nehézséget Marxnak, ha a természet egységét egyelőre nem is az anyagiségében látja, hanem, panteista-panlogista felfogásának megfelelően, ebben az objektív ésszerűségben. Implicite fellelhető így Marxnál egy az emberek öntudatos világától különböző létszférának, az ésszerűség alacsonyabb fokát és formáját tartalmazó természetnek a panteista-panlogista fejlődés-ontológiája. Erre mutatnak — viszonylag ritka — utalásai a „világegyetemre”, amelyek nemcsak arról tanúskodnak, hogy rendszerében a természet megsza- badult az istentől, hanem arról is, hogy a hegeli abszolút szellem kiűzésével többé már nem „átjáróház” a szellem önmagához visszatérő mozgásában.

⁵³ Uo. 33. o.

Marx sajátos filozófiai rendszerét a *Rheinische Zeitung* időszakában *radikalizált dinamikus objektív idealista társadalomontológiának* nevezhetnénk, amelynek a természet vonatkozásában a már említett panteista-panlogista természeti fejlődésontológia felel meg. Radikalizáltságról azért beszélünk, mert Marx igyekszik végigvinni az evilágiság, az immanencia követelményét, a már említett emberi lényeg fogalom sajátos tartalma kivételével radikálisan felszámolja az ideologikus-transzcendens maradványokat. Rendszere a transzcendens és immanens mozzanatok sajátos egysége, sajátos dinamikája az utóbbiak fokozatos térnyeréséből ered. A rendszer tehát egészében átalakulásban van, egységét nem statikus kidolgozottsága, hanem dinamikája, elemeinek állandó azonos irányú mozgása adja meg — s így a legnagyobb mértékig nyitott az új álláspontok felé.

A marxi társadalomontológia értékelése szempontjából döntő fontosságú, hogy az ifjúhegeliánus filozófiában — Hegeltől Fichte felé — fordulat játszódik le az aktivizmus és szubjektivizmus irányában. Marxnál, mint már a *Disszertációból* kitűnik, a szubjektivitás nem válik dominánssá, megőrzi az objektív idealista alapokat, s kidolgozza a filozófia aktív visszahatásának sajátos koncepcióját. E koncepció mely a *Rheinische Zeitung* időszakában tovább konkretizálódik majd, a következőkben foglalható össze. A társadalmiságnak két alapvető szférája van: a polgári társadalom és a politikai állam. Az előbbi felvilágosodásban és a klasszikus német filozófiában a magántevékenységnek az ember természettel való konfrontálódásának, az anyagi érintkezésnek a szférája, az „anyagi életviszonyok összessége”, de nem gazdasági, hanem jogi vonatkozásban megközelítve. Marx — mint láttuk — tisztában volt az ember anyagi szükségleteivel s kielégítésük fontosságával, e szférát azonban nem tartotta jellegzetesen társadalminak, mivel benne az ember elszigetelt egyes emberként nyilvánul meg. A természetiség alárendelésének marxi igényéből származik radikális demokratizmusa, szabadság- és egyenlőségkultusza, de ugyanebből ered, hogy nem tudta elképzelni a társadalmilag végzett munkát, nála a munka tisztán egyedi, csak a termékek közvetítődnének, így az egyes ember szükségletei természetiek, nem humanizáltak. A vizsgált anyagból nem tűnik ki, hogy Marx a természettel való konfrontáció, az anyagi érintkezés e szférájában reális-anyagi fejlődést tételezett volna fel, illetve a munkafolyamat történelmi fejlődésére vonatkozó hegeli elméletet természetesen ismerte, de semmi jelét nem látjuk annak, hogy a társadalmi fejlődést ahhoz kapcsolta volna. A természethez való viszony fejlődése elsősorban teoretikus-tudományos kérdés volt számára.

A társadalmiság tehát — egyik szférájának direkt természeti konfrontációja ellenére — e marxi rendszerben bizonyos mértékig izolált a természeti alapzatától. A természeti és társadalmi fejlődésontológia még nem „ért össze”, még nem munkálódott ki közöttük az átmenet a tárgyi objektivációkon, a munkafolyamat humanizációján keresztül. Mindkettőben folyik az immanencia felé való fejlődés, de csak tendenciájukban, meghosszabbításukban érintkeznek. A társadalmiság tehát belső hajtóerőkre van utalva fejlődésében, s ezt a hajtóerőt Marxnál az objektívált viszonyrendszerek dinamikájában találhatjuk meg. Marx ugyanis már kidolgozta a viszonyobjektivitás mint az aktivitás és objektivitás egységének fogalmát, mely sajátosan az aktív-tudati, erkölcsi-jogi tevékenységhez kapcsolódik, mint ahogy a később kidolgozandó tárgyi objektivitás fogalma majd a munkatevékenységhez.

Marx tehát abból indul ki, hogy a valódi emberi tevékenység az erkölcsi-

jogi, tudati tevékenység, vagyis hogy az ember a maga valóságát a politikai állam szférájában, az államalkotó és fenntartó tevékenységében találja meg. Ebben a szférában az egyéni emberi mozgás eleve a társadalmiság egészére vonatkozik, a tevékenységek intézményekben, viszonyrendszerekben objektívalódnak, a társadalmi élet különböző szféráit alakítják ki, amelyek totalitása, együttes megszervezettsége adja a valódi társadalmi szubsztanciát, amelyen minden sajátos emberi tevékenység alapul. A társadalmi objektívációs rendszer mint afféle objektívált társadalmi tudat elsődleges a közvetlen, még nem objektívált elméleti-tudati formákkal szemben, a maga részéről meghatározza az egyéni tudatot és tevékenységet. Íme a marxi dialektikus közvetítésláncolat a társadalmi szubsztanciától az ösztársadalmi öntudaton keresztül az egyéni tudatig. A társadalmi tudatnak, az emberiség konkrét öntudatának mint filozófiának meghatározottsága-levezetettsége nyilvánvaló, de mivel közös lényegű az objektívált szellemiséggel, visszahatása is igen „közel”. Ez magyarázza a társadalom átalakulásának egész ekkori marxi koncepcióját. Az elmélet olyan abszolutizálásáról szó sincs, mint az ifjúhegelianizmusban általában, de a filozófiai változások még elég közvetlenül tevődnek át a társadalmiságba, innen az elmélet szerepének bizonyos túlhangsúlyozása. Ezt visszafogja-fékezi a valóság és filozófia periodikus viszonyának elmélete, mely szerint az objektívált viszonyrendszer ésszerűtlenné válásakor kezdődik a filozófia rendszerré formálódása és visszahatása, ez a visszahatás tehát az objektíve létező társadalmi ellentmondásoktól függ. Ez az elmélet egyrészt lehetővé teszi Marx társadalmi-politikai realizmusát, mindenféle felvilágosító pozíció meghaladását, és a filozófia feladatát keresve a reális társadalmi ellentmondásokra irányítja a figyelmét. Másrészt a társadalmiság meghasonlottsága korábban a filozófia mint az absztrakt ésszerűség világa jelentkezik az ellentmondásos társadalmisággal szemben, ez teszi szükségessé az adott szakaszban a radikális társadalomkritikát mint a társadalom átalakítására irányuló gyakorlati-politikai magatartást és mint elvi-kritikai módszert. Társadalmi-politikai magatartásként a közvélemény, a nép „meggyőzésére”, a társadalmi változásra való előkészítésére irányul, hiszen az nem kétséges Marxnál, hogy a társadalmi változások az összesség, a nép tevékenységeként valósulnak meg, nem pedig „történelmi személyiségeken” keresztül, mint Hegelnél.

Mindenesetre a társadalmi átalakulások miéртje ebben a dialektikus társadalomontológiában lényegileg még megválaszolatlan. Miéрт válnak ellentmondásossá a korábban még ésszerű társadalmi viszonyok? Az egyes konkrét változások tartalma, időpontja nem magyarázódik ugyan meg, a történelem egész mozgása azonban mégis magyarázatot nyer mint az ember öncélú fejlődése, kibontakozása. Az embernek meg kell teremtenie társadalmi szubsztancialitását és személyi szubjektivitását — szabadságát —, következtethetjük ki a *Disszertáció*ból. Ez két nagy történelmi szakaszban történik meg, a szubsztancialitás az antikvitásban éri el tetőpontját, a szubjektivitás pedig, mely az újkori fejlődés sajátos tartalma, egy a középkorban kezdődő új ciklusban, a személyi szabadság kimunkálásával jut el a tetőzésig. Azaz az „ész országának”, az „igazi államnak” kialakulását, amelyben megvalósul egyén és nem harmóniája, a szubsztancialitás-szubjektivitás egységének tételezi. A történelem tartalma így — ha nem is a természet humanizálása-objektíválása — a társadalmiság teljes kiemelkedése a természetből, saját önálló mozgástörvényeinek szabad érvényesülése. Itt szeretnénk megjegyezni, hogy Marxnak az emberiséget szükségképp egyfelől biológiailag a természetből kellett ere-

deztetnie, ha ezt nem is tudta még *természettudományosan* alátámasztani. Másfelől viszont az emberi lényeg társadalmi-természeti kialakulási folyamatát is fel kellett tételeznie — ennek során alakítja ki és sajátítja el történelmileg az emberiség a saját lényegét.

Harmadik kérdésünk tehát az, hogy mi ennek az emberi lényegnek történelmi-fejlődési útja. Azaz hogyan jelenik meg az embernek a természetből, az állatvilágból való történelmi kiemelkedése folyamatában a fetiszizált viszony mint az anyagi szükségleteknek a szellemi szükségleteken való felülkerekedése, s hogyan konkretizálódik ez mint a polgári társadalom uralma a politikai államon. Ebben a korai történelmi szakaszban, előtörténetben a valódi emberi lényegnek ellentmondó, ésszerűtlen állapot jön létre: a kívülről determináltság, a tárgyi világnak való alávetettség. A fetizmus annak a folyamatnak szükségszerű ellentmondásait testesíti meg, amelynek során az emberiség kimunkálja saját emberi lényegét és világát, s ennyiben elkerülhetetlen és pozitív mozzanat az emberiség történelmében.

Hipotézisünk szerint e korai fetizmuselmélet Marx első átfogó megoldási kísérlete az elidegenedés-problematikára. Nem veszi át mechanikusan a hegeli vagy a feuerbachi elidegenedéselméletet, hanem önálló koncepciót dolgoz ki, amelynek sajátos kategóriarendszere van, pl. magát az elidegenedés terminust is csak elvétve használja stb. Félreértések elkerülése végett szeretnénk leszögezni, hogy itt ugyan önálló *marxi*, de még nem *marxista* koncepcióról beszélünk, s önálló fiatalkori koncepciójának feltételezésével semmiképpen sem akarjuk csökkenteni az 1843–44-es fordulat, a *marxista* álláspont kidolgozásának jelentőségét. Helytelen lenne azonban azt feltételezni, hogy Marx 1843–44-ig teljesen megmaradt a hegeli–feuerbachi bázison, s csupán a fordulat révén alakít ki önálló álláspontot. A materialista történetfelfogás előzményei messze visszanyúlnak a *Disszertációig*, a Hegelen és Feuerbachon való túllépés már itt megkezdődik. E folyamat *befejezett* jelleget természetesen csak a materialista történetfelfogás kidolgozásával nyer, a korábbi koncepciókat éppen séggel a lezáratlanság, a dinamikus nyitottság jellemzi. Hangsúlyoznunk kell, hogy ezen átmeneti koncepciók önálló mozzanatainak feltételezése nem valamiféle „visszavetítés” Marx érett munkásságából. Ami pedig a marxi fejlődést mint az immanens, azaz a materialista társadalomfelfogásra való átmenetet illeti, nyilvánvaló, hogy ez csak folytatása és betetőzése az egész újkori filozófián végigvonuló, a felvilágosodásban és a polgári filozófiában Hegelnél maximumát elérő tendenciának, ugyanakkor azonban a közvetlen átcsapás és megvalósulás folyamata is.

Visszatérve a marxi fetizmuselmélet közvetlen elemzésére, arra szeretnénk utalni, hogy az emberi történelem korai, fetisizisztikus szakasza a marxi vizsgálódásban az emberiség *gyermekkorának* ellentmondásos korszakát testesíti meg,⁵⁴ igazi lényege kibontakozásának mint nagykorúságának szakaszával szemben.⁵⁵ A természeti lényeg szakaszát előbb az egyedi fejlődés, a gyermek életéből vett esetekkel példázza, s csak azután von történelmi párhuzamot. A gyermek magatartását mindenekelőtt érzéki-anyaginak fogja fel: „Míg azonban a *gyermek* elméleti gondolkodása kvantitatív, ítélete, akárcsak gyakorlati gondolkodása, mindenekelőtt gyakorlati-érzéki. Az érzéki alkat az első kötelék, amely a gyermeket összekapcsolja a világgal. A *gyakorlati érzékek*,

⁵⁴ *Uo.* 28–31. o.

⁵⁵ *Uo.* 48. o.

kiváltképpen az orr és a száj, az első szervek, amelyekkel a világot *megítéli*.”⁵⁶ Ugyanakkor — szemben a felnőtt gondolkodásának általánosságával, etikus tartalmával — a gyermek érzéki észlelését összekapcsolja az egyediséggel és az erkölcsiség hiányával. „Persze, a gyermek nem megy túl az *érzéki észlelésen*, pusztán az egyest látja, s azok a láthatatlan idegszálak, amelyek ezt a különöst az általánossal összekötik, amelyek, mint mindenütt, az államban is, az anyagi részeket a szellemi egésznek lélekkel áthatott tagjaivá teszik, az ő szemében nincsenek. A gyermek azt hiszi, hogy a nap forog a föld körül; az általános forog az egyes körül. A gyermek ezért nem hisz a *szellemben*, de hisz *kísértetekben*.”⁵⁷ Az államiságról mondottakra még visszatérünk, most szögezzük le Marx nyomán a gyermeki-természeti lét még két fontos vonását. Az egyik a mennyiségi elv dominanciája a minőséggel szemben, s az ezzel kapcsolatos tevékenység, a számolás: „Tudjuk, hogy az értelem első elméleti tevékenysége, amikor még ingadozófélben van az érzékiség és a gondolkodás között, a *számolás*. A számolás a *gyermek* első szabad elméleti értelmi aktusa”⁵⁸ — az ember ekkor tehát még nem teljesen szabad, hanem az érzékeivel felfogott tárgyi világnak alárendelt, szabadsága mint „értelmi aktusok” sorozata folyamatosan jelenik meg, vagyis az ész fejlődéséhez kötődik. A másik pedig az, hogy az érzékiségből kifolyólag a gyermek nem az objektivitás álláspontján, hanem ellenkezőleg, az egyediség, a szubjektivitás, az önkényesség álláspontján áll, amely azonban *áobjektivitásként* jelentkezik, pl. abban, hogy a gyermek harmadik személyben beszél magáról.⁵⁹ Már a fentiekből is adódik, hogy a korai marxi elidegenedésmélelet mint fetiszmuskoncepció az anyagiság—szellemisség, egyediség—általánosság, érzékiség—gondolkodás, mennyiség—minőség, szubjektivitás—objektivitás, önkényesség—szabadság, alárendeltség—autonómia, állatóság—humánnum (erkölcsiség) dialektikus fogalompárjaival operál. A továbbiakban ezek társadalmi-történelmi realizálódását kell megvizsgálunk.

Egy pillanatra sem lehet kétséges, hogy Marxnak a gyermekkorra vonatkozó utalásai nem öncélú fejtegetések, hanem közvetlen aktuális mondani-valót fejeznek ki. A gyermek érzéki álláspontja éppenséggel a *Preussische Staatszeitung* kapcsán kerül említésre, amely Marx gúnyolódásának középpontjává válik: „A 'Staatszeitung' igen sokoldalú. Nem áll meg a *számnál*, az *időnagyságnál*. Tovább megy a mennyiségi elv elismerésében, s kimondja a *térnagyság* jogosultságát is. A tér az első, aminek nagysága a *gyermeknek* imponál”,⁶⁰ s szó esik még a „gyermeteg, Preussische Staatszeitung”-ról, illetve „gyermeteg-érzéki álláspontjáról” is.⁶¹ Pontosabban: nem is maga az újság, hanem az általa képviselt társadalmi állapot tekinthető valójában gyermetegnek, középkorinak, anakronizmusnak — „Persze! Persze! A mi korunknak már nincs meg a nagyság iránti reális érzéke, amelyet a középkornál megcsodálunk.”⁶² A legfontosabb itt Marxnál, hogy a középkort az emberi történelem zoológiai időszakának minősíti: „nincs-e egy *fejedelmi irodalom*, amely az egész *embertant állattanná* változtatja, a *címertani irodalomra* gondolunk”;⁶³ vagy

⁵⁶ Uo. 31. o.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 29. o.

⁵⁹ Uo. 28. o.

⁶⁰ Uo. 30. o.

⁶¹ Uo. 31. o.

⁶² Uo. 30. o.

⁶³ Uo. 40. o.

másutt: „a rendek közötti különbség így szellemileg megrögződnek és az irodalomtörténet a különös szellemi állatfajok természettörténetévé süllyedne le”.⁶⁴ A gyermek fejlődéstörténetét az emberiség történelmére átvive Marx tehát eljut a természettörténetig, amely mélyen belenyúlva az emberiség történelmébe, rányomja erre a maga bélyegét. Az emberi történelem kettős felosztása (szubsztancia-szubjektivitás; az első periódus fénykora a görög polisz,⁶⁵ ezután viszonylagos visszaesés következett), amelyet a *Disszertáció*-ban dolgozott ki, itt kapcsolódik a fetisizmuselmélethez. Ezt a koncepciót látszik megerősíteni Marxnál a középkor, a „keresztény állam”, és a keleti despotikus monarchiák — amelyekről, Hegel nyomán, a történelem kezdetét számítja — állandó párhuzama, a korállapotokat a kínai, indiai stb. állapotokkal veti egybe, s mindkettőt, különösen azonban az utóbbit, az állati jelleg klasszikus megjelenésének tekinti: „Ami éppenséggel az állati pártnéveket illeti, meg kell jegyeznünk, hogy maga a vallás az, amely az állatot a szelleminek a szimbólumává teszi. Szónokunk persze elítéli majd az indiai sajtót, amely vallási lelkesedésében a Szabala tehenet és a Hanumán majmot ünnepelte . . . de van egy sajtó, amelyet aligha akar majd a cenzúrának alávetni, a *szent sajtóra*, a *Bibliára* gondolunk; s vajon nem osztja-e fel ez az egész emberiséget két nagy pártra: *kosokra* és *bárányokra*.”⁶⁶ A vallást egyáltalában úgy fogja fel, mint „az emberi gyermekkor állati ideológiáját”, mint „az anyagiasság spiritualizmusát”, amely az eltorzult anyagi részérdekeket, az egyén állati önzését stb. emeli misztikus magasságokba, elrejtve alantás, természeti-érzéki eredetüket.

A párhuzam ugyanakkor meg is különbözteti a szubsztancia, illetve a szubjektivitás korának vallásait. Az előbbieket jellegzetes formája az állati kultusszá fokozott természetvallás, az utóbbiaké a természet ember feletti uralmának antropomorfbab formája, a kereszténység, melynek istene — ahogyan a *Harsonából* tudjuk — nem egyéb, mint az önző, anyagi-érzéki individuum hiposztazált képmása. Ezzel a megkülönböztetéssel találkozunk az egyik Rugénak írott levelében is. „Figyelemre méltó, hogy az ember elállatiasodásába vetett hit kormányzati hit és alapelv lett. Ez azonban nem mond ellent a vallásosságnak, mert az állatvallás a vallás legkövetkezetesebb egzisztenciája, s talán nemsokára szükséges lesz a vallási antropológia helyett vallási zoológiáról beszélni.”⁶⁷ Marx itt saját *Értekezéséről* beszél, vagyis átfogó valláselméleti munkájáról, amelyben láthatóan nagy jelentőséget tulajdonított az emberi lényeg történetiségének, az állati mivolt leküzdésének, s ehhez kapcsolta a vallás magyarázatát is. Feuerbach absztrakt antropológiai nézőpontjával szemben a marxi koncepció tehát a történelmiség dialektikájára épül. A vallás az emberiség gyermekkorának kifejeződése a marxi elméletben, ez is bizonyítja, hogy Marx — a fenti két történelmi periódusnak megfelelően — két „gyermekkor” tételezett fel. E gyermekkorok tartalma persze, éppen az emberi aktivitás szempontjából, lényegesen különböző. A fetisizmus közvetlen fogalma csak az első gyermekkorra értelmezhető, amikor az ember elkezd tárgyakat, dolgokat készíteni, s ezek szembefordulnak vele. Kezdetben tehát a természettel való közvetlen, egyedi, esetleges konfrontációról, a társadalmi-

⁶⁴ Uo. 72. o.

⁶⁵ Uo. 33. o.

⁶⁶ Uo. 40. o.

⁶⁷ MEGA I., I/2. köt. 270—271. o.

ság kialakulatlanságáról vagy alig fejlettségéről van szó. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a fetisizmus nem csupán passzív, elszenvedett, hanem *aktív*, az ember átalakító-alkotó, tevékeny viszonya, nem az abszolút rossz, hanem pozitív, teremtő erő is a történelemben. Az első szakaszban elvezet az államiság-társadalmiság totalitásának kialakulásához. Ennek az időszaknak embere azonban vagy nem volt önálló személyiség (ázsiai despotizmus), vagy a közösséggel közvetlenül azonosult (klasszikus görögség), így a személyiség szubjektivitása-szabadsága ebben a szakaszban nem munkálódott ki. E személyiség szabadságának megjelenését éppenséggel az antikvitás felbomlása jelzi. Ekkor jelenik meg a magán-, illetve — általánosult-társadalmi formájában — a részérdek, s az újkori fejlődés, a második szakasz tartalma éppen a burzsoá anyagi magánérdekeinek, illetve a citoyen személyi szabadságának egyfelől biztosítása, másfelől korlátozása mint az államisággal való összeegyeztetés. Az újkori fejlődésben a fetisizmus tehát többnyire már nem a direkt természetiség vonalán jelentkezik, hanem a társadalmiság többszöri közvetítésén keresztül (a képviselő elidegenedése a rendiségben stb.). Ezért kerül a középkorról és az újkorról szóló marxi elemzések centrumába a magánérdek mint az elidegenedés hordozója. Korai cikkeiben, amikor gazdasági problémákat még nem vet fel, abból a feltételezésből indul ki, hogy lehetséges megteremteni a politikai állam — polgári társadalom olyan összhangját, hogy az utóbbiban korlátlanul, az államiság minden beavatkozása nélkül érvényesülhet a magánérdek. Vagyis a magánérdek az államra és a benne direkte érvényesülő általános társadalmi érdekre ebben a társadalmi modellben nem hat torzítólag. A természetiséggel való viaskodás, a személyiség szabadságának kimunkálása szakaszában a torzulás létrejön, az e modellre, a valódi társadalmiságra való áttérés során azonban felszámolódik. A *Disszertáció* elmunkálatai szerint a vaskor az a szakasz, amelyben ez a felszámolás megkezdődik, amelyben a már kialakult világfilozófia visszahat a világra, amelyben „titáni harcok” dúlnak és megszületnek az új társadalom feltételei.⁶⁸ Marx nyilván korát is ilyen vaskornak tettelezte — korának az antikvitás felbomlásával való párhuzama már a *Disszertációból* nyilvánvaló —, amikor maga a világfilozófia, az elmélet is megkettőződik a valóság ellentmondásai szerint, egyik pólusa mint az ésszerűség hordozója csak saját filozófiai ellentétének, az ellentmondásos valóság konzerválása elméleti pólusának leküzdésével valósul meg.

A transzcendens állam történelmi vizsgálatával játszódik le Marx fejlődésében a közvetlen átmenet a valláskritikai periódusból az államkritikai szakaszba. Az átmenet lényege Marxnak az a felismerése, hogy a vallás nem pusztán torz tudatforma, hanem a történelmiség-társadalmiság ellentmondásos állapotának, az emberi nembeliségnek megtestesítője abban a szakaszban, amikor az emberek valódi társadalmisága, általánossága még nem alakult ki, hanem csupán az elidegenedett formája: a részérdekek anyagi világában tőlük elkülönült „transzcendens” állam. Ezt különben már egy hónappal előbb is megfogalmazza Rugénak frott idézett levelében: a „transzcendens állam és a pozitív vallás összetartoznak”.⁶⁹ A cikk azt is kimutatja, hogy a spiritualizmus és az anyagiasság kölcsönös feltételezettségek és átmennek egymásba.

A transzcendens állam történelmi elemzése persze számos vonatkozásban töredékes, kidolgozatlan. Így pl. nem kapunk választ arra, mi az oka a külön-

⁶⁸ MEGA I., I/1. köt. 132–133. o.

⁶⁹ MEGA I., I/2. köt. 270. o.

böző államok különböző mértékű fejlődésének. Kora középkorias államával pozitív példának állítja szembe Angliát, Franciaországot, s különösen az Egyesült Államokat. Lifsic szerint egyenesen arról van szó, hogy Marx a bizantinizmus „újjászületését” látta meg Németországban a XIX. sz. első felében.⁷⁰ Szerintünk Marx inkább a középkorral való folytonosságot hangsúlyozza a porosz államban, de lehetséges, hogy „újjászületésről”, a teokratikus államgépezet felelevenítéséről is beszélhetünk mint az erősödő liberalizmus elleni erőszakolt múltbafordulásról, amit Lifsic a romantikus ideológia előretörésével hoz párhuzamba. Mindenesetre kétségtelenül megmutatkozik, hogy kora társadalmát Marx markánsan megrajzolt, átfogó történelemkoncepcióba illeszti bele, társadalomkritikáját az egész emberi történelem bírálóitávé mélyíti, ami lehetővé teszi számára, hogy az elidegenedés egész rendszerét fetisizmusnak értelmezze.

Az elidegenedés — mint fetisizmus — ebben a felfogásban úgy jelenik meg, mint az ember természeti múltjából adódó ellentmondásrendszer. Az ember nem veszített el semmi megszerzettet, az eredeti természeti állapot nem földi paradicsom — ahogy egy későbbi cikkében kissé gúnyosan kifejti —, hanem az ember természeti alávetettségének, állatiságának kora, amelyet éppenséggel hosszú fejlődés révén lehet leküzdeni. E fejlődés során az ember úgy hozza létre saját igazi lényegét, hogy *egyben* el is veszíti, megteremti az államot, de az állam mégsem igazi általánossága, az ember megteremti ugyan nembeliségének öntudatát, de ez vallás formájában szembekerül vele stb. Az eredeti természeti viszonyban magától értetődő, hogy a természeti tárgyak uralkodtak az emberen, a természetből kiemelkedve azonban az ember maga teremtett tárgyakat és viszonyokat, s hogy ezek szereztek uralmat felette, az már az emberi fejlődés korlátozottságával magyarázódik. Ennek a dialektikus történelemfelfogásnak és elidegenedés-magyarázatnak jött kapóra De Brosses fetisizmus-elmélete, amely a fétis fogalmával kifejezte az ember alávetettségi viszonyát az általa teremtett tárgyhoz. (Cornu ugyan említi De Brosses könyvét,⁷¹ de mivel az egész korai marxi fetisizmuselmélet rejtve marad előtte, csak Marx későbbi fetisizmus-értelmezésével kapcsolatban hivatkozik rá.) Ez központi, alapvető mozzanata Marx történelemkoncepciójának, ezért beszélünk összefoglalóan Marx korai fetisizmuselméletéről, bár maga Marx a fogalmat viszonylag ritkán használja, s néha nem a történelem egészére, hanem csupán legkorábbi szakaszára értelmezi. De úgy látja, hogy az elidegenedés fenti alapmeghatározottsága az egymást követő periódusokban folyamatosan érvényesül.

A három felvetett kérdés kapcsán hipotetikusán kifejtettük Marx szóban forgó cikkének „filozófiai szintjét”. Próbáljuk meg ennek alapján feltárni a cikk „konkrét szintjét.”

A tárgyalt cikkben a fetisizmus felemlítésére elsősorban a középkorral, illetve további vonásaival kapcsolatban kerül sor: „Így alakult ki a törvényhozásilag a *mi Németországunkban* az a birodalmi meggyőződés . . . , hogy a jobbágság [Leibeigenschaft] bizonyos emberi testek tulajdonsága [Eigenschaft . . . menschlicher Leiber].”⁷² A középkori foliánsok kapcsán pl. ezt mondja: „Nem ti rendelkeztek a könyvekkel, ők rendelkeznek veletek. Járu-

⁷⁰ Lifsic: *id. mű* 82. o.

⁷¹ Cornu: *id. mű* 356. o.

⁷² MEM 1. köt. 34. o.

lékaik vagytok . . . ”⁷³ A tartományok és a rendek viszonyáról pedig ezt írja, a fetisizmusban az emberi aktivitás mozzanatát jól kidomborítva: „Az országos rendeknek van egy tartományuk, amelyre tevékenységük kiváltsága kiterjed, de a tartománynak nincsenek országos rendjei, amelynek útján ő maga tevékenykednék. A tartománynak persze megvan az a joga, hogy, előírt feltételekkel, megteremtse magának ezeket az isteneket, de a teremtés után, akár a fétisimádónak, tüstént el kell felejtene, hogy ezeket az isteneket az ő kezemunkája hozta létre.”⁷⁴

A rendiség marxi kritikája a társadalmi totalitáselméleten alapul, mely szerint az állam maga az „egész”, a „legáltalánosabb” — „szellemi módon és szabadon a különöst csak az egészszel való összefüggésben vizsgálhatom, tehát nem attól különválasztva”⁷⁵ —, azaz az egyes társadalmi szférák mint *különösök* csak a társadalmi egészhez, az államhoz, az *általánoshoz* való vonatkozásukban, annak való alárendeltségükben nyernek értelmet, mivel általánosságuk csak részleges, egy különös funkció mindenkire vonatkoztatottsága — azaz „az általános kérdés egy különös szférán belül”.⁷⁶

A rendiség átfogó, megsemmisítő kritikája alapjául éppenséggel az általános—különös viszony eltorzulása szolgál, amelynek sajátossága a fetisiztikus viszony: az általános megteremti saját különösét mint képviselőt, ez azonban önállósul tőle és szembefordul vele. A rendek tanácskozását taglalva Marx hosszasan elemzi a rendek kiváltsága, részérdeke és az országos, általános érdek ellentétét s e viszony középkori mivoltát: „Az országos rendek kiváltságai nem a tartomány jogai. Sőt a tartomány jogai éppen ott érnek véget, ahol az országos rendek kiváltságai válnak. Így például a középkor rendjei kezükben összpontosították az ország összes jogait, és mint előjogokat az ország ellen fordították.”⁷⁷ S ennek a középkori viszonyoknak a védelmét a rendi képviselők még a legutóbbi rajnai Landtagon is vállalták, mutatja ki Marx: „Hogy mármost mennyire lett rabja a *lovagi rend szónoka* a Landtag e *középkori* felfogásának, mennyire száll síkra fenntartás nélkül az országos rend kiváltságáért az ország joga ellen . . . ”⁷⁸ A rendiség mint képviselői forma így ellentmondással válik, az általános a dologi részérdekek közvetítésén keresztül elveszti az önmaga feletti rendelkezést: „A népnek a rendek által való új képviselőte tehát merőben értelmetlen, ha nem éppen az a sajátos jellege, hogy itt nem mások cselekszenek a tartomány érdekében, hanem ellenkezőleg, maga a tartomány cselekszik; hogy a tartományt itt nem mások képviselik, hanem ellenkezőleg, önmaga képviseli magát. Egy képviselő, amely ki van vonva megbízói tudata alól, nem képviselő.”⁷⁹ A Marx által valódi általánosnak tekintett „politikai intellektus” — amely az „államész” és az „államerkölcs” konkrét politikai megjelenési formája — csak a választásokon érvényesül,⁸⁰ a továbbiakban nem gyakorol reális hatalmat a képviselő felett, ezért beszél a rendiség kapcsán kasztszellemről, a magánélet éjszakájáról, amelyben a képviselő csak látszatában, bár objektív törvényes látszatában emelkedik

⁷³ Uo. 30. o.

⁷⁴ Uo. 42. o.

⁷⁵ Uo. 72. o.

⁷⁶ Uo. 77. o.

⁷⁷ Uo. 41. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo. 43—44. o.

⁸⁰ Uo. 45. o.

általánossá. A kritika tehát mindvégig a fetisizmus „képlete” alapján történik, s ez a részérdek és általános érdek viszályában eleve az előbbi dologi mozgatórúgóit, az anyagi-tárgyi világnak a politikai államra való ráterpeszkedését is felidézi. Ez a kritika megsemmisítő és alapos, nem elégszik meg a rendiség „igazságtalanságainak” publicisztikai szintű kimutatásával és bírálatával, hanem a képviselet, az állam sajtóosan elidegenedett formája mögött egyben felmutatja a végső alapot is, s utal — a később még tárgyalandó — látszatrendszerre, amelyben a valódi általánosnak mutatja fel magát.

Sokkal kevésbé kielégítően tárgyalja Marx azokat a pozitív mozzanatok, amelyeket közvetlenül szembeállít a rendiséggel. Tisztában van azzal, hogy képviseletre feltétlenül szükség van, az általános nem jelenhet meg közvetlenül, s konkrét totalitásában nem irányíthatja az államot. Marx követelménye csak annyi, hogy az általános őrződjék meg a közvetítésen keresztül, ebből azonban egyelőre csupán a képviselői felelősség és visszahívhatóság gondolata sejlik fel. Marx mindenestre az általános minden formája mellett kiáll, előnyben részesíti a központosított államot, a központi államszerveket a részérdekek tengelyén mozgó különös képviseleti szervekkel szemben: „több a bizalmunk a kormányzat közintelligenciájára, mint a földbirtok magánintelligenciájára iránt”⁸¹ — ami arra mutat, hogy bár nyilvánvalóan látta a rendek és a kormányzat összefüggését, mégis bizonyos distanciát tétélezett fel köztük. A kiutat azonban egy még szélesebb általánoshoz, a néphez való visszatérés alapján képzeli el, s ennek egyik eszköze a viták közzététele, azaz a közvélemény formálása és visszahatása: „a Landtagnak, közvetlenül a közszellem tárgyává válván, rá kellene szánnia magát arra, hogy a közszellem tárgyasulása legyen, . . . a Landtagnak, az általános tudat fényébe állítottván, fel kell adnia különös lényegét általános lényege kedvéért”⁸² mivel „az igazi politikai gyűlés csak a közszellem nagy védnöksége alatt fejlődik”⁸³

De van-e reális kiút magán a rendiségen belül? Marx a négy rendnek a Landtag sajtóvitáján elhangzott megnyilatkozásai alapján egyiktől sem reméli a megoldást. A hercegi és lovagi rend álláspontja között lát ugyan némi különbséget, az előbbi a „népek”, az utóbbi az „emberek” ellen polemizál, bázisuk azonban közös, a rendiség középkori szabadsága, amely „a közvéleménnyel szembeni önállóság, a kasztszellem pangása”, s ezért fejtegetik „az országos rendek magas bölcsességének, valamint középkorias szabadságának és önállóságának posztulátumát”⁸⁴ Marx szembenállása velük teljesen egyértelmű, a parlamentáris szabadságot lényegesen másképp, nem a „régii”, hanem az „új francia parlamentek” szellemében értelmezi, s ezért azt vallja, hogy „a parlamentáris szabadság csak a kezdet kezdetén van”⁸⁵

Ha azonban a fentiek, azaz a polgári gondolkodást tükröző „ész országa” marxi koncepciója alapján azt várnánk, hogy pozitíve fogadja a polgárság megnyilatkozásait, hogy pártjára áll stb., nagyot csalódunk. A filozófiai és a politikai szint viszonylagos függetlenségét jól mutatja, hogy Marx, aki a filozófiai alapokat tekintve kétségtelenül a polgárság érdekeit képviseli, szembe kerülve ezeknek az érdekeknek nyers, leplezetlen formáival, politikai megnyilvánulásaival, nem azonosul a polgárság osztályálláspontjával, hanem

⁸¹ Uo. 42. o.

⁸² Uo. 43. o.

⁸³ Uo. 46. o.

⁸⁴ Uo. 46—47. o.

⁸⁵ Uo. 46. o.

szembefordul vele. Arról persze sohasem feledkeznek meg, hogy általában, történelmileg, s konkrétan, az adott Landtagban a polgárság mint liberális opposzió a rendszer ellenzéke: „A liberális ellenzék mutatja nekünk a politikai gyűlekezetek színvonalát, mint ahogyan egyáltalában az ellenzék mutatja egy társadalom színvonalát . . . A liberális opposzió megmutatja nekünk, mi vált liberális pozícióvá, milyen mértékben öltött emberi alakot a szabadság. Ha tehát megjegyeztük, hogy a sajtószabadság országos rendi védelmezői korántsem állnak feladatuk magaslatán, akkor ez még inkább érvényes általában az egész Landtagra”⁸⁶ — írja már cikke elején, megállapítva, hogy az ellenzék alapján véve maga is a rendi világgal azonos talajon áll, vagyis Marxnak semmi illúziója sincs a polgárságot illetően. Ez konkrétan megmutatkozik a sajtótörvény vonatkozásában is: „a hercegi rend és a lovagi rend után, a teljesség kedvéért, módot kell adnunk arra, hogy a városi rend is kifakadjon a sajtószabadság ellen. A burzsoá, nem a *citoyen*, opposziója áll előttünk.”⁸⁷ Ezt a rendiséggel közös talajt jelzi Marx a *citoyen*nel, az állampolgárral szemben a burzsoá, a magánember fogalmával, akit szintén a részérdek vezérel, s aki a sajtószabadságot „dolog”-nak nevezi, és mint az általános iparszabadság egyik formáját védelmezi: „A javaslat betérésztője azt akarja, hogy a sajtószabadságot mint ipart ne rekesszék ki az általános iparszabadságból, amint ez még mindig történik.”⁸⁸ Marx ezt az álláspontot a sajtószabadság lealacsonyításának tartja, s a városi rendnek fejére olvassa önző, kicsinyes anyagi érdekeit. Különösen városokban lehet azzal a felfogással találkozni, írja, hogy „minden, amiért az ember harcol, érdekeibe vágó ügy, . . . csak „kis” érdekek vannak, csak a sztereotip önzés érdekei.”⁸⁹ A városi rend képviselői azonban még saját részérdekeik képviselésében is határozatlanok és tétovák, nem csoda tehát, hogy „Következetlenség és határozatlanság is jellemzi a szónok rendjét.”⁹⁰

Persze a fenti fejtegetés után azt is mondhatnánk, hogy Marx elsősorban gyengesége és határozatlansága miatt fordul el a polgárságtól, nem lát benne a rendiséggel harcosan szembenálló erőt, azaz nem a polgárságtól általában fordul el, hanem csak nyomorúságos németországi megjelenésétől. Valóban, Marxnak nehéz lett volna orientálódnia a német burzsoáziára, hiszen vezető rétege megalkudott a monarchiával, csupán némi gazdasági előnyöket akart kicsikarni, s ezeket is csak fokozatosan, a kis- és a középpolgárság szűk látókörű volt, csak kicsinyes, helyi problémákkal törődött, nem voltak demokratikus nézetei, hagyományai, ezeket szinte kizárólagosan a mesterlegények képviselték, akik harcos, radikális elveket vallottak, vándorlásaik során Heine, Börne stb. nézeteit terjesztették, s sokan közülük a radikális demokratizmus-tól hamar eljutottak szocialista felfogáshoz is. Marx tehát nem talált egy erős, harcos, demokratikus szellemű polgárságot, amelyben támaszt találhatott volna. Lifsic kifejezetten úgy jellemzi a *Rheinische Zeitungot*, mint „a radikális értelmiség íróinak és publicistáinak központját”-t.⁹¹ Az értelmiségiek azonban sokszor csak absztrakt elméleteket gyártottak, s ezért Marx velük szemben még a nyers anyagi érdekeket képviselő polgári álláspontot is előnyben része-

⁸⁶ *Uo.* 33. o.

⁸⁷ *Uo.* 65. o.

⁸⁸ *Uo.* 67. o.

⁸⁹ *Uo.* 66. o.

⁹⁰ *Uo.* 67. o.

⁹¹ Lifsic: *id. mű* 93. o.

síti gyakorlatiassága miatt: „feltétlenül van egy előnye azoknak a német liberálisoknak az ingatag, ködös és zavaros okoskodásával szemben, akik azt hiszik, hogy tisztelik a szabadságot, ha a valóság biztos talaja helyett a képzelet csillagos egébe helyezik”.⁹²

Nem abszolutizálja Marx a különben példaképnek tekintett francia fejlődést sem, s a sajtószabadság kérdését tárgyalva egyben a polgári demokrácia formális mivoltának bírálatát is előlegezi: „A francia sajtó nem túlságosan szabad . . . Ez a sajtó nincs ugyan alávetve szellemi cenzúrának, de alá van vetve anyagi cenzúrának, a magas pénzövadékoknak. Ezért anyagi módon hat, éppen mert igazi szférájából a nagy kereskedelmi spekulációk szférájába vonják be.”⁹³

A sajtó esetében tehát világosan látja, hogy a formális egyenlőség, a polgári értelemben vett szabadság valóságos anyagi egyenlőtlenségen alapul, s maga éppúgy elidegenedett, ha magasabb fokon is, mint a rendiség világa, s éppúgy a polgári társadalom törvényeinek kiterjesztését jelenti a politikai államra. Ez a felismerés azonban még korlátozott, elvileg nem általánosított, az általánosítás még várat magára a zsidókérdésről írott cikkig. A felismerés korlátozottságát közvetlenül mutatja, hogy a formális szabadság burkoltabb megnyilvánulását már valóságosnak fogadja el: „Ha azonban a sajtószabadságot mindenképpen nem eszméje, hanem történelmi létezése alapján akarjátok megítélni, miért nem ott keressetek, ahol történelmileg létezik? . . . *Észak-Amerikában* megtaláljátok a sajtószabadság természeti tüneményét legtisztább, legtermészetesebb formáiban.”⁹⁴ A *Rheinische Zeitung* Marxa számára tehát korának az Egyesült Államok az egyetlen igazán pozitív példája, ami, ha közvetve is, de jól jelzi, hogy *Marx még nem lépett túl a polgári demokrácián, csupán idealizált, kíváncsibb formáit keresi.*

A hercegi, a lovagi és a városi renden gyakorolt kritika után Marx határozottan helyesli a paraszti rend néhány képviselőjének hozzászólását: „Teljesen eltér azonban a Landtag általános szellemétől az elődónak és néhány paraszti rendhez tartozó tagnak a beszéde” — állapítja meg, mivel az utóbbiak a társadalmi haladás álláspontját védelmezik, s deklarálják, hogy új szükségletek nyomán „új törvényeknek kell a társadalom ez új állapotát szabályozniok”.⁹⁵

Marx azonban a rendiségen belül, a négy rend közül egyikben sem látott valóságos kiutat, a sajtószabadság félnék védelmezői sem váltották ki osztatlan rokonszenvét. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy az első alkalommal, amikor állást kell foglalnia a különböző osztályokkal és rendekkel szemben, leginkább a parasztsággal, a rendi világ legelnyomottabb osztályával rokonszenvez. Kiutat azonban a paraszti rend fellépése sem mutat, cikke végső politikai konklúziójában Marx az egész Landtagot együttesen elítéli: „Ha mármost visszapillantunk az egész sajtóvitára, . . . nem tudunk szabadulni attól a sivár és kényelmetlen benyomástól, amelyet a *Rajna-tartomány* képviselőinek gyűlése kelt, akik csak a kiváltság szándékos konoksága és a félliberalizmus természetes tehetetlensége között ingadoznak . . . Ilymódon a hatodik rajnai Landtag önmagát ítélte el, amikor a sajtószabadság felett kimondotta

⁹² MEM 1. köt. 68. o.

⁹³ *Uo.* 63. o.

⁹⁴ *Uo.*

⁹⁵ *Uo.* 75. o.

az ítéletet.”⁹⁶ A rendiség a részérdekek világa, ebből adódik szembehelyezkedése is a sajtószabadsággal, sőt: „A *sajátosan rendi* szellem . . . sehol sem jut világosabban, határozottabban és teljesebben kifejezésre, mint éppen a sajtóról folyó vitákban. Kiváltképpen érvényes ez a *sajtószabadság elleni oppozícióra*, mint ahogy egyáltalában a valamely *általános szabadság* elleni oppozícióban nyilatkozik meg . . . a meghatározott szférának a szelleme, egy különös rendnek az egyéni érdeke . . .”⁹⁷

A sajtószabadság elutasítása egyben az általános szabadság elleni támadás, s ez alkalmat nyújt Marxnak arra, hogy az általános állami érdek és a magánérdek harcát a sajtó területéről a társadalmi mozgás egészére általánosítsa. Az általános szabadság és a sajtószabadság közötti út alapvetően nem deduktív, a sajtószabadságot ugyanis nemcsak egyszerűen „az eszme álláspontjáról” mondja „a szabadság egyik alakjának”, nemcsak ezt az absztrakt-deduktív formát állítja szembe a cenzúrával mint „a szabadságnélküliség egy alakjával”, megkonstruálva „a lényegre támaszkodó világnézet” és „a látszatra támaszkodó világnézet” ellentétét, hanem a sajtószabadság konkrét formáit. A cenzúra a partikularitás megjelenése a sajtó szférájában, annak az állapotnak a kifejeződése, amikor nem az általánosságnak, hanem csak a részérdeket kifejező kormányzatnak van sajtószabadsága: „*Vajon a cenzúra országban nem létezik a sajtószabadság?* A sajtó mint olyan az emberi szabadság megvalósulása. Ahol tehát sajtó van, ott van sajtószabadság. A cenzúra országában az államnak ugyan nincsen sajtószabadsága, de az állam egy tagjának, a *kormány-nak* van.”⁹⁸ A cenzúra tehát egyesek által kisajátított és monopolizált sajtószabadság, s ezért Marx így fogalmazza meg kérdését: „Nem az a kérdés, hogy létezzék-e a sajtószabadság, hiszen mindig létezik. Az a kérdés, hogy a sajtószabadság egyes emberek kiváltsága-e, vagy pedig az emberi szellem kiváltsága?”⁹⁹ A kérdés új módon való feltevése egyben új válasza is ad lehetőséget, mostmár a szabadság egészére általánosítva: „A szabadság olyannyira lényege az embernek, hogy még ellenfelei is realizálják azáltal, hogy realitása ellen harcolnak . . . Senki sem harcol a szabadság ellen; mindenki legfeljebb a mások szabadsága ellen harcol. Ezért a szabadság minden fajtája mindig létezett, csakhogyan egyszer mint különös előjog, másszor mint általános jog.”¹⁰⁰ A marxi dialektika tehát könnyen feloldja azt a látszatellentmondást, hogyan létezhet az ember lényege, ha egyszer nem jelenik meg, tehát pl. a szabadságnélküliség társadalmában; ti. azzal, hogy az emberi lényeg ilyenkor is létezik, csak egyesek kisajátítják, ezért nem léphet fel a maga általánosságában.

A totalitáselméletnek megfelelően a társadalom egymást tételező, de viszonylagos önállósággal rendelkező szférák összessége, rendszere, s így a szabadságnak is többféle formája van: „Iparszabadság, a tulajdon szabadsága, lelkiismereti szabadság, sajtószabadság, a bíróságok szabadsága — ezek mind *fajai* egy és ugyanannak a nemnek, a *családnév nélküli szabadságnak*”,¹⁰¹ a szabadság e fajai azonban csak sajátos szférájuk belső törvényei szerint érvényesülhetnek: „A szabadság minden meghatározott szférája egy meghatározott szféra szabadsága, mint ahogyan az élet minden meghatározott módja

⁹⁶ *Uo.* 76—77. o.

⁹⁷ *Uo.* 33—34. o.

⁹⁸ *Uo.* 50. o.

⁹⁹ *Uo.* 51. o.

¹⁰⁰ *Uo.*

¹⁰¹ *Uo.* 69. o.

egy meghatározott természet életmódja”¹⁰² és ezen belső törvényszerűségek jellege szerint hierarchikusan elrendezettek: „Ha a szabadság egyáltalában jogosult, akkor magától értetődik, hogy a szabadság egyik alakja annál jogosultabb, mennél nagyszerűbb és fejlettebb formában létezik benne a szabadság.”¹⁰³ Hierarchikus elrendezésük — a bennük levő általánosság és eszmeiség szerint — ugyanakkor nem egyéb, mint a társadalmi totalitás szabadságának strukturált egysége, így a szabadság egyes fajai szükségszerűen és organikusan kapcsolódnak egymáshoz: „A szabadság minden formája feltételezi a másikat, mint ahogyan a test egyik tagja feltételezi a másikat. Valahányszor egy meghatározott szabadság kérdésessé válik, a szabadság válik kérdésessé.”¹⁰⁴ Az egyes társadalmi szféráknak, illetve a társadalom egészének sajátos belső mozgását rögzíti a marxi koncepció szerint az általánosság szintjén a *törvény* mint az adott szféra emberi mivoltának állami-jogi kifejeződése, az adott szféra „természetileg” adott jellegének eszmei érvényesülése. Ezért a törvény csak akkor igazi törvény, ha teljesíti egyfelől az általános emberi mivolt, másfelől az adott szféra sajátosságának kettős követelményét: „csak akkor *igazi* törvény, ha benne a szabadság tudattalan természeti törvénye tudatos állami törvénnyé lett. Ahol a törvény valóságos törvény, vagyis a szabadság létezése, ott a valóságos emberi szabadság létezése. A törvények tehát nem előzhetik meg az ember cselekedeteit, hiszen maguknak a cselekedeteknek belső élettörvényei, életének tudatos tükörképei.”¹⁰⁵ A törvények felfogásában a markánsan jelentkező idealista pozíción túl jól megfigyelhető Marx törekvése immanens kibontásukra a társadalmi valóság mozgásából.

A szabadság deformációját az elidegenedés fentebb ismertetett általános mechanizmusa alapján írja le: egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabbra kiterjesztve az utóbbi eltorzul — „általában nevetséges dolog, ha egy alacsonyabb szféra törvényeit egy magasabb szférára alkalmazzák”.¹⁰⁶ A szférák hierarchizációja azonban, mint tudjuk, az anyagi alacsonyabb- s az eszmei felsőbbrendűsége alapján történik, a fentiek tehát azt jelentik, hogy a szabadság elvesztése a magasabb, az állami szférában abból adódik, hogy az anyagi szférákat, vagyis a polgári társadalmat joggátalanul kiterjesztik rá. Így a szabadság szintjén nemcsak konkretizálódik és bizonyítódik a Marx elidegenedés-elméletéről adott rekonstrukciónk, hanem új elemekkel is bővül. Az az alacsonyabbik szféra, amelynek a kiterjesztését a polgárság kívánja a sajtóra, az ipar, s ebből a szembeállításból is világos, hogy Marx a sajtót mint szellemi tevékenységet magasabb rendűnek tekinti az iparnál mint gyakorlati tevékenységénél: „A sajtó legelső szabadsága abban áll, hogy ne ipar legyen. Az az író, aki a sajtót anyagi eszközzé fokozza le, büntetésül, amiért ennyire hiányzik belőle a belső szabadság, megérdemli, hogy külső szabadsága se legyen, megérdemli a cenzúrát . . .”¹⁰⁷ A polgári rend szónokairól már a cikk elején megtudjuk, hogy „Sohasem ismerték meg a sajtó szabadságát mint *szükségletet*”.¹⁰⁸ A polgári rend szónokai „jogosított” és „jogosítatlan” szerzőkről beszélnek, ahogy egyes mesterségekhez, szakmákhoz működési engedély szükséges, s ennek alapján

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo. 68. o.

¹⁰⁴ Uo. 76. o.

¹⁰⁵ Uo. 58. o.

¹⁰⁶ Uo. 71. o.

¹⁰⁷ Uo.

¹⁰⁸ Uo. 32. o.

Marx számára világos, hogy javaslataik a középkori városok szabadságát idézik fel, ahol a céhrendszer formájában minden szabadság egyben kiváltság is volt. De álláspontjuknak a rendiséggel való közös mozzanatai nem merülnek ki ebben, vagyis eredetükben. Amennyiben változást kívánnak, azaz a „jogosításnak” dologi feltételhez kötését, abban Marx éppenséggel a rendiség újjászületését látja. Ennek kapcsán említi az irodalomtörténetet „mint különös szellemi állatfajok természetétörténetét”, s történelmi párhuzamul Egyiptomot: „ahogy erre a következtetésre jutottak Egyiptomban, ahol a jogosított szerzők, a papok, egyszersem mind az egyedül jogosított olvasók is voltak”.¹⁰⁹ A sajtószabadsággal kapcsolatos vitákból Marx tehát világosan látja, hogy a rendiség polgári tagadása nem visz túl a rendiségen, mivel vele közös alapról, a részérdek anyagi bázisáról származik. Ez pedig szükségképp a szabadság eltorzulásához, a törvény formálissá válásához vezet: egy alacsonyabb szféra rákényszerítése a magasabbra a részérdek érvényesülése, ami megszünteti a törvény általánosságát. Ez áll fenn a cenzúra esetében is, amely a részérdeket monopolizálja a sajtóban, s ezért „az általánost fenyegető veszélyről van szó”, mivel mint kiváltsággá torzult szabadság „megöli az államszellemet”.¹¹⁰

A szabadság – nevezetesen a sajtószabadság – eltorzulásából mint az általános emberi érdek megsértéséből levezeti az erkölcsiség eltorzulását is. A sajtószabadságot „erkölcstelen” hatása miatt támadó szónokkal szemben megállapítja, hogy „demoralizáló hatása a cenzúrázott sajtónak van”,¹¹¹ mivel a hivatalos képmutatás, a látszat-általános, az általános színlelése mint állami álláspont, azaz a kormányzat által általánosnak feltüntetett magánvélemény az állampolgárokat elfordítja a közélettől, politikailag dezorientálja, s ezzel magáncsőcselékké teszi: „A kormányzat csak *saját hangját* hallja, tudja, hogy csak saját hangját hallja, és mégis rendületlenül azzal áltatja magát, hogy a nép hangját hallja, és ugyanúgy a néptől is megkívánja, hogy ezzel áltassa magát. A nép viszont ezért részint politikai balhitbe, részint politikai hitetlenségbe süllyed, vagy egészen elfordulva az államélettől, *magán-sőcselékké* válik.”¹¹² Az emberek közösségét mindenekelőtt mint erkölcsi-politikai közösséget tételez Marx számára a magáncsőcselékké válás, a társadalmi atomizáció az állampolgároknak mint erkölcsi és jogi személyeknek a lehető legnagyobb eltorzulása, elidegenedése, a polgári társadalomnak, az önző magánérdekek világának teljes diadala az államiság felett. Ezért Marx nagy megbotránkozása a *Preussische Staatszeitung* azon állítása felett, hogy az embereket nem érdekli a közélet, a politika, hiszen a lap ezzel „olyasmit állít, amit még a legádázabb ellenfél sem fordíthatna rosszabbra, azt állítja, hogy a valóságos államélet politikai szellem híján van, és hogy a politikai szellem nem a valóságos államban él”.¹¹³

Az a tevékeny szubjektum Marx szerint, amely a társadalmi totalitást fenntartja, tevékenységével újjátermeli, az emberek összességéeként, mennyiségi általánosaként felfogott *nép*. Maga a szó, számos értelmezése miatt, könnyen megtéveszthet bennünket. Újra meg kell ismételnünk, hogy Marx az elnyomott osztályok iránt kialakuló és gyorsan fejlődő minden rokonszenve ellenére sem hajlandó semmiféle részérdeket sem elfogadni az általános közvetítőjéül, hordozójául. Számára a nép a társadalom valamennyi tagját jelenti, mely

¹⁰⁹ Uo. 72. o.

¹¹⁰ Uo. 64. o.

¹¹¹ Uo. 63. o.

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo. 31. o.

konkrét összesség általános érdeke közvetlenül megragadható, kiharcolható. A nép iránti rokonszenve csak jóval később vezeti el az általános érdekek e felfogásának feladásáig.

A másik oldalról viszont el kell különítenünk Marx népfelfogását a hegelitől, amelyben a népszellem nem valóságos szubjektuma a történelemnek, s ezért elvont princípiummá változik át, amely csupán realizálja a világszellem programját, s elviseli a világtörténelmi személyiségek történelemformáló terrorját. A marxi koncepció viszont inkább Rousseau-ra megy vissza, s a radikális egyenlőség, az összesség érdekének mindenáron való érvényesítése elvével a jakobinusok forradalmi gyakorlatával mutat rokonságot. Ebből a forrásból való az egyedi anyagi érdek korlátozásának és az összesség szellemi-erkölcsi érdekei előtérbe helyezésének gondolata is, amelyet filozófiai szinten a német filozófia hagyományai igazoltak. Ezekre az összefüggésekre Márkus György mutatott rá: „Először is Marx következetesen alkalmazza a társadalmi jelenségek individuumfeletti elsődlegességének gondolatát . . . Éppen ez a gondolat — amelynek csíráit, nem véletlenül, már Rousseaunál is megtaláljuk — teszi képessé arra Marxot, hogy elvi síkon kifejezze és filozófiailag megalapozza azt a forradalmi gyakorlatot, amely — saját ideológiájával ellentétben — érvényesült a jakobinus diktatúra napjaiban: a magánérdek, a polgári társadalom önző szférája korlátozásának gyakorlatát, a 'népügy', a politikai élet, a forradalmi állam fenntartása érdekében.” Ennek megfelelően, Márkus szerint, „A társadalmi szubsztancia nem más, mint a nép általános akarata és tudata, amely annak erkölcsében és törvényeiben, s elsősorban államiségében jut kifejezésre.”¹¹⁴

Mivel Marx a szabadságot hegelizáló értelmezésben fogja fel, az öntudathoz, a felismeréshez kapcsolja — „a szabadság legelső szükségszerű feltétele . . . az önmegismerés”¹¹⁵ —, s ezzel a szabadságot az emberi természet első attributumára, az észre vezeti vissza, a sajtó lényegét is úgy definiálja mint a nép önmegismerését: „A szabad sajtó az a szellemi tükör, amelyben egy nép megpillantja önmagát, és önszemlélet a bölcsesség első feltétele.”¹¹⁶ A sajtót a népelet szükségszerű elemének, egyik alapvető funkciójának felfogva állandóan hangsúlyozza a valóságos társadalmi szubsztancia, a „tükrözött” elsődlegességét, újabb bizonyosságot téve a világ immanens felfogására irányuló törekvéséről: „A szabad sajtó az az eszményi világ, amely állandóan a valóságosból buzog és — egyre gazdagabb szellemként — új életet hozva magával visszarámlik belé.”¹¹⁷ Hasonló fejtegetéseket találtunk a *Disszertációban* a filozófiára vonatkoztatva, s most a sajtót a filozófia konkrét, tevékeny alakjának felfogva a két fogalom a „filozófiai sajtó” kategóriájává ötvöződik. Már ez is mutatja a sajtó szerepének marxi nagyraértékelését, a sajtó az, amely teljesíti az államszellem minden egyes állampolgárral való azonosulásának marxi igényét: „A szabad sajtó az az államszellem, amely minden kunyhóban elterjeszhető, olcsóbban, mint az anyagi világítógáz. A szabad sajtó mindenoldalú, mindenütt jelenvaló, mindentudó” — s mivel az általánost szabadon közve-títheti, és így az egyes embereket az erkölcsi-politikai általános részévé emeli,

¹¹⁴ Márkus György: *Marx—Engels Művei 1. kötet*. Magyar Filozófiai Szemle 1957/2 — 4. sz. 373. o.

¹¹⁵ MEM 1. köt. 28. o.

¹¹⁶ *Uo.* 60. o.

¹¹⁷ *Uo.*

„egy nép megtestesült bizalma önmagához, az a beszélő kötelék, mely az egyest az állammal és a világgal összeköti, a testtévált kultúra”¹¹⁸ —, s ezzel magasabb szinten létrehozta a közvetlen demokráciát mint a képviselői szervek általános népi ellenőrzését.

Marx szerint azonban a korabeli német sajtó nem képes betölteni ezt a feladatot, mivel a cenzúra következtében a „sajtó *elaljasult*”, s Németország „szellemi táplálék” nélkül él. A filozófia viszont megőrizte ugyan a lényegét — „Az egyetlen irodalmi terület, amelyben akkoriban még eleven szellem lüktetett, a *filozófia*, nem beszélt többé németül, mert a német nyelv nem volt többé a gondolat nyelve”¹¹⁹ —, de a sajtótól való elválása miatt nem jutott el az emberekhez, nem volt érthető számukra. Marx újra akarja egyesíteni a filozófiát és a sajtót, mivel a partikularizmusban és történelmietlenségében megrekedt Németországon csak a sajtó segíthet, mint „a történelmi népszellem kíméletlen nyelve, látható alakja”, amely „kivezeti az embereket az országos partikularizmus korlátoltságából”.¹²⁰ A sajtó tehát a társadalmi átalakulás döntő eszköze, a társadalmi szubsztanciát mint szellemi-tudati viszonytotalitást felfogó Marx számára a szellemi forradalom megindítója. Ugyanakkor nem kizárólagos eszköz: „A sajtószabadság, akárcsak az orvos, nem ígérheti azt, hogy egy embert vagy egy népet tökéletessé tesz”,¹²¹ mivel a sajtószabadság csupán a szabadság egyik alakja, a sajtó pedig a népnek csak egyik funkciója — „Persze, ha a sajtószabadság minden volna egybevéve, akkor feleslegessé tenné a nép összes többi funkcióit és magát a népet.”¹²²

A társadalmi totalitáselmélet újabb mozzanataként tehát a társadalmi szférák, intézmények, mozgásformák úgy jelennek meg Marxnál, mint a nép történelmi tevékenységének eredményei, funkciói. Ez egy újabb nagy lépés a társadalmi immanencia útján, az állami-jogi szint társadalmi objektivitása szinte már megoldott probléma, objektivitása és a társadalom történeti praxisától függése dialektikus egységbe olvad. Mivel azonban az alapvető emberi tevékenység, a munka, és a hozzá kapcsolódó objektivációk sora — mint említettük — még nem foglalta el alapvető helyét a marxi rendszerben, a társadalmi objektivitás fenti szférája megalapozottság, a reális külvilággal való viszony híján csupán lebeg a természeti objektivitás, az objektív természet felett, a kettő nem találja meg természetes kapcsolatát, szükségszerű átmenetet. Így az izolált szellemiségnek, társadalmiságnak önmagából, objektivációinak belső dialektikájából kell merítenie változásának, fejlődésének okait, hiszen külső tényezőként csak a természet *megismerése* szolgál, s Marxnál még szó sincs arról, hogy a társadalom fejlődési fokai a természet feletti reális uralom előrehaladásának megfelelő szervezetségi formák lennének. Így az ember állati lényegétől igazi lényegéig való eljutás sem a természettel való konkrét tárgyi konfrontáció eredménye, hanem a társadalmi szubsztancia létrejövetelének, dialektikus öntételezésének önálló folyamata. Az emberi lényeg — mint ész, szabadság, erkölcsiség — ebben a folyamatban a társadalmiság mozgásának absztrakt előfeltétele, s egyben történelmi eredménye, a társadalmiság mozgása ugyanis az anyagi eredetű szférák fokozatos leküzdése, korlátozása irányában halad.

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo. 36. o.

¹²⁰ Uo. 40. és 39. o.

¹²¹ Uo. 38. o.

¹²² Uo.

Világos tehát, hogy egy társadalmi változást, forradalmat „szellemi” szinten kezdeményeznek, s ennek hatása azután a társadalom összes szférájára kiterjed. Ezzel kapcsolatos Marxnál a sajtó szerepének felfogása is: „Egy nép forradalma *totális*; azaz minden szféra forradalmat csinál a maga módján; miért ne tenné ezt a sajtó is mint sajtó?”¹²³ Amikor azonban a hercegi rend szónoka a sajtószabadság ellen polemizálva a sajtót okolja a belga forradalomért, Marx gyorsan visszavág: „A hollandiai sajtó okozta tehát a belga forradalmat. Melyik sajtó? A reformpárti vagy a reakciós? . . . Mindketten közreműködtek kormányaik megdöntésében. Franciaországban nem a sajtószabadság, hanem a cenzúra forradalmasított”¹²⁴ — vagyis rámutat arra, hogy a forradalmat egyformán kiválthatja a cenzúra vagy a szabadsajtó. Ugyanis mindkettő nyilvánvalóvá teheti a fennálló állapotok ésszerűtlenségét. Ezzel indul meg a sajtóból kibontakozva a szellemi forradalom: „. . . a belga forradalom először úgy *jelent meg*, mint szellemi forradalom, mint a sajtó forradalma.”¹²⁵ Nem kétséges, Marx ezt a „szellemi forradalmat” tartotta a társadalmi-átalakulás követendő útjának: „Hibáztatható-e ez? Lépjen fel a forradalom mindjárt *anyagi módon*?”¹²⁶ — teszi fel a kérdést támadóan. A forradalmat anyagi módon, azaz a fegyveres felkelést és harcot nem tartotta feltétlenül szükségesnek, illetve ezt szorosan csupán a kormányzatnak a szellemi forradalommal szembeni ellenállása váltja ki, s az anyagi forradalom nem egyéb, mint a kormányzat sajátos eszközökkel való átszellemítése, az ésszerűség elveinek átmenetileg anyagi eszközökkel szemben anyagi eszközökkel való hatalomra juttatása: „A kormányzat egy szellemi forradalmat anyagivá tehet; egy anyagi forradalomnak előbb a kormányzatot kell szellemivé tennie.”¹²⁷ Marxnak az anyagi forradalommal kapcsolatos állásfoglalása a sajtó szerepe kapcsán is megmutatkozik, hiszen a sajtó lényegét abban látja, hogy „az anyagi harcokat szellemi harcokká emeli és nyers anyagi alakjukat idealizálja”.¹²⁸ Vagyis Marx radikális jakobinizmusa egyelőre csak az átalakulás tartalmát és céljait, nem pedig módszereit és eszközeit érinti. Ezért szükségképp nagy jelentőséget tulajdonít a közvélemény és az egyes emberek szellemi felszabadításának.

Mindenekelőtt az állami-politikai fetisizista ideológiáról, a transzcendens állam fentiekben tárgyalt objektív látszatáról van szó. A német reakció konkrét politikai-jogi ideológiáját, a történelmi jogi iskolát azonban ez alkalommal néhány fölényes mondattal elintézi. Gúnyolódik azon, hogy önmagában „a cenzúra ténye . . . megcáfolja a sajtószabadságot”,¹²⁹ hogy ennek „megbéklyózott léte tanúskodik lényegéről”,¹³⁰ s csak közvetve utal arra, hogy a létezésnek önmagával való indokolása a történelmi jogi iskola sajátos alaptétele: „Ez az a diplomatikus érv minden reform ellen, mely a leghatározottabban egy bizonyos párt *klasszikus elméletében* jut kifejezésre.”¹³¹ Ugyancsak ezen iskolával való közvetett polémia hangzik ki azokból a sorokból, amelyekben helyesli a plebejus szónok azon megállapítását, hogy új törvényeknek kell a

¹²³ Uo. 39. o.

¹²⁴ Uo. 38. o.

¹²⁵ Uo.

¹²⁶ Uo.

¹²⁷ Uo. 39. o.

¹²⁸ Uo. 60. o.

¹²⁹ Uo. 35. o.

¹³⁰ Uo. 34. o.

¹³¹ Uo.

társadalmi valóság új állapotát szabályozniok, s kijelenti, hogy „Ez az igazán történelmi nézet azzal a képzetes nézettel szemben, amely agyonüti a történelem ésszerűségét, hogy utóbb csontjainak megadja a történelmi ereklyéket megillető tisztelgetet.”¹³²

A vallást már úgy értelmezi, mint a valóságos állapotnak ellentmondó magatartás kompenzatív tudatát: „ezeknek az uraknak valóságos helyzete a modern államban semmiképpen sem felel meg a helyzetükről alkotott fogalmuknak, mivel olyan világban élnek, amely a valóságosan túl terül el, mivel tehát a képzelberő az eszük és a szívük, ezért, a gyakorlatban kielégítetlenek lévén, szükségszerűen az elmélethez nyúlnak, de a túlvilág elméletéhez, a valáshoz . . .”¹³³ Cornu abban, hogy Marx a vallást a túlvilág elméletének fogja fel, Feuerbach hatását látja,¹³⁴ ami lehetséges, a konkrét politikai alkalmazás és szituálás azonban már kizárólagosan Marxra vall. A vallás kompenzatív jellegét Marx a továbbiakban elmélyíti, reális politikai tartalommal tölti meg, s elsősorban az elnyomott tömegekhez kapcsolja.

Marx első nagyobb publicisztikai írása tehát a rendiség társadalmának és ideológiájának megsemmisítő kritikája.

A reakciós-romantikus ideológia marxi kritikája

Marx harca a reakciós-romantikus ideológia ellen végigvonul egész vizsgált korszakán: már elveszett *Értekezése* is főként a romantika ellen irányult. Marx romantika-kritikája azért jelentős, mert IV. Frigyes Vilmos trónraléptével „Az új kurzus hivatalos ideológiájává a romantika lesz”. — „A politikában, a tudományban és a művészetben a romantika volt a *Rheinische Zeitung* fő ellensége.”¹³⁵ Az új romantikus kurzus hivatalos elmélete a hegelivel ellenkező úton indult el, a fennállónak nem az ésszerű mivoltát akarja igazolni, hanem összes esetlegességeivel történelmi létének önevidenciájából vezeti le, s ezzel sokkal direktebb eszközt választ, mint Hegel: „egyáltalán nem azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív ésszerű; azt igyekszik bebizonyítani, hogy a pozitív nem ésszerű . . . nyilvánvalóvá akarja tenni, hogy semmiféle ésszerű szükségszerűség sem hatja át a pozitív intézményeket . . . sőt, hogy ezek ellentmondanak az észnek . . .”¹³⁶

A romantikus ideológiát mindenekelőtt a történelmi jogi iskola dolgozta ki. Marx a történelmi jogi iskolát a valódi történelmi módszerrel és fenti konkrét társadalmi funkciójának figyelembevételével bírálja. Történelmileg ez az iskola a felvilágosodásban gyökerezik, de ellenkező előjellel: „A tizennyolcadik század szkepszise a fennállónak az ésszerűségével szemben — nála úgy jelenik meg, mint szkepszis az ész fennállásával szemben. Elfogadja a felvilágosodást, a pozitívban nem lát többé semmi ésszerűt, de csak azért, hogy az ésszerűben ne lúthaszon többé semmi pozitívát.”¹³⁷ A történelmi jogi iskola elmélete ezért lényegében nem egyéb, mutatja ki Marx, mint a felvilágosodás reakciója, a német ancien

¹³² Uo. 75. o.

¹³³ Uo. 47. o.

¹³⁴ Cornu: *id. mű* 400—401. o.

¹³⁵ Lifsic: *id. mű* 74—75. o.

¹³⁶ MEM I. köt. 79. o.

¹³⁷ Uo. 80. o.

régime ideológiája, amely a fennálló ésszerűtlenségének kimutatása után is védelmezni kívánja a fennállót. Ezért különbözteti meg Marx élesen *tartalmi* szempontok alapján Hugót és Kantot: „Ha tehát *Kant filozófiája* joggal a francia forradalom *német elméletének* tekinthető, akkor *Hugo természet-tjoga* a francia ancien régime *német elméletének* tekintendő.”¹³⁸ Ez a megállapítás azonban Marxnak azt a történelmi felismerését is tartalmazza, hogy a német reakció kénytelen a francia forradalom következményeivel számolni, ellenük védekezni, nemcsak ideológiai szinten, az ész elleni szkepszis formájában, hanem általában társadalmilag.

Marxnak a történelmi jogi iskola feletti kritikája — amelyről azt írja, hogy „alkalomadtán bővebben ki fogjuk fejteni”¹³⁹ — széles körű visszhangot váltott ki, s egyben a kormány neheztelését és a cenzúra erősödését is maga után vonta. Ez volt az az időszak, amikor a kormány jobbra csak kölni riválisa miatt engedélyezte a lapot. Ezért írja Marx 1842. július 9-én Rugénak: „Ne gondolja egyébként, hogy mi itt a Rajnánál politikai eldorádóban élünk. Igen komoly nehézséget okoz, hogy egy ilyen újságot, mint a *Rheinische Zeitung*, keresztülerőszakoljunk.”¹⁴⁰

A fentiekben igen röviden jeleztük a történelmi jogi iskola bírálatának társadalmi-politikai, ideológiai-kritikai jelentőségét. A romantikus ideológia bírálatában Marx általános filozófiai elmélete szempontjából is rendkívül jelentős, széles filozófiai összefüggésekbe illeszkedik bele, ezért a konkrét szintről ismét el kell jutnunk a filozófiaihoz. Erre hív fel bennünket Lifsic is: „Az ellentmondás a romantika költői külszíne és józan tartalma, szabad formája és reakciós lényege között Marxtól 1842-ben nagyon érdekelte... Az 1842-ből származó cikkek egyes helyeinek alapján a romantikán gyakorolt kritikájának fő gondolatai könnyűszerrel rekonstruálhatók.”¹⁴¹ Ezt a rekonstrukciót — melynek kereteit Lifsic inkább csak jelzi, s a művészet, nem pedig az általános történelmi-társadalmi mozgás irányába igyekszik konkretizálni — a korábbiakkal megegyezésben a fetisizmuselméletet felidézve hajtja végre: „A mennyiségi elv, az érzékileg fenségesre való törekvés, a dolgok természetes létezésének tisztelete — ezek azok a vonások, amelyekkel a klasszikus német filozófia és különösen Hegel filozófiája az ókori Kelet esztétikai világnézetét jellemezte. A porosz állam hivatalos romantikájában Marx ily módon az ázsiai szellem feleledését látta, az emberi társadalom gyermekora iránti gyermeteg érdeklődést... Marxnál a 'fetisizmus' 1842-ben a *modern* polgári társadalom ideológiai formájaként lép fel, amennyiben ez a társadalom már *előregedett*, és egybeolvad a feudalizmus és a kiváltságok világával.”¹⁴²

Ebből persze Lifsic számára sem a romantika és a fetisizmus azonosítása következik, az előbbi az utóbbi által képviselt társadalmi állapotnak csak egyik, bár igen sajátos kifejeződése.

A romantikát legáltalánosabb fogalmában Marx adott álláspontja szerint dogmatikus absztrakciónak, mesterkélt, spekulatív gondolati világnak, az érzékiség-érzelmiség szintjén álló világnézetnek tekinthetjük, amely absztrakt-érzelmi formájával az anyagi részérdek önző álláspontját leplezi. Az érzéki-

¹³⁸ *Uo.*

¹³⁹ *Uo.* 85. o.

¹⁴⁰ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

¹⁴¹ Lifsic: *id. mű* 75. o.

¹⁴² *Uo.* 77–78. o.

anyagi determináltság azonban, mint tudjuk, Marx szerint természeti, sőt „állati” álláspont, az ember még le nem küzdött állati lényegének visszatükröződése. Ennek megfelelően a történelmi jogi iskolát is mint „állati” ideológiát jellemzi: „Csak azt, ami *állati*, tekinti az *ő esze kétségtelennek*” . . . „ezekben az *állati* állapotokban” érzi jól magát — írja Hugóról, s döntő érv számára az is, hogy Hugo az ember természeti lényegét úgy fogja fel, mint állati lényegét: „Az ember egyetlen jogi megkülönböztető jegye az állati természete” — idézi Hugót.¹⁴³ *A történelmi jogi iskola tehát „természeti-állati” álláspontnak bizonyul, s ennyiben nem történelmi, hanem éppenséggel történelemellenes.* A marxi emberi lényeg fogalma viszont éppen ennek az állati lényegnek a leküzdését, a rajta való felülemelkedést tételezi fel. Marx szerint a természeti viszonyok erkölcsi bázison társadalmivá emelhetők, vagyis a természetiség erkölcsi leküzdése a természetiség-társadalmiság egységét, szintézisét, a természetinek társadalmi szinten való funkcionálását jelenti, ahogy ezt a házassággal kapcsolatban konkrétan is kifejti: „De a nemi ösztön szentesítése a *kizárólagosság* által, az ösztön megfékezése a törvények által, az *erkölcsi szépség*, amely a természeti parancsot a szellemi kapcsolat mozzanatává idealizálja — a házasság *szellemi lényege* . . .”¹⁴⁴ A marxi emberi lényeg azonban nemcsak erkölcsi, hanem történelmi is, az „állati” emberi lényeg a történelem kezdetén közvetlen formában is megjelenik, a történelem éppen ennek leküzdése. Marx tehát szükségképp feltételezi az emberiség hajdani „állatkorát”, nemcsak mint az ember természeti eredetét, hanem mint az emberi társadalom fejlődésének kezdetét is. A cikk számos utalása e kor, a történelem kezdetei beható tanulmányozására mutat, nemcsak Herder rekonstrukcióinak helyeslő felemlítése, hanem a „sziami”, „rádzsput”, „conch” terminusok is arra utalnak, hogy Marx szokott alaposágával nekiállt az őstörténet fellelhető anyaga tanulmányozásának. A cikkből, a részletes kifejtés híján, nézeteinek természetesen csak körvonalai láthatók, de ezek is egyértelműen tanúszkodnak arról, hogy Marx leküzdötte felvilágosodásbeli elődeinek nézeteit az emberiség egykori aranykoráról, sőt megadja a „természeti ember” eddigi felfogásainak közös ideologikus bázisát is: „ahogy minden századnak megvan a maga sajátos természete, úgy létrehozza a maga sajátos természeti embereit is”¹⁴⁵ Marx tehát, jóllehet fetiszmuselméletével maga is egy ilyen ideologikus extrapolációt hajtott végre, világosan tisztában van azzal, hogy az elméletek gyakran saját ideológiai következtetéseiket és igényeiket vetítik vissza a történelem kezdetekre, és eszerint teremtik meg a természeti emberről szóló elképzeléseiket.

A XVIII. sz. természeti emberével kapcsolatos állásfoglalása annál is lényegesebb, mert az emberi lényeg felfogásában maga is sok szállal a felvilágosodás, különösen Rousseau koncepciójához kötődik. Mégis világosan elhatárolja magát tőle, fikciónak tekinti: „A tizennyolcadik század egyik divatos fikciója a természeti állapotot tekintette az emberi természet igazi állapotának. Saját szemükkel akarták látni az ember eszméjét, és *természeti embereket, Papagenókat* teremtettek . . . A tizennyolcadik század utolsó évtizedeiben ösbölcsességet gyanítottak a *természeti népek*nél”; sőt azt is elutasítja, hogy ezek a kezdeti állapotok valamit jeleznek az ésszerűség „igazi” emberi társadalmából: „Mind-

¹⁴³ MEM 1. köt. 81. o.

¹⁴⁴ *Uo.* 82. o.

¹⁴⁵ *Uo.* 78. o.

ezek az excentricitások valójában azon a gondolaton alapultak, hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról.”¹⁴⁶

A felvilágosodásbeli felfogás tehát azt tételezi fel, hogy az ember természeti lényege eleve, születésével egyedileg adott, hogy a történelem kezdetein bizonyos mértékig már az ember valódi lényege érvényesült, ez teszi a rousseau-i koncepcióban idealizálttá a természeti ember világát, amely után hanyatlás, elidegenedés következett be. Marx viszont, mint tudjuk, az emberi lényegét nem eleve adottnak, hanem csak társadalmilag-történelmileg megszerezhetőnek tételezi, szükségképpen nem fogadhatja el, hogy meglett volna már a történelem kezdetén. Vagyis Marx Rousseau hegeli meghaladásából indul ki: az emberi lényeg mint emberi *természet* az emberi egyenlőségnek, észnek, szabadságnak, erkölcsiségnek csupán elvont, távoli ideologikus alapja, konkrét formái csak történelmileg alakulnak ki, az ember tehát önteremtő, történelemalkotó lény, a történelem iránya azonban még nem reális társadalmiságából levezetett, ezért szükségszerűen szintén ideologikus, teleologikus, az emberi lényeg konkrét történelmi fogalmához kapcsolt feltevés.

Ez a konkrét történelmi emberi lényeg Marxnál azonban már nem hegeli, nem közvetlenül transzcendens, hanem belülről determinált, immanens történelmi igényű.

Ez az igény szabja meg a marxi elidegenedésemélet funkcióját is. Marx nem háromfázisú mozgást tételez, mint a felvilágosítók, akiknél az elidegenedés a már meglévő emberi lényeg elvesztése, eltorzulása, az elidegenedés felszámolása pedig a visszaszerzése, hanem mint a fentiekben már többször láttuk, kétfázisú mozgást: az elidegenedés a természetiség ellentmondásos leküzdése, az emberi valódi lényegének, „az ész országának” kibontakozása. A fetiszmuselméletnek persze vannak spekulatív, transzcendens mozzanatai, előfeltevései, s nem is magyarázza a történelem egész mozgását, mégis, tendenciájában-lehetőségeiben, meghaladja, szintézisbe olvasztja Hegelt és a felvilágosodást. Az emberi lényeg felvilágosodásbeli fogalma Marxnál megőrzi radikálisan demokratikus, forradalmi tartalmát, s megtelik a hegeli történelmiséggel, de ennek nyomasztó transzcendens végkicsengése nélkül. Erre az immanens történelmiségre tevődik át a hangsúly, s ezzel a hangsúlyváltással Marx megkezdí az antropologizmus és hisztoricizmus, az absztrakt emberi lényeg és a történelmiség ellentétének felszámolását, dialektikus egységbe olvasztását, ami megadja a társadalmi alakzatok vizsgálatának kulcsát, elvezeti a társadalom belső determináltságának megértéséhez s ezzel immanens materialista felfogásához. A fetiszmuselmélet legnagyobb érdeme pedig, hogy nemcsak az embert mutatja be mint önmagát saját történelmén keresztül létrehozó, magát ebben konstituáló lényt, hanem — szemben a felvilágosodás mechanisztikus-metafizikus felfogásával — az elidegenedést is pozitív, alkotó erőnek tételezi, az elidegenedés szakaszát szükségszerű periódusnak tartja az emberiség történetében: az ember létrehozva veszíti el saját lényegét, ahelyett, hogy egy már meglévő lényeg elvesztésének és a felismerésben való visszaszerzésének ábrázolná a történelmet.

Marxi polémiák a Rheinische Zeitung védelmében

Első cikkeinek megjelenése után nagyot nőtt Marx befolyása a lap szerkesztőségében, erről tanúskodik levelezése is. A sajtószabadságról írott cikk sikerére jellemző Ruge megállapítása: „Az Ön fejtegetései a lapban a sajtószabadságról pompásak, kétségtelenül a legjobbak abból, ami erről a témáról íródott.”¹⁴⁷ Minél jobban bekapcsolódik azonban Marx a szerkesztésbe, annál kevésbé jut hozzá egyéb filozófiai terveinek megvalósításához. 1842. július 9-i levelében azt írja Rugénak, hogy változatlanul tervezi az *Értekezés* megírását, csak éppen nem jut hozzá. Pedig ez annál is aktuálisabb lett volna, mert éppen a Landtag-sorozat második, vallási témájú cikkén dolgozott, melyről levelezése az egyetlen dokumentumunk. Már G. Jung 1842. május 14-én Marxnak írott levelében szó esik erről. Jung először a sajtóvitáról szóló cikk nagy sikeréről ír a szerkesztőségben, majd megkérdezi Marxot, hogy dolgozik-e már az érseki histórián. A kölni érsek és a porosz állam konfliktusának jelentősége az volt, hogy a vallásos Rajna-vidék belpolitikai viszonyait tartósan meghatározta. Marx is ezért nyúlt a témához, mely bizonyos értelemben apai öröksége volt. Már apja, Heinrich Marx is brosrát szándékozott írni a kérdésről, azt fejtegetve, hogy a porosz államnak joga van szuverenitását az érsek felett is gyakorolni. Nem sokkal halála előtt az anyagot átadta fiának. Marx nem fogott rögtön a folytatáshoz, valószínűleg nem azért, ahogy Cornu írja, mert nem értett egyet apja állásfoglalásával,¹⁴⁸ hanem nyilván más elfoglaltsága miatt, de fontossága miatt alkalmas időpontban visszatért rá. Minden bizonnyal azonban mégsem az apai terv közvetlen folytatásáról van szó, ez kitűnik az előbb említett július 9-i marxi leveléből, amelyben megemlékezik cikkének betiltásáról és tartalmáról is: „A Landtagról szóló második cikkemet, amely az egyházi bonyodalmakkal foglalkozik, a cenzúra törölte. Ebben kimutattam, hogy az állam védelmezői egyházi, az egyház védelmezői állami álláspontra helyezkedtek. Ez az incidens annál kellemetlenebb a *Rheinische Zeitung*nak, mert az együgyű kölni katolikusok beleestek volna a csapdába, és az érsek megvédése új előfizetőket vonzott volna. Bajosan lehet fogalma arról, hogy a hatalom emberei milyen alávalóan és egyúttal milyen ostobán bántak el ezzel a kemény koponyájú ortodoxszal. De siker koronázta a művet; Poroszország az egész világ szeme előtt megcsókolta a pápa papucsát, és a mi kormányautomatáink pirulás nélkül járnak-kelnek az utcán.”¹⁴⁹

Marx lényegi mondanivalója tehát az, hogy a porosz állam és a keresztény vallás lényege közös, a vita tehát egyaránt az élidegenedés bázisán állók részkonfliktusa. Mint valamennyi ifjúhegeliánus, Marx maga is a központosított állam, a központosítás mellett szállt síkra, s nem helyeselt sem tartományi, sem vallási provincializmust. Ugyanakkor azonban jól tudta, hogy az adott központi hatalom önkényes és népellenes, s hatalmaskodásainak és visszaéléseinek egyik példáját láthatta abban, ahogy a kölni érsekkel elbántak. Így a cikk valóban támogatást szerzett volna a lapnak szűkebb hazájában, de Marx nyilvánvalóan még sem egyszerű taktikai fogásnak szánta. Az állami cenzúra viszont, éppen valószínűleg a fenti tendenciák miatt, a cikket nem engedte közölni s a továbbiakban a kézirat elveszett. Ami viszont különös s némileg meg-

¹⁴⁷ MEGA I., I/2. köt. 276. o.

¹⁴⁸ Cornu: *id. mű* 146. o.

¹⁴⁹ MEGA I., I/2. köt. 277. o.

magyarázhatatlan ebből az esetből, az az, hogy Marx — akit egyébként is szorongatnak ígéretei — nem akarja átadni a cikket az *Anekdótának*, mivel — mint fenti levelében Rugénak írja — nem találja számára érdekesnek, s a cenzúra elleni fellebbezés útján próbálja megjelentetni. Talán az a magyarázat, hogy — mint a *Kölnische Zeitung* főszerkesztőjének támadásáról Rugénak írva kijelenti — a Rajnánál a vallási párt a legveszélyesebb, ezért akarthatta mindenáron a *Rheinische Zeitungban* megjelentetni.

A Landtag-sorozat második tagjának betiltása után a következő Marx-cikk, a Hermessel való polémia előzményei bontakoznak ki Marx és D. Oppenheim levelezéséből. Oppenheim már 1842. július 4-i levelében ír Marxnak a Hermes-ügyről, valamint Hess cikkéről. Marx augusztus 25-i válaszlevelében Hermes cikkeit kéri, továbbá érdeklődik a hannoveri liberális ellenzékéről írott kisebb cikke sorsáról, közli terveit, nevezetesen azt, hogy kritikát szándékozik írni az alkotmányos monarchia hegeli elméletéről. A levél határozott instrukciókat is tartalmaz a lap szerkesztésére (adandó alkalommal még visszatérünk rájuk), s ezekből megmutatkozik, miért írhatta később Saint-Paul, a Berlinből külön a *Rheinische Zeitung* felügyeletére Kölnbe rendelt cenzor, hogy Marx a lap „spiritus rector”-a. Marx központi helyét a lapnál már az is jelzi, hogy amikor a lapot támadás éri, ő vállalja a válaszadás súlyos és bonyolult feladatát, s az egész lap képviselőjében lép fel.

A *Kölnische Zeitung* politikai denúciálással is megpróbálta tönkretenni vetélytársát. Főszerkesztője, Hermes, azzal vádolta a *Rheinische Zeitungot*, hogy vallás- és államellenes nézeteket terjeszt, s követelte a valláskritika általában való betiltását. A *Rheinische Zeitung* számos reflexiót közölt Hermes támadására, a fő válasz Marx A „*Kölnische Zeitung*” 179. számának vezércikke c. munkája volt. Marx — nyilván igen nagy mértékben felhasználva a betiltott cikk anyagát — megragadta az alkalmat, hogy felvesse és kifejtse a vallás és filozófia viszonyát. Hermes erélytelenséggel vádolja a cenzúrát, mivel megengedi „az újabb filozófiai iskolának”, hogy „kirohanást” intézzon a vallás ellen, s a vallás védelmében a sajtószabadság további korlátozását követeli. A cikk alapvető tendenciája — írja gúnyolódva Marx —, hogy „filozófiai nézeteket támadjon és vallásos nézeteket terjesszen”.¹⁵⁰ S ahogy a vallás és filozófia viszonyának témája, úgy az ellenfél sem új Marx számára. Hermes mint a katolikus reakció ideológiai képviselője Ruge és Bauer ellenfeleként már a harmincas évek végén részt vett azokban a vitákban, amelyek az ifjúhegelianizmus keletkezése, a vallás lényege, a vallás és filozófia, valamint a vallás és állam viszonya körül zajlottak. Bauer például 1840. március 1-i, 30-i és július 25-i levelében ír Marxnak róla, s tudomásunk szerint maga Marx is fel kívánt lépni Hermes ellen, de ez akkor elmaradt. Ezt pótolja most.

Marx 1840-től megtett óriási fejlődése következtében természetesen már nem azokra az érvekre épít, amelyeket korábban kívánt felhozni Hermes ellen. Ezt bizonyítja a cikknek nemcsak a *Disszertációval*, hanem az ezt követő publikációkkal szembeni az a nívója, hogy a filozófia és vallás elméleti-logikai szembeállítását *történelmi* elemzés egészíti ki. Hermes cikke a vallás s ezzel a keresztény állam védelmében egyértelmű felszólítás a tudományok és a filozófia valláskritikájának betiltására, s ezt az antik történelemből vett párhuzammal igyekszik alátámasztani: azt állítja, hogy az antik államok hanyat-

¹⁵⁰ MEM 1. köt. 87. o.

lása az antik vallások hanyatlásának következménye, a vallások hanyatlásának oka pedig a tudományok fejlődése. Hermes az eszmék mozgásából vezeti le a világtörténelmet — Marx viszont nem a világtörténelmileg fejlődő öntudatból, nem is valamiféle kollektív, általános formájából indul ki, ellenkezőleg: a mindenkori tudatformákat, elméleti tükröződéseknek csak másodlagosnak tekinti. Az elsődleges társadalmi szubsztancia nem tudatforma, nem elgondolt, hanem reális, objektivált erkölcsi-jogi viszonyok rendszere, totalitása, s így fejlődése sem közvetlenül tudatmozgás, felismerés, hanem valóságos — bár alapvetően szellemi-erkölcsi lényegűnek tekintett — tevékenységek további akkumulációja, objektívációja, intézményesülése, ezt a mozgást a filozófia, a tudat csak kíséri. E két szint megkülönböztetése nélkül nem lenne értelme a valóság és filozófia viszonya *Disszertáció*-beli három fázisának, a passzív tükrözéstől az aktív rendszeren át a filozófiai megvalósulásig haladó mozgásnak. Idealista rendszer ez is, de a dialektikus mozgásában — bár szintén szelleminek — felfogott társadalmiságot elsődlegesnek tekinti a tudattal mint szellemiséggel szemben. Az így radikalizált immanens felfogás — bár az idealizmuson belül marad — a társadalmi tevékenység egyre konkrétább megközelítésével már elvihet a társadalom materialista s egyben dialektikus, azaz egészében véve immanens felfogásához.

Így aztán a vallás és a filozófia Marx számára nem egyebek, mint a társadalmi szubsztancia, totalitás mozgását tükröző tudatformák, bár lényegük szerint ellentétesek. Az előbbi a társadalmi mozgás ellentmondásos, az utóbbi adekvát tükröződése — ugyanakkor egymást követő szakaszok a történelemben —, s az antikvitás fejlődésének tetőpontján az utóbbi egyértelműen dominál: „Görögország és Róma voltak mégiscsak a legmagasabb fokú, történelmi műveltség’ országai az antik világ népei között . . . Periklész korában a szofisták, Szókratész, aki a megtestesült filozófiának nevezhető, a művészet és a retorika kiszorították a vallást. Sándor kora Arisztotelész kora volt, aki az ’egyéni’ szellem örökkévalóságát is, a pozitív vallások istenét is elvetette. Hát még Róma! . . . Az epikureus, a sztoikus vagy a szkeptikus filozófia volt a művelt rómaiak vallása, amikor Róma pályafutásának tetőpontján volt.”¹⁵¹ (Megjegyezzük, hogy itt is megmutatkozik az elidegenedés korszakán belül Marx kettős periodizálása: a történelmi fejlődés az *első* csúcását az antikvitásban éri el, azaz a ciklus majd újra kezdődik, hogy ismételten, most már magasabb szinten tetőzzön.) A filozófiának ez az előretörése és a vallás hanyatlása — amit Marx a saját korában is látott és elvár — a közösségi élet, a társadalmiság fejlettségének következménye, mivel a közösségek sajátos korai formájának, szervezettségének felbomlása és eltűnése a megfelelő vallások — s, tegyük hozzá, filozófiák — eltűnését vonta maga után, mivel ezek nem egyebek, mint ezen közösségi életforma tudatosításai: „Hogy a régi államok pusztulásával eltűnnek a régi államok vallásai, ez nem szorul további magyarázatra, mert a régiek ’igazi vallása’, ’nemzetiségük’, ’államuk’ kultusza volt. Nem a régi vallások pusztulása döntötte meg a régi államokat, hanem a régi államok pusztulása döntötte meg a régi vallásokat.”¹⁵²

Marx a továbbiakban felidézi Hermesszel való polémiájának előzményeit: „a múlt összes filozófiáit kivétel nélkül a keresztény vallástól való elszakadás-sal vádolták a teológusok” —; konkrétan felidézi Bauer és Strauss az ifjúhege-

¹⁵¹ Uo. 91. o.

¹⁵² Uo.

liánus mozgalom kezdetét jelentő fellépését, amely a filozófia és a vallás ellentétének nyílt kimondása, egyértelmű megfogalmazása volt: „a kereszténység, mint a protestáns teológusok legderekabb és legkövetkezetesebb része megállapítja, nem egyeztethető össze az ésszel, mert a ‚világi‘ és a ‚vallási‘ ész ellentmondanak egymásnak”.¹⁵³

Mielőtt azonban kora harcainak részletes felmérésébe és értékelésébe kezdene, a filozófia általános definíciójára törekszik az emberi lényeghez kapcsolódva. Az emberi lényeg továbbra is végső alap, sőt ez alkalommal erősen természetontológiai megközelítésben — „Talán nincs semmiféle *általános emberi természet*, mint ahogyan a növényeknek és égitesteknek van *általános természetük*?”¹⁵⁴ —, vagyis a lényegét, mint a természeti tárgyaknál, az egyediség általánosának tételezi. Az elemzések e vonalából úgy tűnik, mintha Marxnál az emberi lényeg történelmietlen és történelemfeletti lenne, ezt a látszatot csak tovább fokozza a filozófiának mint a történelemfelettiesség általános tudatának definíciója: „Talán fogadjon el a filozófia minden országra vonatkozólag . . . más-más alapelveket, hogy a dogma alapigazságaival ellentmondásba ne kerüljön; higgye az egyik országban, hogy $3 \times 1 = 1$, a másikban, hogy a nőknek nincs lelkük, a harmadikban, hogy a menyországban sört isznak? . . . A filozófia azt kérdezi, hogy mi igaz, nem pedig azt, hogy mi érvényes, azt kérdezi, hogy mi igaz valamennyi emberre vonatkozólag, nem pedig azt, hogy mi igaz egyesekre vonatkozólag . . .”¹⁵⁵ Voltaképp azonban szó sincs a történelemfelettiesség elvvé emeléséről mint a filozófia álláspontjáról, csupán arról, hogy Marx a polémiában élesen el akarja különíteni az adott történelmi szakaszban a konkrét állapotok esetlegességét kifejező, de ugyanakkor abszolúttá emelő vallásos-ideologikus tudatot az emberi lényeg történelmi mozgása egészének és egységének képviselőjétől, a filozofikus tudattól. Azt írja, hogy a filozófia „metafizikai igazságai nem ismerik a politikai földrajz határait; politikai igazságai nagyon is jól tudják, hol kezdődnek a ‚határok‘, semhogy a különös világszemlélet és népfelfogás illuzorikus látóhatárát összecserélnék az emberi szellem igazi látóhatárával”.¹⁵⁶

Pedig Marx állandóan a filozófia és a konkrét társadalmi mozgás kapcsolatát vizsgálja, ahogy erről a filozófiai sajtó többször elemzett fogalma is tanúskodik. Jól tudja azonban, hogy a filozófiának és sajtónak ez az egysége nem eleve adott, sőt „A filozófiának, mindenekelőtt a német filozófiának, van bizonyos hajlama a magányosságra, a rendszerekbe való elzárkózásra, a szenvtelen önszemléletre, s ez már eleve idegenül szembeállítja a mindig harcra kész, a nap zajától hangos, csak a közlésben kielégülést találó újságokkal.”¹⁵⁷ A filozófia mozgásáról a *Disszertáció*ból már tudjuk, hogy a rendszerezés és az elzárkózás a filozófia fejlődésének csak egy, bár szükségszerű szakasza, s midőn nagy, átfogó rendszer kialakításán fáradozik, nem hajlandó magától belebo-csátkozni apró, mindennapos ügyek megvitatásába: „A filozófia, jellegének megfelelően, sohasem tette meg az első lépést abban az irányban, hogy az aszkétikus papi köntöst felcserélje az újságok könnyű divatos viseletével.”¹⁵⁸ A filozófia mint átfogó rendszer a nagy történelmi periódusok koncentrált szel-

¹⁵³ Uo. 92. o.

¹⁵⁴ Uo. 93. o.

¹⁵⁵ Uo.

¹⁵⁶ Uo.

¹⁵⁷ Uo. 96. o.

¹⁵⁸ Uo.

lemi terméke, a „filozófusok . . . koruk, népük gyümölcsei, s a nép legfinomabb, legértékesebb és legláthatatlanabb nedvei keringenek a filozófiai eszmékben”.¹⁵⁹ A filozófia is tehát a nép egyik funkciója, s felfokozott szellemisége ellenére is evilági, a népelethez szervesen hozzátartozó tevékenység. Amikor azonban Marx az egységet hangsúlyozza a filozófia és a többi emberi tevékenységforma között — „Ugyanaz a szellem építi a filozófiai rendszereket a filozófusok agyában, amely az iparosok kezeivel a vasutakat építi”²⁶⁰ —, nem mossa el a szintkülönbségeket köztük, de egyidejűleg támadást intéz az anyagiasság szemléletmód ellen, amely csak a „gyomor” tevékenységét érzi eviláginak: „A filozófia nem áll a világon kívül, mint ahogy az agy sem áll az emberen kívül azért, mert nem a gyomorban van; de persze a filozófia már ott áll az aggyal a világban, mielőtt még lábával a földre állna, míg egynémely más emberi szféra már régen mindkét lábával szilárdan a földön áll és kezével szedi a világ gyümölcseit, mielőtt még sejtené, hogy a ‚fej’ is e világról való, illetve, hogy e világ a fej világa.”¹⁶¹

E szembeállítás nemcsak az anyagi tevékenység változatlan lebecsülését, „gyomorrá” való degradálását mutatja, hanem egyúttal utal a filozófia megvalósulásának mikéntjére is: a filozófia először csak absztrakte, „agyként” jelenik meg a világban, csak azután áll minkét lábával a földre, azaz alkalmazkodik a világ konkrét realitásaihoz. Az elemzés tehát a *Disszertáció*ban jelzett úton folytatódik tovább, következik a filozófia megvalósulásának, a világ — s benne a fejről mit sem tudó kéz — filozófiává tételének periódusa: „Mivel minden igazi filozófia korának szellemi kvintesszenciája, el kell majd jönnie annak az időnek, amikor a filozófia nemcsak belsőleg, tartalma révén, hanem külsőleg is, megjelenése révén érintkezésbe és kölcsönhatásba lép kora valóságos világával.”¹⁶² A filozófia megvalósulása absztrakt rendszer mivoltának, önállóságának megszűnésével jár, mivel a valóság és absztrakt, gondolati képe egyesül: „A filozófia akkor már nem egy meghatározott rendszer lesz más meghatározott rendszerekkel szemben, hanem filozófia mint olyan a világgal szemben, — a jelen világ filozófiája. A formaságok, amelyek tanúsítják, hogy a filozófia eléri ezt a jelentőséget, hogy a filozófia a kultúra eleven lelke, hogy a filozófia világi és a világ filozófiai lesz, minden korban ugyanazok voltak . . .”¹⁶³ Rendkívül lényeges azonban az, hogy a *Disszertáció*val ellentétben, ahol Marx csak a nagy történelmi korszakokhoz kapcsolja a filozófia megvalósulását, a jelen cikkben, ahol korának átalakulásait, különböző országokban különbözőféleképpen és különböző időpontban lezajló változásait kell indokolnia, a filozófia megvalósulása „sztereotip hűséggel” ismétlődő folyamatként jelentkezik, s így ismétlődésének törvényszerűsége még jobban aláhúzza a német átalakulás szükségszerűségét.

A továbbiakban ugyanis éppenséggel a német átalakulás konkrét elemzésére tér át: „A filozófiát ellenségeinek ordítózása vezeti be a világba . . . legelőször a vallással foglalkozó filozófusok ellen fordulnak.”¹⁶⁴ A filozófiával szemben a vallás képviseli az ésszerűtlenné vált valóságot, amelyet a filozófia át kíván alakítani, ezért támadja a vallás a filozófiai — ti. az általában vett —

¹⁵⁹ *Uo.* 96–97. o.

¹⁶⁰ *Uo.* 97. o.

¹⁶¹ *Uo.*

¹⁶² *Uo.*

¹⁶³ *Uo.*

¹⁶⁴ *Uo.*

ésszerűség „meghatározott rendszerét”: „a vallás nem a filozófia egy meghatározott rendszere ellen polemizál, hanem egyáltalában a meghatározott rendszerek filozófiája ellen”,¹⁶⁵ ti. az általában vett ésszerűség ellen. Ebben a harcban az ésszerűtlenség állapotának ideologikus tudatával terhelt emberek kezdetben a vallás mellé állnak, hiszen ez nem egyéb, mint megszokott mindennapi létük anyagiasságának, „materializmusának” spekulatív tükörképe és álcázása, tehát szorosan hozzájuk nőtt: „az eszmék egyetlen köre, melynek értékében a közönség csaknem annyira hisz, mint az anyagi szükségletek rendszereiben, a vallási eszmék köre”.¹⁶⁶ A vallás spiritualizmusa és az egoizmus materializmusa kölcsönösen egymást tételező végletek, s ezzel Marx a vallásnak nemcsak „földi alapját” hangsúlyozza, eszmei megjelenésével szemben, hanem egyúttal meg is fosztja eszmeiségének, földi dolgokban való érdektelenségének hamis pátozától. A német helyzet elemzésére most az egész történelmi mozgást hozza fel párhuzamul — „A jelenkor igazi filozófiája e sors tekintetében nem különbözik a múlt igazi filozófiáitól. Sőt, ez a sors a filozófia igazságának egy olyan bizonyítéka, amellyel a történelem tartozott neki”¹⁶⁷ —, hogy végül is a filozófia és a vallás ellentétének vonalát folytatva eljusson a filozófia és sajtó kapcsolatának kezdetéhez: „És hat évig verték a dobot a német újságok a vallással foglalkozó filozófusok ellen, rágalmazták, torzítottak, kiforgattak... valamennyi német lap . . . visszhangzott Hegeltől és Schellingtől, Feuerbach-tól és Bauertól . . . A filozófia sokáig hallgatagon tűrte az öntelt felszínességet, . . . sőt, a filozófia tiltakozott az újságok ellen, mert alkalmatlan terepnek tartotta őket, de végül is kénytelen volt megtörni hallgatását, újságíró lett . . .”¹⁶⁸ A filozófiai sajtó álláspontján álló Marx valószínűleg polemikus éllel hangsúlyozza ezt, a sajtó, nem bírva már a palackból kiszabadított szellemmel, nem állva a harcot az aktívvá vált filozófusok érveivel, most elkezd cikkezni — mint pl. maga a *Kölnische Zeitung* —, hogy a filozófia nem való az újságok hasábjaira, s nem illetékes a vallás kérdésében nyilatkozni. Azaz Marx rögtön támadásba megy át, s Hermes cikkének követeléseit kapcsolatba hozza azokkal a rendszabályokkal, amelyeket az ifjúhegeliánusok ellen foganatosítottak.¹⁶⁹ Hermet mint a reakciós romantika egyik képviselőjét mutatja be, s az általa képviselt hivatalos álláspont egoizmusával az általános érdeket szellemi szükségletből követő filozófiai magatartást állítja szembe: „a filozófia ismeri annyira az életet, hogy tudja, hogy eredményei nem hízelegnek sem az égi, sem a földi világ élvhajhászásának és egoizmusának”, mivel „az igazságot, a megismerést magáért az igazságért és a megismerésért” végzi.¹⁷⁰ Ezért a filozófiának mint az általános érdek képviselőjének nyilatkoznia *kell* a vallásról, ugyanakkor tudományosan is az egyetlen fórum, amely a kérdést megítélheti, hiszen „a filozófia másképpen beszél vallási és filozófiai témákról, mint ahogyan ti beszéltek róluk. Ti tanulmányozás nélkül beszéltek, ő tanulmányozás alapján beszél, ti az érzelemhez fordultok, ő az értelemhez fordul”.¹⁷¹ A kereszténység politikai megítélését döntően befolyásolja az is, hogy a keresztény állam tételezésével a kormányzat maga vitte bele a vallást a politikába, s

¹⁶⁵ *Uo.*

¹⁶⁶ *Uo.*

¹⁶⁷ *Uo.* 98. o.

¹⁶⁸ *Uo.*

¹⁶⁹ *Uo.* 98—99. o.

¹⁷⁰ *Uo.* 99. o.

¹⁷¹ *Uo.* 98. o.

ebben a helyzetben a filozófiának felfokozott kötelessége a vallás megtárgyalása a sajtóban: „Ha a vallás politikai kvalitássá, a politika tárgyává válik, akkor szinte felesleges is beszélni arról, hogy az újságok nemcsak megtárgyalhatnak, hanem meg is kell tárgyalniuk politikai kérdéseket . . . Ha a vallást az államjog elméletévé teszik, akkor magát a vallást teszik egyfajta filozófiává.”¹⁷² Hermesszel szemben tehát többszörösen indokolja a filozófia jogát, sőt kötelességét a valláskritikára, amikor azonban a polémia során a keresztény állam kérdéséhez eljut, a fejtegetés szükségképp kiszélesül a keresztény állam és az igazi állam viszonyának problémájáig.

Az igazi állam fogalmát, egész elméletével összhangban, az emberi természetre alapozza — „a filozófia az emberi jogokat tolmácsolja, azt kívánja, hogy az állam az emberi természet állama legyen”¹⁷³ —, az államfogalom sorsát elválaszthatatlanul összeköti elméleti képviselőjének, a filozófiának fejlődésével. Az igazi állam fogalma szerinte nem „a legújabb filozófusok pillanatnyi ötlete”,¹⁷⁴ ellenkezőleg: „A legújabb filozófia csak folytatott egy olyan munkát, amelyet már Hérakleitosz és Arisztotelész elkezdett.”¹⁷⁵ Az igazi állam fogalmát tehát történelmileg kellett kimunkálni ahhoz, hogy megvalósulhasson, nem arról van szó persze, hogy megvalósulása ettől az elméleti fejlődéstől, csak az állam igazi természetének felismerésétől függne, a filozófia fejlődése csak kifejeződése a társadalmi szubsztancia fokozódó ésszerűségének. A fentiek alapján a részérdek híveiről ezt mondja: „Ti tehát nem a legújabb filozófia ésszerűsége ellen polemizáltok, hanem az észnek a mindig új filozófiája ellen.”¹⁷⁶ A fejlődésnek és az elméletnek ezt az objektív mivoltát igyekszik aláhúzni a filozófiának az államelmélet „természettudományává” minősítésével, szó sincs itt semmiféle naturalizálásról: „A filozófia semmi olyat nem tett a politikában, amit a fizika, a matematika, az orvostudomány, vagyis bármely tudomány meg nem tett a maga szféráján belül.”¹⁷⁷ Ezért beszél az állam „gravitációs törvényének” felfedezéséről és alkalmazásáról „az államok egyensúlyának rendszerében”, amely fordulatot a reneszánsztól datálja, amikor elkezdték „az államot emberi szemmel nézni, és természeti törvényeit az észből és a tapasztalatból, nem pedig a teológiából levezetni”.¹⁷⁸ Az államelméletben azóta rohamos fejlődést lát, s saját álláspontja, melyet e cikkében klasszikus formában foglal össze, a felvilágosodásbeli koncepciónak a hegeli által való meghaladását mutatja, azaz a társadalmi totalitás álláspontjáról végrehajtott szakítást az elszigetelt egyedtől való kiindulás elvével: „A korábbi filozófus államjogtanítók azonban az ösztönökből, akár a hecsvány ösztönéből, akár a társas ösztönből, vagy akár az észből, de nem a társadalmi észből, hanem az egyéni észből konstruálták meg az államot, a legújabb filozófia eszmeibb és alaposabb szerete viszont az egésznek az eszméjéből konstruálja. A legújabb filozófia szerint az állam az a nagy organizmus, amelyben a jogi, erkölcsi és politikai szabadságnak meg kell valósulnia, és az egyes állampolgár az állami törvényekben csak saját esze, az emberi ész természeti törvényeinek engedelmeskedik.”¹⁷⁹ E klasszikus meghatározás világosan mutatja a marxi állam-

¹⁷² Uo. 99–100. o.

¹⁷³ Uo. 101. o.

¹⁷⁴ Uo. 102. o.

¹⁷⁵ Uo. 103. o.

¹⁷⁶ Uo.

¹⁷⁷ Uo. 102. o.

¹⁷⁸ Uo.

¹⁷⁹ Uo. 103. o.

koncepció valamennyi komponensét s alapvetően hegeli beállítottságát. Marx, bár többször említi már a hegeli államjogról mint az alkotmányos monarchia elméletéről megírandó kritikáját, még nem szakított a hegeli államelmélet alapjaival. Mire azonban a kritika elkészül, már az egész *Rheinische Zeitung*-periódus mögötte van, valamennyi tanulságával együtt, s ekkor már leszámol a hegeli koncepció alapjaival is, nevezetesen az egészből való kiindulás spekulatív vonatkozásaival, anélkül azonban, hogy a hegeli alapokon kidolgozott totalitáseméletét feladná.

Az igazi állam fogalmának tisztázása után azzal érvel a keresztény állam ellen, hogy az — ha létezik is — nem felel meg az állam fogalmának, tehát „rossz állam”: „De még ha néhány európai állam valóban a kereszténységen nyugszik is, megfelelnek-e ezek az államok az állam fogalmának, s vajon bizonyos állapot ‚puszta létezése’ már ennek az állapotnak a jogosultságát jelenti?”¹⁸⁰ A tagadó válasz erre a szónoki kérdésre az eddigiek alapján nem lehet kétséges, hiszen másutt is egyértelműen arra konkludál, hogy „Tehát nem a kereszténységből, hanem az állam saját természetéből, saját lényegéből kiindulva kell döntenetek az államberendezkedések jogosultságáról, nem a keresztény, hanem az emberi társadalom természetéből kiindulva.”¹⁸¹ Mindez persze tisztán logikai konstrukció, az állam fogalma és a keresztény állam bírálata mögött azonban konkrétabb társadalmi tartalom húzódik meg, mégpedig az ész és az érdek szembeállítás, s a keresztény állam mint az önző anyagi érdekek társadalmi mutatkozása: „Pereitek legnagyobb része . . . talán nem a tulajdonról szól? Pedig megmondhatott nektek, hogy a ti kincseitek nem e világról valók . . . akkor ne csak az arany Mammont tartásatok a világ császáranak, hanem legalább ugyanannyira a szabad eszt is, s a ‚szabad ész akciója’ az, amit mi filozófálásnak nevezünk.”¹⁸² Ebben a szembeállításban már az igazi állam is konkrétabb tartalmat nyer, s úgy mutatkozik meg, Marx egész fetiszizmuselméletének szellemében, mint a természetiség valódi leküzdése, történelmileg és strukturálisan egyaránt: „Az igazi ‚köz’-nevelést azonban az állam éppen azáltal valósítja meg, hogy ésszerűen és nyilvánosan létezik; az állam azáltal neveli tagjait, hogy államtagokká teszi őket, hogy az egyesnek a céljait általános célokká, a nyers ösztönt erkölcsös vonzalommá, a természetes függetlenséget szellemi szabadsággá változtatja, hogy az egyes az egésznek az életében és az egész az egyesnek az érzületében talál kielégülésre.”¹⁸³ Konkrétabb a keresztény állam megfogalmazása is: „célja nem erkölcsös emberek szabad egyesülése, hanem hívők egyesülése, nem a szabadság megvalósítása, hanem a dogma megvalósítása.”¹⁸⁴

Marxnak mint realitással számolnia kell a keresztény állammal, alaposabb elemzés tárgyává kell tennie. Az anyagiasság világaként való megfogalmazásából már adódik, hogy itt az államban felszínre jutott részérdek önállósul és elnyomja az összességet, vagyis a vallásos állam önkényuralmi állam, „a vallás uralma nem más, mint az uralom vallása, a kormányakarat kultusza”.¹⁸⁵ Kora porosz államát a fejlődés végpontjának tekintve, a vallásos állam elemzését Marx ismételten történelmi összefüggésekben ágyazza bele, s fetisziz-

¹⁸⁰ *Uo.* 94. o.

¹⁸¹ *Uo.* 101–102. o.

¹⁸² *Uo.* 100. o.

¹⁸³ *Uo.* 95. o.

¹⁸⁴ *Uo.* 93. o.

¹⁸⁵ *Uo.* 101. o.

muselméletének szellemében a korai államokban látja klasszikus kifejeződését: „Az igazán vallási állam a teokratikus állam; az ilyen államok fejedelme vagy, mint a zsidó államban, a vallás istene, a Jehova maga kell hogy legyen, vagy pedig, mint Tibetben, az isten helyettese, a dalai láma.”¹⁸⁶ Direkt formában is foglalkozik a fetisizmussal, Hermest a következőképpen oktatva ki: „A fetisizmus olyannyira képtelen az embert a gerjedelem fölé emelni, hogy inkább éppen ‚az érzéki gerjedelem vallása’. A gerjedelem vezérelte fantázia ámitja a fetisimádot azzal, hogy egy ‚élettelen dolog’ feladja majd természetes jellegét azért, hogy az ő vágyait kielégítse.”¹⁸⁷

A fetisizmust mint az érzékiség-anyagiság álláspontját azonban Marx már korszakolja, az élettelen dolgoknak való alávettséget — tehát az eredeti vallástörténeti értelemben vett fetisizmust — az első szakaszunk tekinti, amely kb. a természeti népek állapotával vethető egybe, ennél fejlettebb a második szakasz, az állatimádás, amely a korai keleti államokhoz kapcsolódik, s az embert még mindig saját természeti lényege fogságában mutatja: „A vezércikk a fetisizmust a vallás ‚legnyersebb formájának’ nevezi. Elismeri tehát azt, ami az ő megerősítése nélkül is minden ‚tudományos kutatást’ végző férfiú előtt világos, vagyis, hogy az ‚állatvallás’ magasabb vallási forma a fetisizmusnál; s vajon az állatvallás nem alacsonyítja-e az embert az állat alá, nem teszi-e az állatot az ember istenévé?”¹⁸⁸ Marx tehát a fetisizmus fogalmát tágabb és szűkebb értelemben egyaránt használja, egyrészt általánosított formájában, a természeti lényeg ember feletti uralmának kifejezésére, másrészt közvetlen néprajzi-őstörténeti értelmezésének és körének megfelelően. A fetisizmusnak a középkorra való kiterjesztése, amit korábban láttunk, nemcsak az általános értelmezés mellett tanúskodik, hanem egy harmadik szakasz feltételezését is szükségessé teszi — ez a középkor, s egyben saját korának középkori állapota —, amelyben a különösség álláspontja már rejtettebb, közvettebb, az általánost sejtető, színlelő formában kerül kifejezésre.

Ezt a harmadik szakaszt a keresztény állam abszurditása oldaláról vizsgálja, amelyben a különösség álláspontja megsokszorozódik, s önnön variánsaival szemben részellentéteket hoz létre. Vagyis a különböző felekezetek létét mint a részérdek többféle megfogalmazását s a felekezetek ellentétét továbbra is a keresztény állam abszurditása egyik bizonyítékának tekinti: „Mihelyt egy állam több egyenjogú felekezetet foglal magában, nem lehet többé vallási állam anélkül, hogy a különös hitvallások megsértése ne lenne . . .”¹⁸⁹ A vallásos állam fogalma tehát belsőleg ellentmondásos, egy államvallást tételez fel, amelynek alapjai megtestesülnek benne, s ezzel ellentétbe kerül a többi pozitív vallással. Marx tehát elfogadhatatlannak tartja, hogy az állam alapja „az általános keresztény szellem legyen, a felekezeti különbségekre való tekintet nélkül”, mivel „A legnagyobb vallástalanság . . . , ha a vallás általános szellemét különválasztják a pozitív vallástól . . . dogmáitól és intézményeitől . . .”¹⁹⁰

A konkrét polemikus anyag — a rajnai katolikusok és a protestáns porosz állam vallási-politikai konfliktusa — tehát ismét egyes vallások egyedi lényegének kihangsúlyozására készíti, bár a korábban már említett tételével — az

¹⁸⁶ *Uo.* 100–101. o.

¹⁸⁷ *Uo.* 90. o.

¹⁸⁸ *Uo.*

¹⁸⁹ *Uo.* 101. o.

¹⁹⁰ *Uo.*

egyház állami, az állam egyházi állásponton áll ebben a konfliktusban — már adott az egységük absztrakt megfogalmazása.

Miután a Hermes elleni polémiát a filozófia és a vallás, az igazi és a keresztény állam alapos elemzésével elmélyítette, s ellenfelét valamennyi területen visszavetette, Marx még „egy filozófiai búcsúszóval” visszakanyarodik a *Kölnische Zeitung*gal folytatott eredeti vitájához. Hermest a hajdani liberálist leleplezi mint reakcióst, mint olyan személyiséget, aki lemaradt a fejlődésben, amelynek során a „közelmúlt liberálisai” szembekerültek a „jelen liberálisaival”.

Befejezésül még megvizsgáljuk Marxnak az augsburgi *Allgemeine Zeitung*gal való polémiáját. Az *Augsburger Allgemeine Zeitung* denúciálta a *Rheinische Zeitung*got, kommunista és jakobinus eszmék képviselőivel vádolta meg. A vád nem egészen alaptalan, hiszen Marx maga ír a Szabadokról szóló levelében kommunista eszméknek a lapba való becsempészéséről, s később is úgy emlékezik meg, hogy „a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiai színezett visszhangja szólalt meg a ‚Rheinische Zeitung’-ban.”¹⁹¹ Mégsem lehet arról beszélni, hogy ez a lap álláspontja lett volna, ellenkezőleg, csupán néhány munkatársa képviselte, a berliniekén kívül elsősorban Hess. A lapnál nem volt kialakult, egységes álláspont a szociális kérdést illetően. A témát rendszeres összejöveteleken megvitatták, ezeken Kölnbe költözése után Marx is résztvett,¹⁹² de a kommunizmus kérdésében maga is tagadó állásponton volt, ahogy ezt Hess *Zentralisationsfrage* c. cikkéről írott töredékben maradt kritikája is tanúsítja — vagyis ekkor még Hess sem gyakorolt rá semmiféle hatást. A polémia előjátékát a Bauernek a francia forradalomról írott cikke nyomán indult vita alkotta. Az augsburgiak megvádolták, hogy rokonszenvez a jakobinus terrorizmussal, erre Bauer még áprilisban válaszolt, az augsburgi lapot vádolva terrorizmussal. A kommunizmussal kapcsolatos vádaskodásokra elsősorban a szociális kérdésekről szóló 1842 júniusi cikksorozatot adott okot, melynek szerzője minden bizonnyal Hess volt, de hasonló tendenciájú cikkek jelentek meg Mevissentől is, továbbá a lap átvette és kommentálta Weitling folyóiratának egy cikkét a berlini családi házokról, s tudósítást közölt a strasbourg-i tudóskongresszusról, ahol szociális kérdésekről is szó esett.

Marx *A kommunizmus és az augsburgi ‚Allgemeine Zeitung’* c. cikkében az egész lap védelmében lép fel, s ez a kiállása, valamint az ugyancsak október folyamán a falopási vitáról írott cikke egyaránt azt mutatják, mennyire alaptalan a berliniek vádaskodása, konzervativizmussal való dobálózása. Ezek a cikkek harcos szellemben íródtak, nem mutattak megalkuvást, csupán számoltak a realitásokkal, s nem akartak a cenzúrának közvetlen okot adni a betiltásra. A *Rheinische Zeitung* korábban válságból válságba került, Rutenberg leváltása alig mentette meg a lapot, s Marxnak a legnagyobb gondot okozott a lap fenntartása, ezért is válaszol élesen az augsburgi lap denúciációjára: „Az augsburgi újság 284. száma annyira ügyetlen, hogy a ‚Rheinische Zeitung’-ban egy porosz kommunistát fedez fel”¹⁹³ — gúnyolódik Marx, eleve elutasítva és a lap megfogalmazásának tekintve a kommunista eszmék képviselőtéről írottakat.

Azt jelentené ez talán, hogy Marx a konkrét vita és a denúciálás szempontjai miatt zárkózott el a kommunista eszméktől, vagy éppenséggel a szoci-

¹⁹¹ Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

¹⁹² Cornu: *id. mű* 470. o.

¹⁹³ MEM 1. köt. 105. o.

ális kérdést nem tartotta volna fontosnak? Aligha. Marx az akkori kommunista és szocialista eszméket egész filozófiai fejlődésének bázisáról ítéli meg negatíve, a szociális kérdést pedig igen fontosnak tartotta. Éppenséggel azt írja gúnyos-polemikus stílusban ellenfeléről, hogy ezt a „komoly korkérdést” frázissá súlylyeszti — „A kommunizmus fontossága nem abban áll, hogy rendkívül komoly korkérdés Franciaország és Anglia számára. A kommunizmusnak az az *európai fontossága* van, hogy az augsburgi újság felhasználta egy frázishoz”¹⁹⁴ — s a maga részéről ezt a demagóg felfogást hevesen elutasítja: „Nem vagyunk olyan művészek, hogy *egyetlen* frázissal elintézzünk olyan problémákat, amelyek megoldásán két nép dolgozik.”¹⁹⁵

A társadalmi egyenlőtlenség, a szegény osztályok problémáját Marx történetileg közelíti meg. Az előző történeti periódusban bizonyos államokban a középosztályok már kivívták jogaikat — „Hogy Sieyès proféciaja beteljesedett és hogy a tiers état minden lett és minden akar lenni . . . valamennyi feudalista író a legfájdalmasabb megbotránkozással elismeri” —, s most a szegényebb osztályok követeléseit kerülnek napirendre: „Hogy az a rend, amelynek ma semmije sincs, *követeli*, hogy részesedjen a középosztályok gazdagságából, ez tény, amellyel . . . Manchester, Párizs és Lyon utcáin bárki találkozhat.”¹⁹⁶ Marx azonban — bár ezt a folyamatot szükségesnek és előremutatónak tartja — ezeket az osztályköveteléseket is részérdeknek megnyilvánulásának tekinti, ami nem hozhatja meg az igazi társadalmi egyenlőséget, ahogy ezt a polgárság uralmával kapcsolatban többször kifejtette. A születési korlátozottságok helyett anyagi-dologi korlátozottságra épülő társadalmat feltétlenül fejlettebbnek tekinti, de ennek ellentmondásai őt egyelőre az általános érdek direkt követésében erősítik meg, mindennemű direkt osztályköveteléssel szemben. Az egész cikk azt mutatja, hogy a szegény osztályok követelését jogosnak tartja, de egyoldalú részérdek mivolta miatt — akárcsak a polgárvilágot — azonos talajról fakadónak minősíti a rendiséggel. Ha tehát Höfken kommunizmussal vádolja a *Rheinische Zeitungot*, Marx visszafordítja a vádat, s az augsburgi lapot, sőt magát a porosz államot vádolja meg kommunista szimpátiával, Höfkennek fejére olvassa azt a „meglepő tény”-et, hogy „kommunista elveket Németországban nem a liberálisok, hanem a maga *reakciós* barátai terjesztenek”.¹⁹⁷ S Marxnak konkrét példa is rendelkezésére áll: a reakció egyik ideológusának „az az ötlete támadt, hogy a monarchiának meg kellene próbálnia a maga módján elsajátítani a szocialista-kommunista eszméket”.¹⁹⁸

Helyesen állapítja meg Botigelli, hogy az első találkozás a szocialista és a kommunista eszmékkal Marx részéről negatív-elutasító, ideológiailag még nagyon messze áll tőlük.¹⁹⁹ Nem érthetünk tehát egyet Cornuvel, aki a cikk zárósoraiban szimpátiát vél felfedezni a kommunizmus iránt, amiből szerinte már érződik, hogy rövidesen e tanok követője lesz.²⁰⁰ Mint látni fogjuk, korántsem erről van szó, hanem az általános érdek bázisán a szellemi-filozófiai hatás alatt lezajló békés átmenet preferenciájáról. Marx szinte refrénszerűen fo-

¹⁹⁴ *Uo.*

¹⁹⁵ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁶ *Uo.* 106. o.

¹⁹⁷ *Uo.* 107. o.

¹⁹⁸ *Uo.* 105–106. o.

¹⁹⁹ E. Botigelli: *Genèse du socialisme scientifique*. Editions Sociales, Párizs 1967. 74. és 83. o.

²⁰⁰ Cornu: *id. mű* 470. o.

galmazza meg cikkében a békés eszközök melletti állásfoglalást: „Vagy talán azért haragszik az augsburgi, mert tudósítónk e tagadhatatlan összeütközés, békés’ megoldásában reménykedik?”²⁰¹ A kommunista eszmék elutasításáról világosan tanúskodik a Rugénak írott levél is, de később maga Marx is azt írja a *Rheinische Zeitung* hasábjain jelentkező filozófiai kommunizmusról: „Ezzel a kontárkodással szembeszálltam, de az augsburgi „Allgemeine Zeitung”-gal folytatott vita során ugyanakkor kereken megvallottam, hogy eddigi tanulmányaim nem engedik meg nekem, hogy maguknak a francia irányzatoknak a tartalmáról bármilyen ítéletmondásra merészkedjem.”²⁰² Marx szemmel láthatólag egyelőre más más problémák megoldásába van beletemetkezve, a kommunizmus kérdésével csak külső kényszer hatására foglalkozik, mint éppen az augsburgi újsággal folytatott polémia, s a berlinieknek is azt írja elég ingerülten, hogy „ha már meg akarják vitatni” a kérdést, akkor tanulmányozzák alaposan. A marxi állásfoglalás egy kérdésben azonban még a részletes tanulmányozás előtt is teljesen egyértelmű, a kommunista eszméket előnyben részesíti a gyakorlati megvalósításukkal szemben: „A „Rheinische Zeitung”, amely a kommunista eszméknek mostani alakjukban még *elméleti valóságosságát* sem ismerheti el, tehát még kevésbé kívánhatja, vagy akár csak tarthatja lehetségesnek *gyakorlati megvalósításukat*, ezeket az eszméket alapos kritikának fogja alávetni.”²⁰³ Vagyis Marx a kommunizmussal való első találkozásból levonta azt a következtetést — bármennyire is negatív az ítélete egyfelől a részérdekké minősítés, másfelől a kommunista és szocialista eszmék akkori utópista, absztrakt-spekulatív felfogása miatt —, hogy a kérdést alaposabban tanulmányoznia kell, bár Proudhon, Leroux, Considérant munkáit csupán cáfolatuk, kritikájuk céljából kívánja feldolgozni. E feldolgozás közben azonban saját álláspontja is fejlődik, már a következő, a falopási vitáról írott cikkében határozott fordulat következik be a szegény osztályok álláspontjához, jöllehet ez nem minden cikkében egyértelmű. Rendszerének belső ellentmondásossága válsághoz vezet, ez csak a kreutznachi kéziratokban oldódik majd fel a hegeli államelmélet alapjainak kritikai leküzdésével.

A cikk zárósoraiban megfogalmazott költői fordulat az egész *Rheinische Zeitung*-periódus marxi álláspontjának, filozófiai-politikai illúzióinak, radikális társadalomkritikai magatartásának lényegét fogalmazza meg klasszikus formában: „Szilárd meggyőződésünk, hogy nem a *gyakorlati kísérlet*, hanem a kommunista eszmék *elméleti kifejtése* az, ami igazán *veszélyes*, mert gyakorlati kísérletekre, még ha *tömeges kísérletek* is, *ágyúkkal* lehet válaszolni, mihelyt veszélyessé válnak, de *eszmék*, melyek intelligenciánkat hatalmukba kerítették, melyek érzületünket meghódították, amelyekhez az értelem hozzábilincselte lelkiismeretünket, — ezek olyan láncok, amelyekből az ember nem tépheti ki magát anélkül, hogy szívét szét ne tépné, olyan démonok, amelyeket az ember csak úgy kerithet hatalmába, hogy aláveti magát nekik.”²⁰⁴

²⁰¹ MEM 1. köt. 106. o.

²⁰² Marx: *A politikai gazdaságtan bírálatához*. MEM 13. köt. 5—6. o.

²⁰³ Marx: *A kommunizmus és az augsburgi „Allgemeine Zeitung”*. MEM 1. köt. 108. o.

²⁰⁴ Uo.

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPTION OF HISTORY OF THE YOUNG MARX IN THE RHEINISCHE ZEITUNG PERIOD. I.

A. Ágh

The paper deals on the young Marx's journalistic writings published during the period beginning with the completion of his Doctoral Dissertation and ending with the autumn of 1842, and examines the development of his concept of history and society. It starts from the fact that, although the basic category of the social theory of Marx has been the notion of the general "human substance" and "human nature", he has built on this basis not an abstract anthropologic-humanist but a concrete socio-critical system. Therefore, in his early journalistic works, the view of history as inspired by Rousseau and Hegel and the radical socio-critical attitude are confronted with the movement of the contemporary German society and, as a result of this confrontation, he overcomes the concepts based on bourgeois "rationality". In this phase of his activity his relationship to Bauer and Feuerbach must be emphasized, his development starts, however, not from the influence of these two philosophers but from his own internal sources, the requirements of the practice of the society. Marx had built as early as that, i. e., in the first phase of his development, an independent system of philosophy and concept of history, formed around the phenomenon of fetishism, therefore we name it Marx's early theory of fetishism. In dealing with this theory of fetishism, the paper gets as far as the autumn of 1842 when a relative turning point was attained in the activity of Marx: he takes over the editorship of the *Rheinische Zeitung* on the one hand, and begins with the investigation of the inner regularities of the "bourgeois society" and the economic life on the other. The ulterior development of the early theory of fetishism will be discussed in the second part of the paper which will lead to the manuscripts of Kreutznach. These latter meant the transcending of the Hegelian theory of the state.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'A I.

A. Ág

В работе исследуется развитие взглядов Маркса на историю и общество в первых публицистических трудах, написанных после окончания докторской диссертации до осени 1842 года. Автор исходит из того, что хотя основной категорией теории общества Маркса было понятие общей «человеческой сущности», «человеческой природы», на этом основании он строил не отвлеченную антропологическую-гуманистическую, а конкретную систему критики общества. В его ранних публицистических трудах воззрение на историю в духе Руссо и Гегеля и радикальное общественно-критическое поведение конфронтируется с движением современного ему немецкого общества, и в результате этой конфронтации преодолеваются покоящиеся на основе буржуазной «разумности» концепции. В этот период деятельности Маркса особого внимания заслуживает его отношение к Бауэру и Фейербаху, однако развитие его исходит не из их «влияния», а из внутренних источников, из требований общественной практики. Уже в первый период своего развития Маркс создал самостоятельную философскую систему, концепцию истории, которая строится вокруг явления фетишизма, и потому мы называем ее ранней марксовской теорией фетишизма. В настоящей работе анализ теории фетишизма распространяется до осени 1842 года, до того времени, когда в деятельности Маркса наступил относительный поворот: с одной стороны, он начинает редактирование *Rheinische Zeitung*, с другой стороны, берется за анализ внутренних закономерностей «гражданского общества», экономической жизни. Дальнейшее развитие ранней теории фетишизма исследуется во второй части работы, в которой анализ распространяется до крайних рукописей, означающих преодоление гегелевской теории государства.

Marx és Engels az esztétikai egységről

HERMANN ISTVÁN

Az ember mindig közvetett — praktikusán: nem durva — viszonyban állt a természettel, a társadalommal, embertársaival, és ez a közvetítés állandóan növekvő területet fog át az emberi élet minden szférájában. Így pl. már az egyszerű kőszerszám készítése is fontos közvetítés — de mennyivel szélesebb körűen és közvetettebben teremti újjá az ember a természethez való viszonyát, illetve a felette való uralmát a fémszerszámokkal: előállításukhoz fémkohászat-ra van szüksége, a fémek viszont már ezernyi más dolog — mindmegannyi hatékonyabb és áttételesebb közvetítő — készítésére alkalmasak és í. t. A közvetítés e növekedése az emberi fejlődés tendenciájának a kifejezője.

A fejlődésnek a közvetítés növekedésének sajátos kifejezője, tényezője, szférája az esztétikum — a munkaeszköz nem durva formája, az étkezés nem „durva” módja, az, hogy a ruházkodás nem pusztán az éghajlattól óv, hogy a szexualitás köré erotikus szféra épül stb. Az esztétikai szféra e jelentőségét jól példázza a XVIII—XIX. század fordulójának Németországa. Németország a polgári fejlődésre ekkor csupán szellemileg készülhetett fel, mégpedig az ember polgári mivoltának, az érzelmek egyenlőségének tudatosításával, az emberi magatartás kifinomításával, s így ez a felkészülés az esztétika, az esztétikai nevelés szférájába szorult, illetve — ami ugyanaz — az esztétikai szféra átfogta a politikai fejlődés teljességét. Ehhez a helyzethez kapcsolódik a történelmi materializmusnak az a lényegi felismerése, hogy e viszonyokban a polgári viszonyok előkészítésének nemcsak kényyszerűen összezsugorodott procul negotiisát látta, hanem — mégpedig elsősorban — a valóban emberi viszonyok felé való törekvés jelét, sőt a törekvést magát, illetve realizálódásának az objektív lehetőségét is. E valóban emberi viszonyok lényegére — az egységre és univerzalizásra — már Goethe is rátapintott, világosan látta, hogy költészete számára értékeset talál, bármely oldalát is ragadja meg az emberi életnek: „Greift nur hinein ins volle Menschenleben! / Ein jeder lebt, nicht vielen ists bekannt, / Und wo ihrs packt, da ists interessant.” A marxizmus klasszikusai viszont már azt is meglátták, hogy nemcsak a kialakuló polgári viszonyok nem hozhatják létre az egységet és sokoldalúságot, hanem járhatatlan út a naiv, utópisztikus újjáteremtési kísérlet is. Bármennyire is nagyrabecsüli Marx az antikvitást, és bármilyen szép szavakat is mond Engels a reneszánsz emberideálról, elismerve, hogy bennük az ember integer univerzalizációja történelmi hatóerő volt, tisztában vannak azzal, hogy mind az antik, mind a reneszánsz nagyság egyaránt „bornirt viszonyokból” fakadt, s tudták, hogy az új kultúrának nem kell, nem lehet és nem is szabad ott keresnie matricát.

Még akkor sem, ha az esztétikum szférája — kiváltképp olyan korokban, amikor az egész emberi fejlődés kitüntetett emelője — a társadalom tradicio-

nálisan kialakult módszereit igen hatékonyan viszi tovább. Végső soron pl. a legprimitívebb népművészeti alkotás is mintegy tudatosítja egyfelől a történelmi kontinuitást, másfelől a társadalom más alkotásaival való összefüggést. A pásztor, amikor bojtárját megtanítja a faragásra, ezzel, ha öntudatlanul is, de közvetíti saját életmódjának társadalmi összefüggését és egyben beleágyazódását egy történetileg lejátszódó, de minden egyes részében különös társadalmi folyamatba.

Az esztétikai szférának egészen különös jelentőséget, súlyt kölcsönöznek a katartikus alkotások. Egyfelől ugyanis ezek tudatosítják az ember külön szféráját — azt, hogy nem közvetlenül áll szemben a valósággal, hanem az eszközökön és az általuk teremtett motivációkon keresztül — mint az eszközvilágtól relatíve független, autonóm és egyre függetlenebb szférát, másfelől pedig összekapcsolják ezt a szférát a társadalmi valósággal. A művészeti szférának tehát nemcsak immanens fejlődése van — e viszonylagos immanenciájára Engels a felépítmény minden elemével kapcsolatban utal —, nemcsak sajátos önállósága, öntörvényű jellege, hanem heteronómiája is: függ a társadalmi egésztől, a társadalmi és történelmi fejlődési folyamattól. Ez az oka annak, hogy a marxi vizsgálat mindig két irányú: egyfelől autonóm fejlődési folyamatát vizsgálja és írja le, másfelől a heteronómiáját hangsúlyozza. Heteronómiája az autonómiáján keresztül valósul meg, autonómiája pedig a társadalmi életben gyökerezettségét és az abba való visszatérést fejezi ki.

A kultúra a tárgyiasítás, illetve tárgyiasodás tendenciájában fejeződik ki. A tárgyiasodás a technika világa általában, a természettudomány gyakorlati világa stb. Csakhogy a tárgyiasodás ezzel nem merül ki. A dologiasodás és elidegenülés szférájának újra belsővé változtatása ugyanis nem csak szubjektív tevékenység, nem csak elvont praxis, nem csupán szubjektív tény. A visszavételek, a bensővé változások a praxis rendkívül széles körének, az újra bensővé tételnek a legkülönbözőbb módozatait teszik lehetővé, de e bensővé tétel csak akkor válik valóban gyakorlattá, ha maga is tárgyiasult formát ölt. Nem elegendő tehát — mint ez a társadalomtudományban történik — elméletileg visszavezetni az elidegenült tendenciákat a maguk tárgyi alakjára, a dologi tendenciákat a személyi viszonylatokra, hanem új objektívációkat kell létrehozni. Ezek az objektívációk kétfélek lehetnek. Egyik fajtájuk a művészet, melynek valóban egyik alaptendenciája a Lukács által is kiemelt goethei tendencia, mely szembehelyezi a memento morival a memento viverét (ez a *Wilhelm Meister* egyik kristályosodási pontja). Másik fajtájuk a forradalmi praxis, mely praktikusan üzen hadat az elidegenültségnek és maga teremti meg saját el nem idegenült intézményeit, majd forradalommal az el nem idegenült világot. Ez a különbség nem teremt merev ellentéteket egyfelől a társadalomtudományok és a művészet, másfelől a társadalmi praxis között, de határozottan elkülöníti őket egymástól.¹

Első pillantásra úgy tűnik, mintha e marxi felfogás — a hegeli legmagasabb tevékenységet — a filozófiát a társadalmi, forradalmi praxis hatáskörébe

¹ Az elidegenülést — a hegeli Entäusserung kategóriájának megfelelően — értelemszerűen negatívnak fogom fel. A visszavétel (Zurücknahme) Thomas Mann nyomán elterjedt fogalmát az elidegenülés totális felszámolása értelmében használom. Lényegi tartalmát a belsővé változtatás — a hegeli Er-innerung — kategóriájával igyekszem kifejezni. E két pozitív kategória tehát az elidegenülés elméleti kritikáját, tudományos híralátát, művészi kimondását és ilyen módon történő feloldását, valamint praktikus, az emberi összgyakorlatban kifejeződő felszámolódását jelenti.

utalná át, és ezzel éppúgy fölöslegesnek tételezné a művészetet, mint Hegel. A marxi gondolati szövedékből azonban valójában nem ez következik. Mégpedig nemcsak azért nem, mert az egyszerű megteremtett emberi képességek, szükségletek és értékek szükségképpen továbbélnék és immanens szükségesszerűséggel is kikényszerítik saját fejlődésüket. Nem is csupán azért nem, mert az osztálytársadalmi fejlődési folyamatban éppen a művészi szféra egyike azoknak, melyek legnagyobb mértékben tudatosítják az ember valósághoz való közvetett viszonyát és ennek tradicionális voltát. Hanem azért sem, mert mind a dogmatisodás, mind pedig az elidegenülés olyan jelenségek, amelyeknél a folyamatokat és a kifejtett végeredményt nem lehet teljességgel azonosítani. A kapitalista társadalom alapvető struktúrája kétségtelenül a végsőig kielezi a dogmatisodást és az elidegenülést, és a maga belső törvényszerűségeivel mindkettőt relatíve rögzíti. Nem szabad azonban kizárólag a kapitalista társadalomban uralkodó viszonyokból kiindulni. Az elidegenülés — és ami ezzel egyenértékű: a személyi viszonyok eldogmatisodása — a kapitalista társadalomban szükség-szerű folyamat, mint lehetőség azonban a kommunista társadalomban is fel-merül. Éppen ezért az eldogmatisult, valamint az elidegenült folyamatok bensővé tétele lehetőségének-szükségességének tudatosítása és a tényleges visszavétel — az érzéki objektíváció — sosem válik feleslegessé, hanem mindig is része a társadalmi praxisnak. Mihail Lifsic Herzenről írott cikke (*Valóság* 1968/1. sz.) nagyon helyesen hangsúlyozza, hogy a szó is tett. S nyilvánvaló, hogy ez nemcsak szóbeli, tehát társadalomtudományi és irodalmi alkotásokra vonatkozik, hanem a festészetre, a muzsikára stb., azaz a művészet egész szférájára.

A haladó társadalomtudomány és a művészet tehát a bensővé tétel esz-közeként része az osztálytársadalmi forradalmi praxisnak. Ez az értelme annak az engelsi felfogásnak, mely a költészet, a művészet irányzatosságát hangsúlyozza. A művészet irányzatossága tehát nem valami a művészetre külsőleg ráerősza-kolt követelmény, hanem minden időben a művészet belső természetéből kö-vetkezik: az állandóan újratermelődő dogmatisulási és elidegenülési lehetőségek a művészetet a dogmatisulás és elidegenülés ellen irányuló, ható társadalmi praxis szerves részeivé teszik. Az, hogy a művészet a belső és a külső formái által minden közvetítés és magyarázat nélkül egyaránt tudatosítja a közvetet-tiséget és ennek az emberi történelemben akkumulált tradicionális voltát, sajátos dialektikát teremt a művészetnek azzal a jellegével, hogy a közvetítés-képpen szereplő — helyesebben eldogmatisult — jelenségeket és elidegenült tendenciákat bensővé, a történelmi folyamat szempontjából és az egyén szem-pontjából is visszavetté nyilvánítja. Ebből következik, hogy a művészetnek a szocialista társadalomban betöltött szerepét sem értheti meg senki, aki tagadja, hogy ennek mozgási folyamatai is produkálják az elidegenülést, hiszen ha nem így lenne, akkor visszavételről, bensővé változtatásról sem lehetne beszélni — ezért válik az ilyen felfogás szerint a művészet pusztán illusztrációvá, ami természetesen nem művészet. Másrészt szocialista művészet nem képzelhető el olyan módon sem, hogy akár az alkotók, akár a róla gondolkodók ne lássák: az elidegenülés általánossá merevedése a szocializmusban nem lehetséges. Ha a társadalom egésze az elidegenült folyamatok megmerevedését és állandóan magasabb fokú reprodukcióját mutatja, akkor nem lehet szó egyáltalán szocia-lista társadalomról. Ezen az alapon sem lehet tehát a szocialista művészet problémáit feltárni.

A művészetnek ezt a totalitását, egymással összefüggő kettős szerepét

azonban nemcsak Engels immanenciaelvé, valamint a nála felmerülő irányzatosságát mutatja. Legvilágosabban az az állandóan visszatérő megkülönböztetés utal rá, amelyet Marx shakespeare-izáló és schillerizáló módszer között tesz. Lafargue vall arról emlékezőseiben, hogy Marx mennyire a totalitás kategóriájában gondolkodott, amikor a shakespeare-i módszert tartotta a művészet követendő módszerének. Lafargue így ír:

„... Vico mondotta: „a dolog csak a mindentudó Isten számára test, az ember számára, aki csak a külsőségeket ismeri meg, a dolog csak felület”. Marx úgy fogta fel a dolgokat, mint Vico Istene, nemcsak a felületet látta meg, behatolt a velükbe, az alkotórészeket egymásra való hatásukban és visszahatásukban vizsgálta, különválasztott minden ilyen részt s nyomon követte fejlődése történetét. Utána magáról a dologról áttért annak környezetére s megvizsgálta ennek hatását a dologra és fordítva. Majd visszatért a tárgy eredetére, azokra a változásokra, fokozatos és forradalmi átalakulásokra, amelyeken az átment s végül eljutott a dolog legtavolabbi hatásáig. Egyetlen dolgot sem tekintett önmagában és önmagáért, a környezetéből kiragadva, hanem egészen bonyolult, állandó mozgásban levő világot látott maga előtt. S Marx e világ egész életét akarta ábrázolni a maga sokféle és szüntelenül változó hatásaiban és visszahatásaiban. A Flaubert és a Goncourt-ok iskolájához tartozó írók panaszkodnak, hogy milyen nehéz pontosan leírni azt, amit látunk s mégis az, amit le akarnak írni, csak a felület, amelyről Vico beszél, a pusztá benyomás, amelyet éreznek. Írói munkájuk a Marxéhoz hasonlítva játékos.

A gondolkodás rendkívüli erejére volt szükség ahhoz, hogy így fogja fel a valóságot... Mély hatást tett rá Balzac egy lélektani tanulmánya. „Az ismértelesen remekmű — amelyet Zola szánalmasan plagizált —, mert részben olyan érzéseket írt le, amelyeket Marx maga is érzett: egy zseniális festőt annyira gyötör a vágy, hogy a dolgokat pontosan úgy ábrázolja, amint azok agyában tükröződnek, hogy folytonosan javít, simít a festményén, míg végül is csak egy alakatlan színtömekeletet alkotott, amelyet azonban elfogult szem a valóság legtokéletesebb ábrázolásának lát.” Paul Lafargue: *Emlékezések Marxról*. (Marx—Engels: *Művészetről, irodalomról*. Kossuth, 1966. 745—746. o.)

Gondolkodásának ez a totalitásra törő sajátossága, az összefüggések és a láncolatok lehető felfejtésére törekvése, az analízist nála mindig követő szintézis természetessé tette, hogy Marx esztétikai ideálja Shakespeare lett, akinél esztétikailag jut érvényre ugyanez a tendencia. Lassalle-lal folytatott híres vitájában Marx és Engels egymástól függetlenül hivatkozik a tragédia shakespeare-i kompozíciós módjára. Ennek lényegét Marx úgy jellemzi, hogy a parasztok és általában a plebejus rétegek cselekvő háttérrel alkotnak, és ennek következménye az, hogy az egyének nem változnak át a korszellem pusztá szócsöveivé. Már Lukács is rámutatott e megjegyzés fontosságára, és igen sok tekintetben kiaknázta az esztétikai elmélet szempontjából. Számunkra most az a fontos, hogy Marx egyáltalán nem tartotta esztétikailag követendő példának azt az általános alapelvet, mely szerint a mű alakjai — akár történelmi, akár pedig történelmietlen értelemben — a korszellem szócsöveivé változnak át. Mit jelent ez az eddig kifejtettek szempontjából? Mindenekelőtt azt, hogy az igazi művészi alkotás a társadalmi mozgásfolyamatot nem ábrázolhatja elvontan, mert abban a pillanatban, mihelyt így tesz, máris az abszolutizált elidegenedettségben ábrázolja. A shakespeare-i tragédiában és komédiában valamilyen formában mindig megjelenő cselekvő — mégpedig plebejus — háttér feloldja a történelmi mozgásfolyamat és az egyén, a dramaturgiai egyéniség között a távolságot. A *Hamlet*ben pl. népi figurák hosszú sora közvetíti a kor aktuális érzelm-, gondolat-, esztétikai és ízlésvilágát. Hamlet mondanivalója a nép és a királyi udvar, a humanista királyfi és az abszolutisz-

tikus udvar világának dialektikáját tükrözi, ettől az úgynevezett befelé forduló monologizáló részek sem szakadnak el, hanem éppen e dialektika feltárását folytatják. Ha azonban a *Hamlet*ből kivennénk pl. a két ór vagy Horatio szerepét, a sírásókat vagy Fortinbras pórhadát, akkor szabályos schilleri drámává változtatnánk, és Hamlet élmelkedései pusztá önmarcangolássá, szimpla pszichologizálássá degradálódnának. A cselekmény helyett a filozofikus tirádák kerülnének a színpad középpontjába és a gondolatok mögül elveszne a fedezetük.

Ilyen esetben abból következően, hogy elméleti tételezés és praxis, valamint ennek történelmi összefolyamatbeli alapja különválnak egymástól, a dramaturgiai egység is szétesik. Ezért előkészítője végeredményben a schilleri szerkesztésmód (Schiller ebben a legjobb!) a maga esztétikai nevelésével, melyben a praxistól való elszakadottság fejeződik ki, annak az aktivista filozófiának,² mely a praxis agyonhangsúlyozásával paradox módon szintén a praxistól való elszakadottságot fejezi ki. Viszont Shakespeare-nél éppen ezért győzedelmeskedik történetiség, antropologizmus és praxis egysége spontán módon, mert ő a történelmi folyamatot nem abszolutizálja, nem választja el az emberi cselekvésektől, és főként azért, mert meglátja, hogy a társadalmi mozgás — a legkülönbözőbb közvetítéseken keresztül — alulról fölfelé válik totalitássá. Ezért tartalmazhatja Marx szerint a shakespeare-i dráma az esztétikum igazi általános jellegzetességeit a legklasszikusabb módon. Shakespeare azt is látja, hogy a történelemben csak akkor jöhetnek létre ugrások, ha valaki érzékeli, hogy az őket tételező gondolat éppen azon az alapon születik meg, hogy saját genealógiájában, fejlődési folyamatában nincsenek ugrások. Más szóval: a diszkontinuitás tartalma a kontinuitás.

A schillereskedés másik jellegzetességéül Marx a személyeknek az önmagukról folytatott túlzásba vitt elmékedéseit említi meg. Nagyon érdekes az, hogy Marx mennyire világosan látja a művészi alkotások pszichológiájának belső lehetőségét. Ha ugyanis az a láncolat, az a tényleges kontinuitás, amely a valóság legszélesebb rétegeit összeköti a hőssel, az ábrázolásban megszakad, akkor művi úton kell mélységet teremteni, s ez csak álmélység lehet. Minden pszichologizáló tendenciának itt van a gyökere. A bensővé változtatás csak akkor történhetik meg, ha az elidegenült viszonylat objektív emberi alakjai láncolatszerűen transzparenssé válnak, és a hős, tudatosan vagy spontán módon, ezt a viszonylatot képviseli. Ha azonban a láncolat szakadozott, vagy ha a művész egyáltalán eltekint az alapozástól, akkor az elidegenült helyzetet a hős nem képes egy objektív viszonylatsorban vagy tetszozatban lereagálni, az objektiváció helyett szubjektiváció jön létre, amely nem oldja, hanem erősíti az elidegenültséget. E szubjektiváció Lassalle *Sickingen*jével kapcsolatos bírálata tehát nem csupán a Schillertől Lassalle-ig terjedő tendencia esztétikai kritikája, hanem minden olyan pszichologizálásé (szubjektivizálásé), mely a későbbiekben is jellegzetessége a polgári művészetnek, és legprogramatikusabban azután az expresszionizmusban jut kifejezésre. A szubjektiváció mint az elidegenültség erősítése természetesen kifejezheti a dologiasodástól való megrettenést, sőt, mi több, a dologiasodás kritikáját is, művészig azonban kényszermegoldás, mely az alapok és az egyéniségek kialakulási folyamatának el-

² Az aktivista filozófia kategóriáján azokat a gondolati és filozófiai törekvéseket értem, melyek a hegeli történelmi koncepció kritikájából kiindulva végül lényegileg anarchizmusba torkollóan az elvont praxist állították szembe a történelmi felfogásmóddal.

hanyagolásából szükségszerűen következik. Engels egyik legfontosabb érve mutat rá erre az irányra:

„Az *én* drámai felfogásom szerint azonban, mely megköveteli, hogy az eszményi kedvéért ne hanyagoljuk el a realist, Schiller kedvéért Shakespeare-t, az akkori oly csodálatosan tarká plebejusi társadalmi réteg bevonása még egészen más anyagot is nyújtott volna a dráma élénkítésére, megfizethetetlen háttére lett volna az előtérben játszódó nemzeti nemesi mozgalomnak, s ez maga éppen csak ezáltal kapott volna helyes megvilágítást. Milyen csodás kifejező jellemképeket ad a feudális kötelékek felbomlásának ez a kora az uralkodó kolduskirályokban, az éhenkórász zsoldosokban és mindenféle kalandorokban — igazi falstaffi háttér ez, amely egy *ilyen* típusú történelmi drámában még hatásosabb volna, mint Shakespeare-nél!” (Engels 1850. V. 18-i levele Lassalle-hoz. *Uo.* 186. o.)

Annak a gondolatvilágnak megértése tehát, mely egy-egy hősnél megjelenik, mely egy-egy egyéniségben megtestesül, feltételezi a valóságos figurák egész kavalkádját, és arra, hogy ezt ne szintetikusán, hanem analitikusan ábrázolják, csupán egy zárt milió-színpad ad viszonylagos lehetőséget. (Erről a színpadról Marxék nem beszélnek, tekintettel arra, hogy Lassalle nem a klasszicizmus vagy Hebbel vonalán igyekezett a drámát megszerkeszteni, hanem a miliót szétfeszítő drámát szeretett volna alkotni.) A kontinuitás ábrázolása természetesen nem csupán Shakespeare, illetve a dramaturgia kérdése, hanem a művészetnek általános, minden művészeti ágban érvényes elve. A képzőművészeti vagy a zenei gondolat a maga nagyságában és teljességében szintén csak akkor tárulhat fel, hogyha az alkotásban az alapozásnak ez a rendkívül széles és a legfontosabb átmeneti tendenciákat felölelő módszere uralkodik. (Példának elég lesz talán megemlíteni azt, hogy Mozart *Don Giovanni*-jában a kétségtelenül viszonylagos csúcst jelentő pezsgő-ária egyfelől hogyan épül Zerlina és Masetto szerelmi kettősére, másfelől milyen ellentétet jelent Don Ottavio és Donna Anna kettőséhez viszonyítva, s mennyire magában tartalmazza a zenei konfront segítségével Donna Anna bosszú-áriáját is. Ha mindezeket az előzményeket zenei értelemben nem tartalmazná, Don Giovanni figurája éppen úgy elszakadna a valóságos alakok kavalkádjától, mint ahogy ez a schillerizáló drámatípusban megtörténik.) Ugyanígy vélekedik Engels is, amikor Balzac érdeméül nem csupán a realizmus diadalra juttatását általában emeli ki, hanem hangsúlyozza a D'Arthez-kör jelentőségét az *Emberi színjátékban*.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a maga nemében ne lenne költői jelentősége a schilleri formának általában. Azok a művek ugyanis, melyek a schilleri módszerek jegyében születnek, tartalmazzák az elidegenedés visszavételének szándékát, és így, ha a legnagyobb alkotók műveihez képest töredékesen is, de a bensővé változtatás, vagyis az elidegenülés elleni küzdelem szempontjából megvan a jelentőségük. Épp így formailag is megvan a jelentősége annak, hogy valamilyen módon az immanens fejlődésben rejlő külön szférát és a trandicionalitást tudatosító mozzanatát is alátámasztják. Ez azonban nem változtat azon, hogy az igazán átfogó műalkotás nem nélkülözheti azt a belső szervességet, melyről előbb beszéltünk, ti. hogy, mint Engels is követeli, a nagyobb gondolati mélység és a tudatos történelmi tartalom összeforrjon a cselekmény shakespeare-i elevevességével és gazdagságával. S ennek a szervességnek a modern korban része egy olyanfajta árnyalás, amely Engels szerint nagy fejlődés az antik művészethez képest. Engels számára a shakespeare-i jellemzési mód nem csupán azt jelenti, hogy az előbb említett struktúra,

tehát az alakok cselekménybeli ábrázolása és hátterük megrajzolása vagy érzékeltetése lehetővé teszi realiztikus beállításukat, hanem azt is, hogy a cselekményen túl az egyénítés legfontosabb vonása a cselekvés mikéntje. Mint írja:

„Teljes joggal hibáztatja ön (ti. Lassalle — *H. I.*) a most divó *rossz* egyénítést, amely pusztán kicsinyes okoskodással akar célt érni, és lényeges jegye a zátonyra futó epigon-irodalomnak. De úgy gondolom, hogy valamely személyre nemcsak az a jellemző, *amit* tesz, hanem az is, *hogyan* teszi; és ebből a szempontból azt hiszem, nem ártott volna a darab gondolati tartalmának, ha egyes jellemeket élesebben határol el és állít szembe. Az *ókorikak* jellemzési módja manapság már nem elegendő, s itt — úgy vélem — nem ártott volna, ha a dráma fejlődéstörténetében Shakespeare jelentőségét kissé jobban figyelembe veszi.” (*Üo.* 184. o.)

Az antik drámák hőseit cselekvésükben csakis az alapvető szenvedélyek vezetik. Élektra a bosszú beteljesedését várja Oresztész visszatértétől, Oidipuszt a gnóti szeauton, az önmegismerés vezet, Antigonét az erkölcsi törvény őrzése stb. Az antik irodalomban ezek az emberi törekvések, szenvedélyek azért jelenhettek meg a maguk tisztaságában, a közvetlen célratörésükben, mert ez a művészi principium lehetővé teszi a bázisuk egészen határozott rajzát, ábrázolását, amelyen belül a hős cselekvései és szavai nem idegenek a történeti összmozgástól, hanem láthatóan ebből nőnek ki, akár negatív, akár pedig pozitív formában — a tragédiában a kórussal, az eposzban az istenvilág felsorakoztatásával, azaz a világ megkettőzésével, ami már önmagában is intonálta a hősök jellemének atmoszféráját. Az, hogy ki melyik istennek a pártfogoltja, és éppen ezért mely istenekkel kerül adott kérdésekben szembe, máris meghatározza helyét — s bizonyos mértékig nemzetségének karakterét is.

A modern művészet azonban teljesen új helyzet elé kerül, el kell tüntetnie a világ megkettőzését, el kell tehát tüntetnie mindazt, ami egy reális fikatív és fiktívan reális alapját nyújthatja a szellemi arcoknak, eltüntetni tehát a kórust stb. Most szükségképpen az igazi realitás felé kell fordulnia és a szellemi arcot lépcsőzetesen kell kinövesztenie a realitás igazi jellemző motívumaiból. És az igazi jellemző a cselekvés és szó esetében egyaránt az, hogy reális genealógiájuk mennyire tükröződik magában a mikéntjükben. Ebből természetesen nem következik a túlmotiváltság — Engels a rossz egyénítést éppen ezzel a túlmotivációval, a kicsinyes okoskodás alapján kialakított jellemrajzzal azonosítja. A túlmotiváltság ugyanis nem a szellemi arcok strukturális építkezése, hanem az evidens mozzanatok indokolása. Ha Rómeó és Júlia színpadra kerülnek, nem kell sokat magyarázni, hogy miért szeretnek egymásba, és III. Richard gazembersége sem szorul sok szubjektivistikus magyarázatra. Igaz, Richard elmondja: annyira torz, hogy saját árnyékától is visszaretten; de végül is nem nagyon magyaráz, csak éppen megpendíti az okokat, és egyszerűen kijelenti: „Elhatároztam, hogy gazember leszek.”

Ez egészen más kérdés, mint az, hogy Shakespeare III. Richard cselekvéseinek hogyanját is megrajzolja. A hogyan egyrészt azáltal válik plasztikus-sá, hogy a feudális anarchia jellegzetes figuráinak egész sora tárul fel előttünk. Az a struktúra, mely bemutatja Richard segítőársát, Buckinghamet, továbbá, egy fokkal lejjebb, Hastingset, azután a Lord Majort, valamint a londoni polgárokat, máris megérteti azt a különösséget, amely Richard cselekedeteiben megnyilatkozik. Richard gátlástalansága éppen ezekkel szemben bontakozik ki, és csupán a teljesen lakájszerű Catesbyre és Ratcliffre ragad rá az a macchia-vellizmus, mely jó ideig a cinizmus korlátlanságával győzi le ellenfeleit. S ennek

a hogyannak ábrázolásához tartozik az a nagy jelenet, amikor az előző királynak, Henriknek holttestét hozzák a színpadra, és az özvegy királyné a kóporsó mellett mond lényegileg igent férje gyilkosának, Richardnak. A legteljesebb gyengeség mindenben, ami emberi kapcsolat és emberi érték, a másik oldalon lehetőséget ad a legteljesebb erőre, amennyiben valaki ezt a gyengeséget ki akarja aknázni.

A shakespeare-i drámában tehát a motiváció alárendelt, és a szellemi arc struktúrája az elsődleges. Amennyiben a Richard-probléma egy schilleri típusú drámában jelennék meg, akkor itt, mivel benne ez a viszony a fordított, végső eredmény volna az, ahol Shakespeare egyáltalán elkezdi. Ezen az alapon válik Shakespeare módszere általános esztétikai példaképpé, és így illeszkedik bele ez az esztétikai példakép funkcionálisan a marxi gondolatmenet egészébe. Az esztétikum külön szférája tehát éppen úgy nem külön szféra a totalitás szempontjából tekintve, mint ahogy a szellemi arcok nem választhatók el az alapozástól. S ezért téved Lafargue, mikor Balzac *Ismeretlen remekműjét* és ennek Marxra gyakorolt hatását elemzi. Az *Ismeretlen remekmű* ugyanis éppen az agyonmotiváltágnak s ilyen módon az álbensőségnek a sorsát leplezi le még akkor is, ha egy elvontan zseniális művész, mint Frenhofer alkotja meg a szóban forgó képet.

Az *Ismeretlen remekmű* nagyszerűsége abban áll, hogy az agyonsimított, agyonjavított kép már csak a festő számára jelenti azt, amit ki akar fejezni, és más számára már valami egészen más — mégpedig összevisszaság — tárul fel. Itt ismét a szubjektív, mégpedig a költői szubjektív elem túlbujánzásáról van szó, ahol a kifejezés önmagában nem objektiváció, hanem megmarad a szubjektum szintjén. S Frenhofer tragédiája abban áll, hogy egy évtizedig festi a képet, és elveszti a kontaktusát a közönséggel és a distanciát önmaga és a kép között. Helyesebben — egy lábnak a tökéletesen megmaradt képe utal erre az adott esetben — a kép egy időben valószínűleg már elérkezett az objektiváció fokára, de azután ismét visszavetett a szubjektumba. Itt nem az történik, mint Horatiusnál, aki kilenc évre fiókjába zárta az alkotását, és csak azután bocsátotta közre. Az igazi művész ugyanis fejlődik, újabb és újabb fokokat lép át, és mindezeknek a fokoknak együttes kifejezése lehetetlen. A művészet nemcsak a maga műnemei és műfajai szerint homogenizál, hanem egy fejlődési periódus objektív történelmi szakaszát és a művész ezzel kapcsolatos szubjektív fejlődését is homogenizálja és objektiválja. Ha egy ilyen fejlődési szakasz lezárult és új szakasz kezdődött, akkor a művésznek új alkotásokat kellett teremtenie, az előbbi szakaszt pedig befejezett objektivációnak kellett felfognia. Amennyiben ez kísérleti stádiumban, azaz befejezetlen maradt, akkor meg is marad kísérletnek. Messzire vezetne az, ha most kifejténénk, hogy a modern polgári művészet egyik legnagyobb problémája, hogy a művész fejlődésében abszolút kristályosodási pontok nincsenek, és így a fejlődés egésze összefolyik — ez a probléma csillan meg már az *Ismeretlen remekműben*, de a zenei tárgyú Balzac-novellában, a *Gambarában* is —, hogy így állandó kísérletek születnek csupán, s így a műalkotás — hogy Herbert Read kifejezését használjam — non finitóvá válik. Ami számunkra fontos viszont, az ennek a Balzac-novellának a nagy hatása Marxra, ami megmutatja, hogy Marx teljességgel egyetértett azzal a shakespeare-i módszerrel, hogy distanciálódás nélkül nincsen művészet.

A shakespeare-i módszer tudniillik azért tudja a szellemi arcok strukturális háttérét kibontani, mert éppen ez a distancia uralkodik rajta. Ha Shake-

speare-nél a széles alapozás valamiféle extenzív gazdaságra épülne, nem pedig mint a szellemi arca vonatkozó művészi teleológia révén alkotott abreviatura jelennék meg, a művészi ábrázolás szétszóródnék. A shakespeare-i módszer viszont csak akkor követhető, hogyha az említett strukturáltság tudatos, ennek viszont az a következménye, hogy az alakok szellemi arca sohasem lehet az író szubjektív gondolatvilágának szócsöve, mint ahogy ez például Posa márki esetében történik meg. Hogyha Shakespeare és Balzac, a drámaíró és a regényíró Marx által méltányolt módszertani közösségére gondolunk, akkor elsősorban ennek a distanciának a problémájára kell gondolni. A distanciálódás különös esete azután a realizmus diadala, amelyet Engels Balzackal kapcsolatban elemez. A realizmus diadala — illetve maga a realizmus kategóriája — azért lényeges a marxizmus megalapítói számára, mert kifejti ezt a Shakespeare-től Balzacig terjedő közös módszert — a distanciált ábrázolást, vagyis a gondolati profilok előbb említett strukturális megalapozottságait. Tipikus jellemeket tipikus körülmények között — ez a sokat idézett engelsi követelés lényegében ezt jelenti, nem pedig pl. azt, hogy a fantasztikum vagy az egészen véletlen körülmények ne kerülhetnének bele a tipikus kategóriájába. (A véletlenség ilyen nagy művészi példája az *Otello*ban Desdemona zsebkendő-jének elvesztése.)

Amilyen gúnyval beszél Marx a grobiánus irodalomról, ugyanolyan gúnyval beszél Engels, mint láttuk, a kiszámított, kiagyalt, finomkodó irodalomról. A grobiánus irodalom ugyanis nem más, mint a még durva, tudatlan és mezítelen schillereskedő tendencia, hiszen „patetikus és közönséges . . . göggel fitogtatja a népi ésszel szemben az úgynevezett ,egészséges emberi észt’ . . . a felháborodás ripők formája, a felháborodott ripők formája, az egész fölött atmoszféraként ott lebeg az önelégült derék ember *becsületes* öntudata . . .” (Vö. Marx: *A moralizáló kritika és a kritizáló morál*. MEM 4. köt. Bp. 1959. 319—320. o.) S végül is ezt az irodalmat Shakespeare *Tróilosz és Krésszida* című drámájának Aiaszával jellemzi:

„. . . diszlépést vág ki, utána megáll: kérődzik, mint egy markotányosnő, akinek minden aritmetikája a feje, hogy összeállítsa a számlát: mélységesen bölcs képet vágva harapdálja az ajkait, mintha azt akarná mondani, hogy volna ész ebben a koponyában, csak nem akar előbújni . . . Inkább volnék kullancs egy birkán, mintsen ilyen *vitézlő barom*.”

Marx azért utálta annyira a hetvenkedést a művészetben, mert meglátta, hogy ez nem más, mint annak elhanyagolása, hogy a gondolatok mennyire a társadalom különböző rétegeinek tevékenységi sorozatából erednek. Szellemi arc nélkül igazi műalkotás nem képzelhető el. De a nagy műalkotások saját-sága az, hogy a szellemi arcok és a velük kapcsolatos jellemek, jellemalakulások és a jellemek cselekedeteinek szembesítése csak akkor érvényesül igazán, ha a szellemi arcoknak a genealógiája is ábrázolódik. A műfaji különbségek természetesen nagyon lényegesek. De nem születhet egyetlen motívum, egyetlen dallam sem másként, mint a dallamok, az alárendelt motívumok sorozata fölé nőve, ezekhez képest különösként.

Lukács György a különösségről írva sokoldalúan bebizonyítja, hogy ez az esztétikum szférája. Sőt, mint láthatjuk, a művészetnek akkor sem az általános a célja, amikor bizonyos pontokon gondolati általánosságokat fejez ki, hanem sokkal inkább lényeges a művészet szempontjából az Engels által hangsúlyozott miként, vagyis az általános megszületésének *módja*. Emellett

azonban az általános, fejeződjék ki akár nagy drámai filozofikus monológban is, nem csupán útja tekintetében különös, hanem mint egyesnek is meg kell jelennie, mint éppen ennek a személyiségnek éppen ebben az időben alkotott véleménye. S így korántsem áll ellentétben a művészeti szféra különös voltával például a *Doktor Faustus* filozofikussága, hiszen Mann itt Adrian Leverkühn szülőhelyétől kezdve Wendel Kretschmar egészen különc előadásain keresztül a nagyvárosi évekig mintegy végigvezeti azoknak a gondolatoknak a születési folyamatát, melyek azután Adrian Leverkühnnél és Zeitblomnál megjelennek.

A szellemi arc születésének struktúrája természetesen nem naturalisztikus, hanem distanciált teleologikus folyamat.

A dráma vonatkozásában igen helyesen fejt ki ezt a marxi gondolatot Almási Miklós:

„A tett elszakadása tehát nem az indítékok kérdése elsősorban. A cselekvés szerkezete a döntő: mikor élhet benne az egyéniség egésze. Macbeth sem maga határozza el, hogy király lesz, a boszorkányok sugalmazzák neki. A cselekvés folyamán azonban ráébred arra, hogy ez a külső indíték nagyon is megfelel egyéniségének, hogy ennek megvalósítása folyamán önmagát találja fel . . . Az egyéntől elváló, függetlenedő tett két, látszólag ellentétes formát ölt a modern dráma fejlődése folyamán. Egyrészt maga a *gondolat is tett erejével bír*, a gondolatnak is valóságos teremtő ereje van. Elég pusztán elgondolni valamit, s az valósággá válik . . . A dráma számára a tragikus beszűkülés ott van, hogy a *cselekvésre*, a dráma elsősorban anyagára nincs többé szükség, a valóság *külső* folyamata és a lehetőséggel való *belső*, gondolati játék kísértetiesen, mechanikusan vagy játékosan találkozik egymással. A cselekvésben megnyilvánuló kibontakozó egyéniség eltűnik, mint ahogy eltűnik a történelem ama gazdagsága, melyet a cselekvés dinamikája tér fel az ember számára.” (Almási Miklós: *A modern dráma útjain*. Gondolat, 1961. 33–34. o.)

Ez a problémának dramaturgiai oldala, de ezzel együtt általános esztétikai oldala is. Ha a tett, illetve a gondolat elválik a struktúrától, saját születésének körülményeitől, beagyazottságától, akkor művészi alkotás lehetetlen. Nem kétséges, hogy Marx Shakespeare iránti előszeretete, és szembefordulása azzal, hogy tett és bázis szétváljanak, mélyen összefügg az antropologikus, illetve a praxisra alapított filozófiával folytatott polémiajával. Az elmondottak azért érvényesek az esztétikára, mert a genesis, vagyis a történeti folyamat, az emberi gondolatképzés és a praxis a valóságban alkot teljes egységet. Marx realizmus-felfogásának lényege az, hogy míg a filozófiának ez a valóságos helyzet a kiindulópontja, addig a művészetnek a tárgya. Nem a valóság fel-színe vonatkozásában, itt ugyanis a három elem — a történelmiség, az emberi egyéniség és a gyakorlat — feltétlenül szétszakadozottan jelenik meg, hanem a lényeg szempontjából. Mindebből természetesen korántsem következik, hogy a filozófia magasabb rendű lenne, mint a művészet. A filozófia a maga vizsgálódásaiban csak kiindul az említett egységből, utána azonban ahhoz, hogy a jövőt feltárhassa, analizálnia kell a múltat, azaz ahhoz, hogy a történeti cselekvést, illetve e cselekvés irányát megfogalmazhassa, elemeznie kell a történeti embert, az egyén szerepét a történetiségben. A művészet ezzel szemben magát a cselekvést mutatja be, de úgy, amint benne szintetizálódik a másik két elem. A realizmus tehát nem egyszerűen visszatükrözési fogalom — természetesen az is —, hanem ennek a szintetikus bemutatásnak a fogalma, és mint *Esztétikájában* Lukács helyesen mondja: tartalma a katarzis. Mert mi más válthatja ki a katarzist, mint éppen ennek az egységnek a feltárása? Mi más válthatja ki az emberi metamorfózist (Lukács kifejezésével: az egész

ember emberegésszé alakulását), mint éppen annak feltárása, hogy egyrészt a nagy egyéniségek teljesítményének tűnő cselekvések és gondolatok hogyan épülnek fel az egyszerű emberek közvetítésén keresztül új, egyéni megfogalmazásukig, s másrészt, hogy hogyan bontódnak le ismét a szubsztanciális alapjukig. Ezért jelenti a katarzis a memento viverét.

De ugyanez az oka annak is, hogy az esztétikai képességek fejlődésének olyan döntő jelentősége van Marx gondolatvilágában. Nemcsak azért, mert ezek a képességek és fejlődésük immár az emberiség megszerzett sokoldalúságának részét alkotják. S nemcsak azért, mert a megszerzett képességek mint pozitív képességek pozitív szükségletek szülői is. Hanem azért is, mert az esztétikum szférája minden időben tiltakozás és egyben gát is az elidegenüléssel szemben, mert minden időben arra emlékeztet, hogy az egyszerű emberektől, a társadalom külön-külön viszonylag jelentéktelen közvetítő elemeitől függetlenül nem jöhet létre semmi, ami igazán értékes. A művészet mindig visszautal erre a széles bázisra, és éppen ezért fejt ki elidegenülést leküzdő funkcióját. Ez a széles bázis azonban nem más, mint a már Hegelnél szereplő fennartóelemek fogalmának kiszélesítése. Hegel a fenntartóelemek fogalmát a középszerű hősökre alkalmazta, az Ivanhoe-k, a történelmi regények fontos, néha éppen középpontban álló, de történelmileg névtelen figuráira. A shakespeareizálás gondolatában mint átfogó esztétikai gondolatban azonban ennél sokkal több rejlik. Az esztétikum Marxnál azért fontos része az ember egész szférájának, mert minden kategóriát visszavezet a széleskörűen értelmezett fenntartóelemekre, a népre, s ezzel együtt az egyszerű emberek történelmi fejlődésére. Ezért a szubjektív céltételezés és az ontológiai megvalósulása közötti differenciát s ennek értékét éppen úgy a fenntartóelemeken méri a művészet, mint ahogy magának a történelmileg jelentős céltételezésnek tartalmában is a fenntartóelemek aktivitását mutatja fel. Marx kultúrakonceptiójának így válik középpontjává a legszélesebb néptömegek, a legegyszerűbb emberek sorsa, s ezért lesz nála éppen a proletariátus mint a kultúra fenntartó eleme e kultúrának kezdeményezője tartalmilag. Így válik a munkásosztály elsősorban, de az egész nép nemcsak a művészi alkotások fenntartó elemévé, hanem az egész kultúra valóságos bázisává. Ezért vázolja fel Marx, szocialista kultúráról szólva, egy olyan korszak perspektíváját, amely történelmileg biztosítja az individuumok szabad gondolkodását, fejlődését és cselekvését, s ezen belül nem utolsó sorban az idő termékkennyé tételét, vagyis a legpozitívabb aktivitások — köztük a tudomány és a művészet — elsajátítását és továbbfejlesztését. A szocialista kultúra nem nélkülözheti tehát a katarzist, a katarzisz része a termékeny időnek, mert segítségével az ember a tőle elidegenültet a tudatában állandóan bensővé változtatja, hogy ugyanezt megtehesse a cselekvés folyamatában — odakünt is.

MARX AND ENGELS ON UNITY IN AESTHETICS

István Hermann

Taking the interpretation of Lukács and Lifschitz as known, the author outlines the peculiar part of the sphere of aesthetic substance in Marx's ideas. Accordingly to that the whole aesthetic sphere serves the interiorization of alienation by resolving, as it were, the alienated human conceptual and psychic relations. Consequently the representation of the inner coherence of real social structure and mental profiles becomes an essential task of art. Marx discovers of all things in the Shakespearean drama the tendencies

to give structure to the work of art and to build mental profiles on the sound basis of plot. Schiller's way of composition and its becoming a general aesthetical method neglect just the inner structure of mental, emotional etc. motives.

МАРКС И ЭНГЕЛЬС ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ЕДИНСТВЕ

И. Херманн

Автор, предполагая известной интерпретацию Лукача и Лифшица, выявляет ту своеобразную роль, которую выполняет в мире марковского мышления сфера эстетического. Согласно этому, эстетическая сфера в своей целостности служит внутренним условием отчуждения, как бы растворяя отчуждённые человеческие, мысленные и психические связи. Из этого следует, что существенной проблемой искусства становится изображение внутренней взаимосвязи, действительной общественной структуры и профилей мышления. Тенденцию обоснования духовных профилей в широких действиях, структурности художественного произведения Маркс находит скорее всего в шекспировской драме Шиллеровский конструктивный метод — и возвышение его до обще-эстетического метода — именно внутреннюю структурность мысленных, чувственных и т. д. моментов, он оставляет без внимания, пренебрегает ими.

Nomád gazdaság, nomád társadalom

ECSEDY ILDIKÓ

Földműves és állattartó népek biblikusan ősi testvérharca nyitotta meg az emberiség történelmét. Az Édenkertben mindent készen találó, „gyűjtögető” Ádám, miután evett a „tudás fájáról”, földművesként mérkőzött az ellenséges világgal; fiait pedig, úgy látszik, meg tudta tanítani mind a növénytermesztés, mind az állattenyésztés elemeire, mert Káin és Ábel már szembeötlően a föld művelésének és a pásztorkodásnak a „specialistái”: testvérek és halálos ellenségek.¹ Ellentétükben földművesek és állattartók szembenállása kövült mítosszá, az a sok évezredes, meg-megújuló hadiállapot, amelyben többnyire a vándorlásra kényszerült, kényszerből is harcias fél bizonyult ugyan eredményesebbnek, sikerein azonban „átok” ült, mert győzelmeinek pusztítás — pusztulás volt az ára.

Ugyanennek vagy még ennél is ősibb konfliktusnak az emlékét őrzi az Édenkert tiltott fájának a története is: természetes-ősi, elsődleges közösségek és idegenek, első foglalók és jövevények, letelepültek és vándorlók ellentétéről vall azon a többnyire félsivatagi vidéken, ahol a gyümölcsfa az „ősi jogú” közösség létfontosságú, féltve és féltékenyen őrzött kincse, földje szellemének megtestesítője, amely akkor is az eredetileg birtokló közösségé marad, ha a földet — önként vagy kényszerből, esetleg ideiglenesen — jövevényeknek engedik át; s a fát eközben is súlyos tilalmak védik az első vagy előző birtokos, ill. az ültető számára.² Az ilyen tilalmak megszegése, mint azt a vétők is jól tudják, szörnyű következményekkel jár: a bibliai időkben az „eredendő bűn” jellegzetesen földközi-tengeri képzetének terhével párosult.

Az Édentől „keletre” elterülő (művelhető) földről kiűzött Káin pusztaságban bolyongó népe, nyájait folyóvölgyek mentén legeltetve, nyomába eredt a természet könnyen apadó forrásainak, s évezredekken át nyugtalanította földműves, valamint „szelíd”, letelepült állattenyésztő testvéreit,³ akik cseré-

¹ L. *Plough and Pasture. The Early History of Farming. Part I. Prehistoric Farming of Europe and the Near East* by E. C. Curwen . . . New York 1953. 11—12. o.

² A Közel-Kelet ókorából jól ismert fa-kultusz Afrikában ma is ősi vallásos képzetek hordozója. A kelet-afrikai fa-kultuszról, amellyel a közösség voltaképpen földje szellemét tiszteli, lásd pl. H. Baumann—D. Westermann: *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Párizs 1962. 69—70. és 123. o. A gyümölcsfa tulajdon-jellegéről idegennek átengedett földön is — amelyet, a fával együtt, bármikor visszavehet az első foglaló közösség, ill. a képviselője — l. pl. D. Forde: *Ethnographic Survey of Africa. The Yoruba-speaking Peoples of South-Western Nigeria: Western Africa. Part IV*. London 1962. 25—26. o.

³ Azt az ellentmondást, hogy a földműves — és később városépítő stb. — Káin az idők folyamán a kitaszított vándorok öspéldájává vált, Goldziher úgy kísérelte meg feloldani, hogy utalt a Káin-mitosznak a közel-keleti napkultuszhoz vezető szálaira,

ben írásban is megörökítették számunkra nomád szomszédai ellen támadt panaszaikat s így a környező pásztornépek sorsát is.

A nomád gazdaság

Mint hogy már a történeti kor hajnalán, a történetírás kezdeteinél s a legősibbnek ismert civilizációs központok (Mezopotámia, Egyiptom, India, Kína) esetében is, a földműves kultúrák szomszédságában — s gyakran területileg is beékelődve a földműves birodalmakba — állattenyésztésre specializálódott népekről — népcsoportokról kapunk hírt, joggal tételezhetjük fel, hogy a kizárólag vagy elsősorban állattartó és kizárólag vagy elsősorban földműves népek, társadalmak szomszédos és egyidejű megjelenésében, fennmaradásában és viszonyukban az aktív termelő tevékenységet folytató emberiség első nagy gazdasági-társadalmi munka megosztását figyelhetjük meg.

Ezzel a felismeréssel már Marxnál és Engelsnél is találkozhatunk, akik az antikvitás természetes hátterét, velejáráját és kiegészítőjét látták a határokon háborgó pásztortörzsekben, és jelentős szerepet tulajdonítottak a törzsi társadalom hatásának az antik demokrácia létrejöttében. Ilyen értelmű utalásaik azonban kiaknázatlanok maradtak, s nem is igen tűntek fel közvetlenebb aktualitású felfedezéseik hátterében. Századunk sorsdöntő történelmi fordulatainak, valamint a tőlük korántsem függetlenül kibontakozott történeti-történetfilozófiai kutatás újabb szakaszának kellett elérkeznie, hogy sorra kerüljön az európai fejlődésen kívül rekedt, Marx nyomán „ázsiaiak” nevezett történelem elemzése is.⁴ Itt az ideje, hogy ebben az összefüggésben, egész történelmi képünk átalakulásakor közelebből megvizsgáljuk a nomádok történelmi szerepével kapcsolatos évszázados sejtéseket is, minden következményükkel együtt, természetesen az elmúlt évszázad folyamán előkerült történeti — régészeti anyag és az ezzel kapcsolatos egyéb kutatások eredményeinek felhasználásával.

Az emberiség történelem előtti korszakaiban a nem-termelő, „termelés”, a természet adományainak alkalmas „kitermelése”: a gyűjtögetés, sőt, részben még a vadászat is, legalábbis kezdeti és primitív fokán, megelégedhetett a legkezdetlegesebb, azaz a nemek közötti munkamegosztással is, és a termelő tevékenység nem követelt meg nagyobb mértékű közös akciót. A vadászat már csoportos tevékenység, s ebben a tekintetben előkészítője az állattartás primitív formájához szükséges közös erőfeszítésnek. A nagyvadak vadászai pedig már alkalmassá váltak arra a társadalmi méretű összefogásra, amely a domesztikált állatok mennyiségileg is jelentős tenyésztését, azaz legeltetését és védelmét lehetővé tette, s amelynek révén egy-egy embercsoport főfoglalkozásként űzhette az állattartást. A termelésnek ez a formája bizonyos célok érdekében már mozgósítani tudta a társadalom egészét is.

s Káin bolyongásait az égitest mozgásával hozta kapcsolatba; I. I. Goldziher: *Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*. Lipcse 1876. 131–139. o. Káin története azonban, bár bizonyára többféle történelmi és mítikus elemet rejt még, önmagában is kerek, ha egybevetjük a nomád életforma kialakulásának itt ismertetendő folyamatával, s például a kényszerből és esetleg ideiglenesen vagy részben nomád társadalmak sorsával.

⁴ L. Tókei F.: Az „ázsiai termelési mód” kérdéséhez. Bp. 1965.; továbbá a kérdés körül folyó viták ismertetését a *La Pensée* (Párizs) és az *Eirene* (Prága) c. folyóiratok 1964. évi köteteitől kezdve.

A másik társadalmi méretű termelő tevékenységet az állattartók partnerei és ellenfelei, a földművesek folytatták, — ott, ahol az agrogeográfiai adottságok és/vagy a föld védelme szükségessé és lehetővé tették. (Ennek azonban csak egyik esetét láthatjuk a folyó völgyek öntözéses kultúrájában, mert az erre épülő „magaskultúrákat” elsősorban a társadalmi összefogásnak, gyakran az állami szervezethez kell tulajdonítanunk, nem pedig a víznek; a trópusokon az év megfelelő szakában több is van belőle a kelleténél, mégpedig emberi erőfeszítés nélkül, mégsem akadunk — természetesen: éppen ezért nem akadunk — a Wittfogel-féle, öntözőrendszer köré bürokratikus állammá szerveződő, „hidraulikus” társadalmakra. Nem egy amerikai vagy néger-afrikai civilizáció alkotó- és szervezőelemeiből ki is kellene hagynunk az öntözést.⁵)

Az aktív és produktív emberi tevékenység két legkorábbi ága, a növények termesztése és az állatok tenyésztése körülbelül egyidejű felfedezése az emberiségnek (i. e. 7—6. évezred).⁶ Bizonyos állatokat, például a rénszarvast, valószínűleg még a vadászok szoktattak emberközelbe, többségüket azonban elsősorban földműves, letelepedett népek domesztikálhatták. Nagyobb mennyiségű állat tenyésztésének természetesen főként a földműveléssel foglalkozó és főleg termelésre képes népek jelenlétében, közelében lehetett értelme (bár más állattartók igényei és rablótámadásai is szükségessé tették); s a földművesek „főlölségét” is elsősorban úgy értelmezhetjük, mint választ az állattartók (vagy éppen más földműves közösségek) igényeire. Mindenesetre a nomád állattartók, ha másként nem, a termelt javak elrablásával, rablóháborúkkal sarkallták többtermelésre a földműveseket.⁷

A specializálódás kezdetén az elsődleges kényszerítő tényező — a termelés fejletlensége következtében — bizonyára geográfiai—klimatikus jellegű lehetett: 1. a földművelés számára kedvező feltételek összessége, illetve 2. a földműveléshez szükséges egy vagy több feltétel hiánya, s ezzel egyidőben olyan tényezők megléte, amelyek különösen kedvezőknek bizonyulhattak a földművelők egyik tevékenysége, az állattartás számára: ivóvíz, füves térség, gazdag földműves népek mászedsága stb. A földrajzi—éghajlati körülményeken kívül még számos más ok is kiválthatta — főként későbbi történeti korokban — az állattenyésztésre való áttérést egy-egy csoportnál, társadalomban (vala-

⁵ A nagyszabású földművelésnek bármilyen fontos feltétele is az öntözőberendezések létesítése és fenntartása, minden társadalomnak, tehát a keleti államnak is csak az egyik funkciója lehet, s esetleg nem is a legfontosabb — még ha ez is volna az egyetlen módja az öntözésnek. Öntözés és állam eredeti és feltétlen kapcsolata, direkt és egyértelmű összefüggése azonban, a továbbiakban elvégzendő részletes vizsgálatok nélkül is — legalábbis kétséges. Ilyen okokból, a T'ang-kori (618—907) Kína öntözőrendszerének nyilvánvalóan egyetlen érvényű és semmiképpen sem „totális” állami kontrollja kapcsán vonja kétségbe Twitchett K. A. Wittfogelnek az *Oriental Despotism, a Comparative Study of Total Power* (New Haven 1957.) c. művében a keleti társadalmakra javasolt „hidraulikus” jelzőjét, vízművek és állam feltétlen összefüggését — legalább Kína tekintetében (1. D. Twitchett: *Some Remarks on Irrigation under the T'ang: T'oung Pao* XLVIII (1959), 175—194., és különösen 175—176. és 193—194. o.). Ő ugyan az általánosító terminusok helyett ajánlja a beható tényyszerű vizsgálatot, érvelése azonban, valamint a nagyhatalmú T'ang-kori állam öntözőrendszerének bemutatása önmagában is meggyőzhet arról, hogy még Kínáról se mond lényegeset a homályos „hidraulikus” jelző, és ilyenformán félrevezet (akárcsak a „despotikus” terminus akkor, ha — rosszindulatú céltartósággal — minden „totális hatalmat” idesorolunk, mint Wittfogel teszi).

⁶ L. pl. *Plough and Pasture*, 26. s köv. o., és lásd az ott idézett irodalmat.

⁷ A háború ilyen szerepéről primitív gazdaságú társadalmak esetében, valamint Marx és Engels ilyen értelmű megjegyzéseiről lásd Tókei F.: *Hadsereg és társadalom, az Antikvitás és feudalizmus* c. kötetben (Bp. 1969.), 7—32. o.

mint az áttérést—visszatérést a földművelésre), a természeti körülmények azonban legalább az első és kezdeményezően kényszerítő szükséghelyzet előidézésében döntő szerepet játszhattak.

A földművesek — ha körülményeik szükségessé és lehetővé tették társadalmuk egységes megmozdulását, pl. „harcias” népek szomszédságában, öntözendő és öntözhető földeken stb. — zárt territoriális közösségekre törekedve őrizték létformájukat, s közösen védett—öntözött, közösen birtokolt földjük előnyösebb kihasználására szervezték meg sajátos, tipikusan „ázsiai” struktúrájú társadalmukat. Közben azok, akik nem földművelésre, hanem állattartásra alkalmas vagy alkalmasabb körülmények közé kerültek, beleértve a gazdag földművesek szomszédságát is, egyre növekvő állatállományukat csak úgy tudták ellátni, összetartani és megvédeni (pl. más állattartóktól), ha egy-egy nyáj vagy nyáj-együttes körül gazdasági és védelmi célokra egyaránt alkalmas közösséget alakítottak ki.

S ezzel előttünk is áll az első nagy társadalmi méretű, ezen a fokon még társadalmak közötti munkamegosztás képlete⁸: földművesek és állattartók egyidejű, szomszédos, egymást feltételező és így — egy idő után — bizonyos tekintetben kölcsönösen egymásra utalt gazdasági—társadalmi alakulatai, amelyek járulékos formában magukban foglalják a korábbi gyűjtögető—zsákmányoló fokot is (a földművesek inkább a szorosabb értelemben vett, növényre és kisállatra vonatkozó gyűjtögetést ismerik, bár a vadászat bizonyos formái sem idegenek tőlük, míg az állattartók életéhez hozzátartozik a rendszeres vadászat is). Mindkét termelési forma kifejleszti a kézművesség csiráit is, de — egy-egy specializálódási kísérlet vagy fellendülés után — megrekeszti őket háziipari fokon, mert termelés és közösség, közösség és (közös) föld (szántóföld és legelőterület) olyan szorosan és szükségszerűen összetartozik, hogy a termelés módja nem teszi szükségessé és így lehetővé sem a társadalmon belüli további munkamegosztást.

Hasonlóan más történelmi vívmányokhoz, a korai társadalmak közötti munkamegosztás kialakulását is kényszer és lehetőség egyidejű jelenlétének tulajdoníthatjuk: a specializáció szükségének (amikor egy közösség fenn akar maradni viszonylag szűkös vagy egyoldalú lehetőségek között is) és a specializáció lehetőségének (ha ugyanis adottak egy bizonyos gazdasági tevékenységre alkalmas, elsősorban vagy egyedül erre alkalmas feltételek) mindazoknál a csoportoknál, amelyek képesek az alkalmazkodásra, ebben az esetben a más jellegű termelőtevékenységhez szükséges társadalmi összefogásra. A történelem kezdetén — földrajzi-éghajlati okok miatt — feltételezhetően, és helyenként bizonyíthatóan, az állattartóvá váló csoportok voltak a szó szoros értelmében vett kényszerhelyzetben, hiszen a sokféle tevékenységet magában foglaló vagy legalább megengedő földművelésről kénytelenek voltak áttérni gazdaságuk egyik részének, az egyoldalú lehetőség kínálta oldalnak a fejlesztésére — s ezzel voltaképpen földműves partnereiket is kényszerhelyzet elé állították, amelyben azok számára a föld művelésére való specializálódás bizonyult előnyösebbnek vagy éppen szükségesnek.

Az állattartók, eredendő kényszerhelyzetükből és termelésük jellegéből következően, semmiképpen sem kerülhették el gazdaságuk egyoldalúvá válását. Minél előnyösebb — állattartó gazdaságuk számára kedvező — környezetbe

⁸ Ilyen következtetésre jutott már Engels is: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, IX. fejt.

kerültek, minél célszerűbb szervezeti formákat hoztak létre, annál inkább fokozódott egyoldalúságuk, „termékfeleslegük”, s annál szembeötlőbbek lettek „hiányaik”, vagyis igényeik olyan javakra, amelyekkel ők nem rendelkeztek, a környező földműves-népek azonban igen. Puszta létük fenntartásáért nem szorultak ugyan a földművesekre (elvégre a korábbi termelési fokra, a föld passzív, gyűjtögetésszerű kihasználására nagyjából egyenlő lehetőségeik maradtak), egyoldalú túltermelésük következtében azonban ők voltak kénytelenek cserealkalmat keresni, ez pedig, a sokoldalúan ellátott vagy éppen igénytelen földművesek ellenállása következtében, többnyire nem mehetett végbe erőszak nélkül. A specializáció az állattartók gazdaságát „robbantotta”, s már csak ezért is ők léptek fel erőszakosan a földműves és állattartó társadalmak közötti termékcseré kezdeményezésében, fenntartásában vagy felújításában.

Az állattartók termelő tevékenységének ez a specializációja ott mehetett végbe a legmagasabb fokon, ahol együtt fordultak elő a rideg állattartás legfontosabb előfeltételei: mérsékelt égövi, nagyméretű, vízbő, legeltetésre alkalmas vidékeken. Az észak-afrikai összefüggő füves vidék mérsékelt égövi része a történelem korai korszakában kiszáradt; az észak- és dél-amerikai füves vidékeken pedig hiányzott a ló. A vaskorban tehát, — mert a háborús — békés termelésre berendezkedett, fegyveres nomádok esetében csak a vas kora tekinthető történeti jelentőségű kornak, — mindmáig az eurázsiai sztyeppék bizonyultak a nomádok számára a legalkalmasabb területnek, ahol a nagy méretű legelők el tudták tartani a növekvő nyájukat is, és ahol a ló sokoldalú felhasználása hosszú ideig páratlan lehetőséget biztosított a pásztornépeknek állattartásra, szállításra, védekezésre és támadásra. Akkor jutottak kivételes súlyhoz-szerephez, amikor már lóháton, nagyban tenyésztették a gyors mozgásra, terelésre és harcra egyaránt alkalmas állatokat, elsősorban a lovat; s így kellő katonai fölényre tehettek szert ahhoz, hogy — szükség esetén erőszakkal — a földműves népek fölé kerekedjenek (ebből a szempontból mindegy, mennyi időre és milyen mértékben).

Ekkor már rövid úton kikényszeríthették a pásztornépek „fölső” állatállományukért a földművesek „ajándékait”, ezzel biztosítva saját egyoldalúságuk, további specializációjuk létfeltételeit, és „fölség” termelésére készítetve a földműveseket; aztán maguk vállalkoztak ennek a fölségnek a lefölezésére és közvetítésére, esetleg egyoldalú és kéretlen viszonzására. Mivel pedig a békés csere-kísérletek kudarca esetén készen álltak fegyvereik használatára is, a legbékésebb szándékok sem zárták ki az erőszakos fellépést, sőt, a nagyobb biztonság kedvéért gyakran támadással kezdték, és csak eredményes katonai akciójuk után láttak hozzá a békés cserehez — már amennyi békeség egy ilyen háborús gépezettől kitelik. A valódi gépezetek, azaz a kapitalizmus fegyveriparának létrejötte előtt azonban ez többnyire nem jelentett társadalmi méretű veszélyt (bár ellenpélda azért akad: kipusztult népek, elnéptelenedett települések, elsorvadt civilizációk, — s ezekről sem feledkezhetünk meg a korai háborúk történeti hatásának a vizsgálatakor).

Mindenesetre a nomád háborúk, a nomád harciasság értékelésekor azt kell szem előtt tartanunk, hogy — mint már Marx is figyelmeztetett rá — a termelés primitív-önellátó korszakában a háború volt két társadalom termékcserejének „normális” és természetes, azaz egyetlen módja.

Félretehetjük tehát a további kutatás útjából a rablásra „kénytelen” nomád gazdaság nyomorúságának, alacsonyabbrendűségének és a nomád háborúk civilizáció-romboló, tartaroszi veszélyeinek a közhelyeit, a nomádok-

hoz tapadt több évszázados előítéleteket, a „barbárokat” féltő és megvető krónikások sommás lebecsülésének és túlzó panaszainak a leszármazottait. Alacsonyabb fokon áll, elmaradottabb a nomád gazdaság?⁹ Az antikvitás vagy a feudálisizmus földművelésével szembeállítva többnyire, s főként a világtörténeti fejlődés szempontjától: igen. Eredetileg azonban, a történelem korai periódusaiban, a társadalmak közötti első munkamegosztás korszakában a földművelés természetadta, primitív teljességével szemben, bizonyos szempontból a pásztornépek képviselték a magasabb szintet, a specializációt, amely egyoldalú fejlődést, gazdasági aránytalanságokat, gazdasági-társadalmi mozgást tudott előidézni, „kitermelte” a nagyméretű csere első szükségét s az eszközöket a cserére kiterjesztésére. Természetesen a földművelés továbbra is alkalmasabb maradt a termelés összes összetevőinek (a tulajdonviszonyokat is beleértve) összefüggő, arányos, magasabb fokot előkészítő fejlesztésére, — s erre rá is bírták a követelőző, háborúval fenyegető cserepartnerek. A nomádok tehát, háborúik és rablásaik-pusztításaik ellenére, fontos történelmi mozgatóerőt jelentettek mindaddig, amíg az önellátó földműves társadalmaknak sikerült megőrizniük önellátásukat, azaz lényegileg a tengeri hajózás újkori fellendülésének és a modern közlekedés kifejlődésének, a kapitalista jellegű árutermeletésnek a kezdetéig.

Innen érthető, hogy a nomád történelemre vonatkozó nem egykorú, és főként a késői adatok, amelyek a közhelyek egyoldalú szemléletét látszanak támogatni, kétes értékűek a krcrábbi korszakokra nézve, a nomád társadalom közismert konzervativizmusa ellenére is: súlyos hiba volna visszavetítenünk például azokat a híradásokat, amelyek a nomád háborús mechanizmus viszonylag késői, öncélú pusztításairól szólnak, valamint olyan katonai akciókról, amelyek modern értelemben vett nemzetközi kereskedelem idején már valóban rablásnak minősíthetünk stb. Ezek az adatok már semmiképpen sem vonatkoztathatók mechanikusan a nomádok korábbi korszakaira, amikor a kontinentális méretű munkamegosztásban még fontos történelmi szerepük volt és nyilvánvaló, hogy a nomád létforma leglényegesebb jegyeit abból a korábbi fázisból kell kiolvasnunk, bármilyen hézagos vagy problematikus forrásanyaggal, közvetett értesülésekkel rendelkezünk is egy-egy nép ilyen korai korszakától vagy éppen ilyen ősi történeti korból.

A nomádokkal kapcsolatos kérdésekre a leggazdagabb, legsokoldalúbb választ a legeredményesebb nomádok történelme ígéri: az eurázsiai lovasnomádoké, akik a legmegfelelőbb hadigépezettel kényszerítették ki a prosperitásukat és gazdasági közvetítő szerepüket biztosító csereút évezredek át. Nem csodálkozhatunk, ha az ő társadalmukban, elsősorban virágkorukban feltárható jelenségek más korokban csak részlegesen, töredékesen vagy változott, torzult formában találhatók meg, s egy-egy tényező eltűntével már nemcsak nem teljes és magától értetődő a kép, de nem is adekvát. A lovasnomádok hanyatlása, a mongol kor utáni adatok csak a korábbi összefüggések fényénél értékelhetők helyesen, s minden más — korábbi vagy későbbi — nomád kö-

⁹ Az egyszerűsítés veszélye már Engels Morgan-interpretációjában adott (*i.m.* I. fejt.), csak hogy a továbbiakban Engels nézetei történelmi elemzésből származnak, nem pedig a „vadság—barbárság—civilizáció” sémájából. Ezt az elvonatkoztatást Sztálin avatta minden népre érvényes és „kötelező” sémává; ez a séma szentesítette az állattartásnak a „legprimitívebb”, a mindenkori földművelésnél okvetlenül primitívebb gazdaságként való értékelését — s ez nem véletlenül esik egybe más történetetlen szimplifikációkkal, az ókortól napjainkig.

zösség jellemzése esetében is ügyelnünk kell arra, hogy a vizsgált esetben megvoltak-e (és milyen mértékben) azok a feltételek, amelyek létrehozták a nomád életforma történelmileg is legaktívabb változatát: a csereakciókra, védekezés-re-támadásra legelőnyösebb lovasnomád életmódot; mert e feltételek eltérései természetesen sajátos jegyeket kölcsönözhetnek egy-egy vidék nomád-jainak — a nomád létforma keretein belül.

A lovasnomádok háborúi és az eurázsiai kereskedelem ellentmondásos, de szerves kapcsolatát világosan kibonthatjuk a türkök és más első évezredbeli nomádok történetéből, még az idegen, földműves ellenfelek hiányos és egyoldalú értesítései segítségével is, például a kínai források tudósításából. A VI. század közepe táján, kétszáz éves sztyepei uralmuk kezdetén a lovasnomád türkök kereskedelmi igényekkel jelentek meg Kína határain. Ők kezdeményezték, és mivel értetlen és bürokratikus intézkedésekben megnyilvánuló ellenállásba ütköztek: erőltették is a cserét, latba vetve növekvő katonai tekintélyüket, sőt fegyvereiket is. A kínaiak hagyományosan önellátó földműves gazdasága könnyen nélkülözte volna a felkínált nagy mennyiségű állatot, főként lovat, és vissza is utasította, — részben presztízs-okokból, részben az ellenértékül követelt aránytalanul nagy összegű selyem-valuta miatt. S nem utolsósorban a „harmonikus”, független autarkiának és az ezt szervező, őrző „ázsiai” államnak a védelmében születtek egyre-másra a tiltó rendelkezések, elsősorban a külkereskedelemre és a magánkereskedelemre, s főként a nagyméretű magánjellegű külkereskedelemre vonatkozó tilalmak. Ezeket a rendelkezéseket ugyan gyakran megkerülték, mindenekelőtt az államhatalom gyengülése idején és a császári udvar hatókörétől távol, az elrettentő megtorlás révén azonban a hivatalnok-apparátus eredményesen korlátozta a kínai gazdaságnak még azokat a külsőleges, felemás változásait is, amelyekre rákényszerült ideig-óráig a türkök és más nomádok támadásai és követelőzései következtében a kínai császárság évezredek folyamán.¹⁰

Mivel a kereskedelmi kapcsolatokból származó objektív gazdasági és más előnyök a háborútól többet szenvedő földműves fél számára legfeljebb történelmi távlatban válhatnak észrevehetőkké, a pillanatnyi akciók során ez az erőszakos csere többnyire az egyoldalú gazdaságú fél számára tűnik kívánatosnak, amelyiknek újra meg újra biztosítania kell, akár erőszakos útonmódon is, a cserekapcsolat fenntartását. A nomád állattartók, különösen a lovasnomádok, erre alkalmasak is; kezdetben katonailag is eredményesebbek a földműveseknél, mert ellenállhatatlan hadigépezetként segíti őket az a társadalmi összefogás, amelyet megkövetel, kifejleszt és fenntart a nagy méretekben folytatott rideg állattartás: az a „termelés”, amelynek legfőbb összetevői a pásztorkodó állattenyésztés és a különböző funkciójú harc.

Állam-e a nomád birodalom?

A földműves és állattartó társadalmak közötti első történelmi munkamegosztás hosszú időre meghatározta az eltérő specializáltságú gazdaságok történelmi egymásrautaltságát és ezen a fokon feloldhatatlan konfliktusát. Ez az ellentmondásos egység, amelynek a lényege a gazdasági kölcsönviszony és csak a formája háborús — ha ez a forma a gazdasági indítékok gyengültével

¹⁰ L. H. Ecsedy: *Trade-and-war relations between the Turks and China in the second half of the 6th century: Acta Orient. Hung. XXI (1968), 131 — 180. o.*

káros túlsúlyba is kerülhet —, legszembetűnőbben a nagy nomád birodalmakban nyilvánul meg.

A sztyeppei birodalmak megalakulása — amit még „államalapításnak” is szoktak értelmezni, nagynevű vezérek tudatos és egyszeri vállalkozásaként —, külsőleg nomád, többnyire lovasnomád hódításnak köszönhető; fennállásuk idején azonban a területükön a legkülönbözőbb népek élnek együtt, földművesek is, állattartók is, primitívebb gazdaságúak is („erdei népek” és más, zsákmányoló életmódot folytató közösségek), lényegében érintetlen és önálló gazdasággal, gyakran a legbékésebb jóviszonyban. Az itt-ott felvirágzó kézművesség produktumait, a szántóföld és a legelő termékeivel együtt, a nomádok és a hozzájuk szegődött kereskedők közvetítik, és mindegyik közösség adózik, kényszerből vagy önként, ajándék, adó vagy sarc formájában, azoknak a hódító és védelmező lovasnomád törzseknek, amelyeknek ilyenformán nem is érdekük a szorosabb — és az adózás ilyen rendjét veszélyeztető — kapcsolat birodalmuk többi elemével.

A különféle típusú gazdaságok különállása tehát nem áll ellentétben a birodalom részeinek vagy akár a vezetőinek közvetlen érdekeivel, s ezért gazdasági okokból nem is merülhet fel a gazdasági egység s egy átfogó politikai szervezet, az állami egység szükséglete. Ha pedig meggyengül a birodalomalkotó, de állam-alkotásban nem érdekelt és ezért erre alapjában véve alkalmatlan nomád — lovasnomád — hatalom, akkor előbb némi háborús közbizony következik (mert a háborús elemek túlsúlya éppen a központi katonai szervező erő gyengülése és nem teljhatalma idején tapasztalható!), s azután a birodalom különösebb konfliktus nélkül újjáalakul, esetleg csak az uralkodó lovasnomád csoportok helycseréjével, csekély átrendeződéssel, némiképpen átszabott határokkal. A termelés különböző ágaiban specializálódott népek, népelemek együttélése, birodalmon belüli munkamegosztása azonban — valamint legális, közhasznú, állam-nélküli különállásuk — hamarosan helyreáll (s ehhez még a közvetítő „kereskedőnépek” is hozzájárulnak). Az etnikai — területi határokat túllépő, újra meg újra, törvényszerűen regenerálódó szimbiózissal magyarázható a nomádokról szóló forrásanyagban az a sajátossága is, hogy részleteiben nem mindig ad helyes képet egy történeti korról, mert csak egy-egy speciális földrajzi — gazdasági — politikai szféra, néha csak egy egész birodalomnyi komplexum együttes vizsgálata adhat választ az egyes nomád vagy velük kapcsolatos, velük egykorú nomád népek történetének kérdéseire.

Egy nomád birodalom gazdaságának ez az ellentmondásos összetartozása tehát nemcsak az egység irányában hathat, hanem az ellentétek, az ellentétes — de legalábbis annak látszó — érdekek, ellentétes érdekű csoportok-társadalmak különállását is tartósítja, azaz meghatározza a birodalom szervezetének mobil jellegét. A lovasnomád birodalom, ez az archaikus („ázsiai”) preállam, valójában nem más, mint politikai kerete, a katonai hatalommal állandósított-legalizált, viszonylag békés formája a gazdasági különállásnak és együttműködésnek, s ezáltal biztosítóka annak is, hogy amíg a birodalmat vezető nomádok — lovasnomádok — katonai ereje elegendő a birodalom összetartására, addig etnikai — nyelvi integrációról, valamint gazdasági és szervezeti egységről, vagyis valódi államról szó sem lehet.

A nomád hódítás következtében létrejött függési viszonyok, bármilyen sokféle (gyanúsán sokféle) külsőt ölthetnek is, semmiképpen sem értelmezhetők tehát sem rabszolgaságnak (már csak azért sem, mert jelentős számú rabszolga

alávetésére és tartós fékentartására csak erős államhatalom képes ott, ahol valóban van rabszolgaság), sem jobbágyságnak (ez ugyanis a földhöz való egyéni, kizárólagos és állandó jogot: földmagántulajdont feltételezne, amely azonban páasztortörzs legelőjén eleve értelmetlen és valószínűtlen). Ilyen szilárd viszonyokról pedig azért sem beszélhetünk, mert a birodalom egyes elemei közötti kapcsolat ideális formájában éppen a különböző gazdasági közösségek változatlan megőrzését jelenti, s minden eltérés az ingatag katonai viszonyok ideiglenes következménye, anélkül, hogy bármi lényeges módosulást tenne szükségessé akár a földművesek, akár az állattartók eredeti szervezetében.

Tudvalevő, hogy a teljes nomád hódítás — nomádok között kifejlődött politikai-társadalmi szervezet továbbélése földműves viszonyok között és együttesüknek minőségileg új termelési—szervezeti formája —, egyedül az ókori Görögországban valósult meg. Mindenütt másutt feloldhatatlannak bizonyult a földműves—állattartó szimbiózis alapellentmondása, mert a szembenálló, akár háborúban álló felek valódi érdeke nem egymás legyőzése-elpusztítása volt, még ha ez is lett volna a szubjektív cél, és még ha néha valóra is vált ez a szándék, hanem az eltérő jellegű gazdaságok együttműködése, amely mindegyik felet több termelésre serkentette, s ezzel — hathatósabb gazdasági indítékok hiánya idején — igazolta még a létrejöttében közreműködő háborús eszközöket is.

A nomádok szervezete

A nomád gazdaság kettős arculatának ismeretében indokolt megvizsgálunk a nomádok társadalmában is a legfontosabb következményeit annak a pusztta ténynek, hogy az első nagy történelmi munkamegosztásban s a következményeképpen megjelent termékcsereben-kereskedelemben szükségszerűen az állattenyésztő nomádok társadalma az agresszív fél.

A nomád szervezet egészében ugyanazt az alapellentmondást kereshetjük és fedezhetjük fel, amely szükségessé és lehetővé tette a nomádoknak a gazdasági fejlődésben játszott világtörténelmi szerepét. Annak a közösségnek ugyanis, amely a nyájak legeltetésére-fenntartására a legalkalmasabb, egyszerűsége alkalmasnak kell lennie a nyáj és legelője, valamint gazdái és szálláshelyük védelmére, legelőszerzésre és rablásra, hódításra és más erőszakos vállalkozásokra is, amelyek aztán egyre inkább egységbe kovácsolják a közösséget, már csak az eredményes háborús akciók érdekében is (hiszen helyenként és időnként ez az ideiglenes egység legfőbb vagy egyetlen kiváltó oka). Végül pedig ahhoz, hogy a nomádok levezethessék egyoldalú termelésük feszültségét: termékfőlölségüket, mégpedig előnyös formában — piacszerző hadjáratokra kényszerülnek, a legkülönbözőbb címeken. Az a szervezet tehát, amely az állattartásra való specializációnak, az állattartók termelésének a legeredményesebb változatát képes biztosítani, szükségszerűen katonai szervezet, s annál inkább, minél magasabb szintjét éri el egy nomád közösség a gazdasági specializációnak, vagyis a termékfelesleggel és az eredményes piacszerzéssel egyenes arányban.

A nomád háborúk túltermelés-háttéré egyben azt is megvilágítja, miért foglalnak el különleges helyet a nomádok történetében éppen az eurázsiai lovas-nomádok, akik tudvalevően a leginkább önellátók voltak, leginkább támaszkodtak saját gazdaságukra, és így állattenyésztésük kitermelhette és folyton újratermelhette a kereskedelmi háborúikhoz vezető gazdasági feszültséget szinte egész történelmük folyamán — míg például Nyugat-Ázsia vagy Észak-

Afrika sivatagi, félsivatagi és elsvatagosodott vidékeinek „rabló”-nomádjai egyre inkább szomszédaikon élésködtek. Eurázsia lovasnomádjait tehát nem egyszerűen az állattartás számára kedvező földrajzi-éghajlati feltételek különböztetik meg más területek nomádjaitól (arról nem is beszélve, hogy ezek a feltételek korántsem mindig és mindenütt egyértelműen kedvezőek); sokkal inkább az előnyös feltételek mellett korán kibontakozott nagyszabású állattartás és az eredményes csere következtében egyre növekvő méretű termelés veendő számba, ennek minden gazdasági és társadalmi következményével.

Az állattartók csere-igényéből és a kezdeményező-szerep megkívánta erőszakos fellépés háborús formájából magyarázható a nomádok szervezete is, amelynek legideálisabb formája nyilvánvalóan az a társadalom lenne, amelyben a termelői közösség egésze egyben önvédelemre-támadásra alkalmas katonai szervezet is — még ha ez a törekvés nem is valósul meg ilyen tiszta formában, hacsak nem végveszélyben vagy más rendkívüli alkalmakkor. Kísérleljük meg szemügyre venni szervezetüknek ezt a végletesen tökéletes, de a gazdasági premisszákból logikusan következő formáját, termelés és háborús funkció maximális egyesítését egyetlen nomád közösségen belül! A levonható következtetések annyira összhangban maradnak a gazdaság ismeretében elmondottakkal, hogy rögtön kitűnik: ez a modell, „tökéletlen” realizációi ellenére, korántsem idegen a nomád társadalomtól.

Különös jelentőséget kell tulajdonítanunk annak a nem egyedülállóan nomád, de nomád viszonyok között speciális szerepet játszó jelenségnek, amelyre már Marx és Engels is felhívták a figyelmet, ti. hogy a nomád hadsereg elvben és lényegileg azonos a nomád társadalom egészével. Ez az állandó harci készségben álló, szélsőségesen közösségi alakulat, az előbbieken vázolt gazdaságtörténeti konfliktus és világtörténelmi szempontból szerencsés ellentmondás ismeretében, önmagában véve is kulcsot ad a nomádok társadalmának számos sajátos jelenségéhez.

Nemzettség és törzs

Már történtek kísérletek a nomád társadalom változatos kapcsolatainak — viszonyainak a feltérképezésére, de vagy részjelenség leírására vállalkoztak, s ekkor a vázolt vonásból nem is derülhetett ki a valóság gazdagsága, vagy pedig túlságosan általános jellemzéssel elégedtek meg. Amikor ugyanis a nomádok társadalmát nemzetsségi-törzsi szerkezetűnek jellemzik, fel se merül a kérdés, hogy a terminus két felén mit értsünk; nem részletezik például, hogy a nemzettség milyen aspektusára kell gondolnunk: azonos-e Morgan nemzetsség-fogalmával vagy ennek Engelsnél található interpretációjával, vagy a görög kapcsolatú pásztortörzsek szervezetével, netán a görög törzsek jellegével stb. Közmondásos „harciaságukra” és a nemzetsségi szervezetben involvált közösségi (persze, korántsem feltétlenül primer-közösségi = ősközösségi!) demokráziára is gondolva szívesen beszélnek a nomádok „katonai demokráciájáról”, amely terminust Morgan nyomán Engels a görög fejlődésben szerepet játszó pásztortörzsekkel, a görög törzsek szervezetével kapcsolatban használt;¹¹ de

¹¹ L. L. H. Morgan *Az ősi társadalom* (Bp. 1961.) c. művét; a *Hetedik fejezet az azték törzsszövetség közhatalmi rendszerét*, a *Kilencedik fejezet a görög hőskort jellemző katonai demokráciaként*. Továbbá L. Engels: *i. m.* IV. fejt.: *A görög nemzettség*.

gyakran ezzel egyidőben becsülik túl a nomád társadalmakban megfigyelhető különféle indítékú tagozódási kísérleteket, s az ideiglenesen alávettettek hol rabszolgának, hol jobbágnak vélik — anélkül, hogy megjelölnék a nemzeti-törzsi társadalom bomlásának okát, mértékét stb.

Az ellentmondó nézetek nem utolsósorban a nomád társadalom valóságos ellentmondásait tükrözik.

A vérrokonság a legközvetlenebb kapocs a sztyeppe természetadta közösségeiben is. A rokonok kölcsönösen számontartott és reálisan is összetartozó csoportja, amely távolról sem szorítkozik pusztán vérrokoni kapcsolatokra, a nemzetség, valóban a nomád társadalom alapegységének tekinthető, legfeljebb az szorul magyarázatra, amiben a nomád közösség alapegysége különbözik más népek, népcsoportok hasonló alakulataitól, s legfeljebb meg kell különböztetnünk — ha lehet — a nomádok világának többi alakulatától, s főként a leggyakrabban emlegetett törzstől.

A nomád birodalmak ellentmondásos, szeparativizmust konzerváló, államalakulásnak is ellenálló jellege eleve kizárja, hogy bármely hódító nomád közösség nevével jelzett birodalom egészét egyetlen társadalomnak tekintsük, hiszen a birodalom gazdaságilag is csak előképe a társadalmi munkamegosztásnak és a gazdasági egységnek. A birodalmak megalakulásától — fennállásától — megszűnésétől függetlenül is létező nomád közösségek határait és kritériumait nem jelölhetjük ki etnikai-nyelvi alapon sem, „népeket” keresve — amely módszer földműves társadalmak vizsgálatánál sem mindig célravezető, s főként nem a történelem korai korszakaiban; az etnikai-nyelvi integrációt pedig már csak a nomádok közismert sokrétű mozgása következtében sem várhatjuk, s különösen nem az aktív politikai szerepet játszó, tehát egyre-másra idegenekkel érintkező, idegen hatás alá kerülő közösségek esetében.

A nomád társadalomban való eligazodás érdekében tehát kísérletezhetünk egyrészt azzal, hogy a másutt megfigyelt rokoni kapcsolatok fokozatait próbáljuk ráerőltetni a nomádokra; egyes kutatók a család—klán—törzs—törzsszövetség láncára szeretnék felfűzni a nomád társadalmat — a cél érdekében némi erőszaktól sem riadva vissza. Másrészt a nagyobb egységek, a dzsingiszida *tümen* és a későbbi *horda* — megjegyzendő: késői alakulatok! —, azaz a hadszervezet területi jellegének túlértékelésével keresnek magyarázatot arra, hogy a vérrokonság nem ad problémátlan feleletet a nomád közösségek szerkezetére, s ezekben a nem-rokonsági kapcsolatokban — helyesebben: nyilvánvalóan nem elsődlegesen rokonságra épülő alakulatokban — a nomád társadalom gyökeres változásának a bizonyítékát, a territoriális szervezet kialakulását vélik felfedezni. A vérrokonság abszolutizálásakor természetesen megfelelnek arról, hogy a rokonsági egységek hosszabb-rövidebb ideig egy-egy meghatározott területhez kapcsolódnak; s a territoriális szervezet „felfedezésekor” nem vizsgálják meg, hogy ez az újabb szervezet nem hagyja-e érintetlenül — és főként: mozgásban — a továbbra is rokoni alapon szerveződött rész-egységeket. A sok terminologizálási kísérlet és kudarc ellenére nem igen vonják le a főtanulást: hogy ti. sem a rokonsági kapcsolatok nem adnak egyedül magyarázatot a nomád társadalom szerkezetére — bár a vérrokonság és más rokoni kapcsolatok jelentős, alapvető szerepet játszanak benne; sem a földműves-államok territoriális szervezetét vagy annak párhuzamát nem kereshetjük mozgó-mozgékony alakulataiban — bár bizonyos területi kötöttségeik nem hatástalanok a társadalom egészére sem.

A következő lépésként fel kellene tételeznünk — és fel is tételezik —,

hogy a megoldás egy egyszerű összeadásban keresendő; eszerint a rokonsági szervezetet a territoriális szervezet keresztezi és zavarja meg, majd fölébe kerekedik és elnyomja. Ez a látszólag kényelmes magyarázat azonban, azon kívül, hogy semmit sem könnyít a nomád társadalom kutatóinak feladatán, hiszen a tiszta rokonsági, illetve a tiszta territoriális szervezet közötti teljes skálára, azaz a nomád történelemnek csaknem teljes egészére nem ad fogódzót, még figyelmen kívül is hagyja a nomádok szervezetére vonatkozó történeti és recens anyag sok fontos tanulságát.

A földműves-államnak érdeke és történelmi jelentőségű tette lehet ugyan, hogy áttörje a szeparativizmusra hajló és különállásra képes rokonsági szervezet kereteit, és az államnak alárendelt, ellenőrizhető adózó-egységekre tagolja az országot; csakhogy a nomádok részvételével alakult államban ilyenkor előbb még ajánlatos széttelepíteni a rokonsági csoportokat, mert különben ellenállnak az újító intézkedéseknek (mint például a magyar államalapítás vagy a szeldzsuk birodalom megszervezése esetében). A territoriálisan megszervezett államon kívül azonban a rokonsági rendszer és a területi szervezet legfeljebb általánosságban, és főként papíron keresztezi egymást; az Európán kívüli történelem adatai szerint kitűnően megférnek egymással a legkülönbözőbb gazdasági és társadalmi körülmények között is. Rokonsági és területi vonások egyidejűleg és összefonódva jelenhetnek meg, inkább kiegészítve, mint zavarva egymást, és a területileg is körülhatárolható csoporton, a nomád törzsön, tümenen vagy hordán belül a kérdéses társadalom tagjai továbbra is rokonsági kötelekek között élnek együtt, nagyjából és ideiglenesen körülhatárolt mozgási és települési körzettel (már csak a belháborúk elkerülése végett is). A nomádok között a rokoni kapocs, ha gyengülhet-tárgulhat is, nélkülözhetetlen, még inkább, mint a letelepült népek körében, mert a területük nem lévén hosszú ideig állandó, legalább mozgás idején a vérségi-rokonsági kötelek a leglényesebb, néha gyakorlatilag az egyetlen összetartó erő.

S most már, végigjárva a szokásos érvelések útját, célszerű a legelején kezdenünk a nomádok szervezetének áttekintését.

Morgan óta természetesnek szokás tekinteni, hogy a „városi kultúrán” kívüli, „természeti” népek esetében (s amikor idesorolják a nomádokat, egyszerűen eltekintenek a nomád birodalmak városaitól, a kagáni székhely városjellegétől stb.) — a társadalomszervezet nemzetségekből épül fel, életük nemzetségi keretek között zajlik; s ebből, de főként ebből, az következik, hogy a nomádok társadalma is alapjában véve nemzetségi. Csakhogy a pásztornépek ennél rendszerint jóval nagyobb csoportokban élnek, nomadizálnak, vándorolnak és főként harcolnak együtt, s ezeket a kifelé egységes, az ellenfél és a történetíró szempontjából egy egységnek tűnő csoportokat, különböző nagyságrendű és jellegre is igen különböző alakulatokat változatos terminológiával jelölik mind a források, mind a kutatók. Esetleg azonos népcsoport is alkalmanként más-más néven szerepel, néha ugyanabban a forrásban is: népnek, törzsszövetségnek vagy törzsnek hívják ugyanannak a területnek a nomádjait, s az sem ritkaság, hogy az egy névvel jelzett egységet törzsnek hívják, a részeit pedig nemzetségnek. Még bonyolultabb a helyzet, ha a feljegyző terminológiája eleve ellentmondásos, mint például a kínai források esetében, ahol a terminusok nem a nomád szervezet egységeit jelölik eredetileg, s általában nem is vizsgálat vagy mérlegelés dönti el, hogy a megjelölések közül melyik kerül a kérdéses nomád közösség neve mellé. Pontos adatok és használható kritériumok híján még az a legszerencsésebb szóhasználat, ha *törzsként* jelölik meg az illető no-

mád társadalmat mint politikai csoportosulást, ilyen módon „népnek” tekintve, s a nemzetséget tekintik a törzsi szervezet, szerveződés alapegységének.

A *nemzetségi-törzsi társadalom* megjelölés azonban inkább csak kényszerű általánosításként fogadható el a nomádok jellemzésére, mert mihelyt egy csoportjukról ki kellene derítenünk, hogy nemzetség-e vagy törzs, a legkomolyabb nehézségekbe ütközünk. A történeti források és az utazók leírásai ebben a tekintetben többnyire nem adnak támpontot, s jogos a gyanú, hogy ez nem véletlen.

Látszólag a legegyszerűbb feladat a legkisebb természetes alapegységnek, a szorosabb értelemben vett vérrokonok exogám csoportjának a körülhatárolása; csakhogy ez — a legmodernebb idők egyre szűkösebb viszonyok közé visszaszorult nomádjaitól eltekintve — a legkritikább esetben jelenti a valóban együtt élők és összetartozók teljes közösségét. A kedvező körülmények közé került nemzetséghez ugyanis — vagyis ahhoz a csoporthoz, amelyet a közvetlen megfigyelés a legkisebbnek ismer meg a nomád társadalomban, és a másutt némiképpen más tartalmú *nemzetség* terminussal ír le —, az együtt nomadizálók valóságos közösségéhez hozzá kell számítanunk, a vérrokonokon kívül, a feleségeket és többnyire a felnőtt fiúk családját is, a csatlakozókat és alávetetteket is: a ranglétra legalján álló „rokonokat” (akiket gyakran „rabszolgák” gyanánt is emlegetnek). Az előkelő, gazdag és erős nemzetségek addig-addig duzzadhatnak házasság és hódítás, azaz erőszakos és békés hódítás révén, míg végül — a kölcsönösen vallott kapcsolat, közös vagy közösnek vallott totem-ös és közös kultusz-hely ellenére — a rokoni kapcsolat, ha még fel is fedezhető, olyan távoli, hogy önmagában aligha köthetné össze ennyi embert. Más jellegű társadalmak gyakorlatából is tudjuk, hogy a „túlnépesedett” nemzetség részekre bomolhat, s egy-egy része új nemzetségként válhat külön. A nomád gazdaság jellegéből következően azonban a nomád közösségek megélhetése és együttélése — bizonyos legszükségesebb létfeltételek adott volta esetén — nem annyira a közösségek változatlan létszámával, mint inkább az eredményességével függ össze, ennek pedig éppen a nagyobb lélekszám az egyik összetevője: a népesebb csoport ugyanis komolyabb haderőt jelent, nagyobb nyájat tarthat, védhet-szerezhet, több piacot, legelőt, népet hódíthat meg stb. Az ilyen csoportokat még tovább duzzaszthatja a jólét és a biztonság vonzása; a házassági szokások pedig — a nemzetség szigorú exogámiája folytán — egyenesen kedveznek nem-rokon nemzetségek csatlakozásának, nagyobb, endogám, nem-vérrokon közösségek kialakulásának. A „túlnépesedés” tehát nomádok esetében is a teljes gazdasági-társadalmi struktúra függvénye, s ilyenformán az egyes közösségek nagysága akkor sem igazíthatna el a nomád társadalomban, ha minden esetben ismernénk a különböző névvel jelölt egységek lélekszámát.

Népes nomád csoportok esetében joggal vethető fel a kérdés, hogy bizonyos nagyságrend és így bizonyos mértékű rokoni távolság elérése után még nemzetségnek tekinthető-e az az alakulat, amely minden bizonnyal nemzetiségként kezdte történetét. Idegen és külső szemlélő többnyire nem is habozik törzsről beszélni ilyen esetben; a történeti források gyakran „nép”, „ország” vagy más politikai alakulat névével ruházzák fel, s a szakirodalom rendszerint „törzsnak” értelmezi a régi források hasonló kifejezéseit. Ekkor pedig már az a probléma, hogy mit nevezünk törzsnak. A hagyományos gyakorlati szempontok, a közvetlen és nyilvánvaló vérrokonság, illetve ennek hiánya, valamint a nagyságrend, amely különben is szubjektív megítélésre ad lehetőséget, már az említett okok miatt sem használhatók, még akkor sem, ha egy-egy forrás el-

árul róluk valami közelebbit. További kritérium híján pedig ekkor mindössze annyit mondhatnánk a törzsről, hogy több rokon vagy alig-rokon vagy nem is rokon nemzetség foglalata, olyan csoportoké, amelyek még egy névvel nevezik és egy közösségnek tartják magukat, és nyelvileg is megértik egymást.

Ennél többet akkor tudhatunk meg a nomádok elvileg legnagyobb szervezeti egységéről, ha megkíséreljük szervezeti oldalról levonni a nomád gazdaság alapellentmondásának legfőbb tanulságát, s a nomád háborúk gazdasági funkciójának szem előtt tartásával meghatározni a nomád pásztorkodásra legalkalmasabb társadalmi alakulatot. Nyilvánvaló, hogy csak arról a már emlegetett csoportról lehet szó, amely együtt foglalja el közös szállás- és legelő-helyét, együtt őrzi nyáját-nyájegyüttesét, s közösen védi magát, állatait, szállását és legelőjét. Ez az elvi egység pedig, amely esetleg csak szükség esetén, pl. háború idején realizálódik, akkor is fennáll — a törzs tagjainak tudatában és szokásjogában, orális hagyományaiban, népköltészetében stb. —, ha az alap-egységek nomadizálása valójában kisebb csoportokban történik is.

Ha ezt a maximális méretű és teljesítőképességű nomád csoportot nevezük törzsnek — márpedig indokolt lenne ennek a szélső értéknek adni nevet, lévén hogy a középfokozatok mozgékonyak, külső körülményektől sokkal inkább függenek s így elvileg megfoghatatlanok —, akkor el kell ismernünk, hogy a nomád közösségek többnyire csak közelednek a törzs fokához, gazdasági hatékonyságuk arányában, és azt legfeljebb prosperitásuk korszakában érhetik el, rendszerint nem is hosszú időre. Gazdag korszakokban azonban, pl. a türk birodalom virágkorában, a vezető törzseknél még a főtendencia ilyen „tökéletes” formájának is van nyoma. Ha aztán a körülmények kedvezőtlenre fordulnak, vagy valami katasztrófa során a törzs mint politikai egység megszűnik egyetlen közösségként funkcionálni, az újabb törzsszerveződésig külön-külön élnek, nomadizálnak — úgy, ahogy tudnak — a mindenkori alap-egységek, a politikai változásoktól lényegileg független, önmagukban is életképes, már törzs-előtti korszakukból természetesen összekapcsolt, vérségiileg is kötött csoportok: a nemzetségek.

Ennek a „legfeljebb törzsi, legalább nemzetségi” társadalomnak (mert a *nemzetségi-törzsi* terminust még leginkább így, poláris értelmében alkalmazhatjuk a nomád társadalomra) egyik legsajátosabb jellemvonása, hogy legnagyobb összetartozó és szerves egységet alkotó közösségét az a kettős termelői szerep, valódi termelés és háború egysége határozza meg, amely egyben megköveteli — eredményessége: a nomád életforma fenntartása érdekében — a nomád közösség és a védelmére szolgáló hadsereg azonosságát is. Mivel pedig ez az azonosság legteljesebben a törzsben valósulhat meg — a törzs terminust a nomád társadalom „legtökéletesebb” szervezeti produktumára tartva fenn —, a nomád társadalom egészére vonatkozó végkövetkeztetéseink is főként erre a szélsőséges esetre, a nomád társadalom legjellemzőbb alakulatára vonatkozhatnak közvetlenül és megkötés nélkül.

Még ha az állattartás — szűkösebb formában — le is bonyolódhat kisebb, pl. családi méreteken, a nagy nyájak legeltetéséhez, az állattartó közösség védelméhez, új föld és piac szerzéséhez a teljes közösség állandó erőfeszítésére, katonai akcióira és így fegyveres készenlétére volt szükség. Az eurázsiai sztyeppék térségében, ahol kedveztek a feltételek a nagyméretű állattartás számára, a termelés nagy létszámú csoportok háborús teljesítményét igényelte. Ez a szükséglet hozta létre újra meg újra — és bizonyára az „első” alkalommal is, a nomád történelem kezdetén — a nomádok törzsi közösségeit, amelyek

aztán törvényszerűen maguk alá rendelték a társadalom minden egyéb megnyilvánulását, meghagyva, de bizonyos tekintetben másodrangú szerepre ítélve még a rokonsági szervezet érvényesülését, a nemzetségek jellegét is.

Az a nemzetség ugyanis, amely a törzs mint politikai szervezet bomlása-kor a valóságos kisközösségeket egymással összekötő szálak meglazulásával előbukkan, szükségszerűen magán viseli a nomád törzsiség jegyeit, vagyis semmiképpen sem tekinthető azonosnak egy elvben érintetlen-ősi, vagy akár csak más körülmények között szerveződött nemzetséggel. „Ősi”, „tisztá” nemzetség tehát nem kereshető a sztyeppén, legfeljebb a törzsből kivált, ideiglenesen magukra maradt nemzetségek, a politikai keret bomlási folyamatának eredményei. Ezek a „másodlagos” nemzetségek azonban a nomád történelem folyamán szerencsés körülmények között bármikor könnyen duzzadtak vagy egyesültek újabb törzssé, vagy ellenállás nélkül illeszkedtek be egy nagyobb gazdasági-katonai egységbe, egy törzsbe vagy törzsszövetségbe, s ezek a törzsek megint csak újabb, másodlagos nomád jegyekkel is gazdagodott-terhelt nemzetségekre eshettek szét — modern időkben és létformájukra kedvezőtlen körülmények között esetleg az újjászerveződés lehetősége nélkül, „végleges” formában.

Harcosok és asszonyaik

A nomád törzset felépítő nemzetségek elsősorban a társadalmi megbecsülés irányai tekintetében mutatnak a nomád létformából magyarázható jellegzetességeket.

Azt a több helyen megfigyelhető tendenciát, amelyet a nomád vezérek rendszeres rituális halála, életkor szerint megszabott uralkodási ideje jelez, legnyíltabban a kínai történetírók megbotránkozása fejezi ki, akik a kínai patriarchális morál értelmében mélységesen elítélték a *hsziung-nuktól* kezdve számos nomád társadalmat, azzal vádolva őket, hogy nem tisztelik az öregeket, hanem helyettük a vitézeket és fiatalokat becsülik meg.

A nemzetiségi társadalomban joggal várható *gerontokrácia* (mindenesetre: szenioritás-alapú vezetés) nomád módosulását a törzsi szervezet létfontosságú és gazdasági szempontból is lényeges háborús szerepe indokolja. A törzs alkotó-elemeinek, a nemzetségeknek természetesen alá kellett rendelniük magukat a közösség számára elsődleges fontosságú „gazdasági” tevékenységnek, készen kellett állniuk a közös háborúkra, a katonai akciókra legalkalmasabb szervezeti formában. Ezért tevődhetett át a közmegebecsülés éppen a legaktívabb nomád közösségekben a legidősebbekről a legeredményesebb harcosokra. A magas kor tisztelete természetesen megmaradt, de amilyen mértékben a fegyverforgatás vált elsőrangú közös tevékenységgé, olyan mértékben nőtt a legvitézebbek presztízse, s így gerontokrácia: „öregek uralma” helyett inkább — „militarokrácia”: „harcosok uralma” figyelhető meg a nomád szervezetben, a harcosok-fiatalok megebecsülése.

Az sem meglepő, ha az egész társadalmat mozgósító harci szervezet és állandó katonai készenlét a valóságos termelés megszervezésének, férfiak és nők gazdasági-társadalmi funkciójának is sajátos szint ad helyenként és időnként, az illető nomád társadalom hatalmával, harcra szervezettségével egyenes arányban. Mielőtt férfi és nő szerepének és viszonyuknak bármilyen sajátosságát vizsgálnánk, például a sokat emlegetett nomád „*matriarchátust*” (amelynek minden pontosabb leírás és elfogulatlan megfigyelés is ellentmond), előbb

mindig a nomád katonai szervezet nemek közötti munkamegosztásra gyakorolt hatásának lehetőségeit és mértékét kell szemügyre vennünk.

Mivel a helyhez nem kötött, állandó katonaságra és fizikai erőfeszítésre alkalmasabb férfiak nehézség nélkül specializálódhattak a harcra, a nomád „termelés” legközvetlenebbül létfontosságú részére, és nomád viszonyok között még csak nem is rendkívüli időkre korlátozva, a férfiak előjogai már eleve biztosítottak a nomád társadalomban. De éppen a gyakori háborúk és az állandó katonáskodás következménye lehetett harc és termelés ideiglenes megosztása a harcosok távolléte idején, a nők, s közülük is főként az asszonyok (sőt, talán csak az első feleségek) felelős részvétele a termelésben (és védekezésben), bár inkább a parancsoló, mint a tényleges termelő szerepében; s ezek a külön kötelességek különleges jogokat is biztosíthattak az asszonyok számára. Ezek a körülmények elvileg eldöntik mindenekelőtt a nomád társadalom alapvetően patriarchális jellegét, másrészt megmagyarázzák, s a nemek közötti sajátos munkamegosztással indokolják, miért foglalnak el az asszonyok viszonylag jelentősebb helyet a nomád társadalomban — már ti. ott, ahol ez a hely valóban jelentős — a földművesek asszonyaihoz viszonyítva, s megakadályozzák, hogy túlértékeljük ezt a szerepet, esetleg még politikai szerepet is, ha családi helyzetük lehetővé tette (pl. a vezér és főemberei családtagjai számára, akiknek a politikai jólérettségére és befolyására még a kínai diplomácia is épített).

Annak igazolására, hogy a nők szerepének esetleges nomád anomáliái valóban csak a háborús „termelésre” berendezkedett nomád társadalom háború idejére érvényes megosztottsága tükröződhet, elsősorban más társadalmak analógiái szolgálhatnak: például a nyugat-afrikai földművesek termelő, terményeikkel rendelkező és a politikában is szerepet játszó asszonyai; és közvetve, negatíve, ugyanerről tanúskodik a lovasnomád hatalom hanyatlásának korszaka. A nomádok háborús sikereinek gyűlésével, majd a gazdasági funkcióját veszített katonai szervezet visszaszorulásával, eltűnéssel ugyanis a nők — inkább: előkelő asszonyok — kivételezett helyzete sem szembevető már, s legfeljebb abban nyilvánul meg, hogy a visszaszorult, jobbára önálló termelés — a férfiak számára tabukkal védett részétől eltekintve — csaknem egészében rájuk marad, míg a férfiakat a rablópórák foglalják el, s helyenként már az iszlám ideológiai támogatása is segít a férfiak patriarchális jogainak csorbítatlan megőrzésében. (Az iszlám olyan nomád törzsek közreműködésével született meg, amelyek egyre inkább lemondtak saját termelésükről, és — forgalmas kereskedőutak szomszédságában — elsősorban vagy kizárólag közvetítőkereskedelemre-rablásra rendezkedtek be, nem utolsósorban szűkös félsivatagi-sivatagi körülményeik következtében.¹² Ezek a törzsek nem is rendelkeztek az eurázsiai sztyeppeövezet nomádjaihoz mérhető saját termeléssel, s a nagy mennyiségű állat védelméhez és értékesítéséhez szükséges erős katonai szervezettel sem, amely más nomádoknál harc és termelés hosszabb ideig is eltartó szétválásához vezetett. Különben a nők alávetett helyzetét intézményesen is biztosító iszlám mint egységes ideológia már nem a nomádok műve, sőt, egyenesen a szeparativizmusukat őrző nomádokkal fordul szembe.)

¹² L. Simon R.: *Az iszlám keletkezése*. Bp. 1967.

Társadalom és hadsereg „ideális” nomád egységének, azaz a nomád gazdaság jellegének leginkább megfelelő, ebből logikusan következő szervezeti formának vissza kell hatnia a társadalom és gazdaság produktumainak, presztízs és vagyon elosztásának módjára is. A nomád közösség — létérdekeihez híven — egyaránt igényli és honorálja minden tagjának maximális erőfeszítéseit; mivel pedig az egy emberre méretezett fegyverekhez mindenkinek joga van (ami az egyénnek kibontakozási lehetőséget, a fegyverek fejlődésének pedig korlátokat jelent), másfelől mivel ezeknek a fegyvereknek az állandó birtokát szükséglet is, kötelesség is biztosítja mindenki számára, elvben a közösség minden tagja, gyakorlatilag minden teljes jogú férfitagja, azaz harciosa egyenlő lehetőségekkel indul, legalább háborúk idején. Ilyen „egyenlő” alapon, vagyis katonai teljesítménye arányában részesül minden harcos mind a közösség megbecsüléséből, mind a közös szerzeményből: presztízs és vagyon ekvivalens és egymásra átváltható előnyeiből. Ezek a szerzett előnyök azonban mindig csak a közösség megbecsülésének mértékét jelezhetik, s nem válhatnak önálló értékmérővé. Amíg ugyanis valaki egy nomád közösség tagja, megbecsülésének semmiféle módja sem vonhatja ki magát a közösség ellenőrzése alól annyira, hogy megfordulhasson a sorrend s a vagyon váljék rangjelzővé; erre — a kétségtelen nyomok ellenére — tartósan és visszavonhatatlan formában már csak azért sem kerülhet sor, mert a nagyobb mennyiségű vagyon nemcsak a közösség ellenére, de még nélküle is védhetetlen hosszabb időn át, a tekintély pedig értelmét veszti a közösségen kívül; míg a közösségben elfoglalt vezetőszerp egyszerűre képes biztosítani és védelmezni, stabilizálni a kivívható előnyöket.

Életképes, azaz gazdasági—társadalmi struktúráját sikerrel őrző nomád közösség minden tagja tehát, a vezértől az idegen — és előbb-utóbb felhasználható, azaz befogadott — csatlakozóig, egyaránt alá van vetve a közösség érdekeinek, de eredményes szolgálataért egyaránt el is várhatja a jutalmát: a közösséghez való tartozástól a vezetőszerpig, s ennek az előnynek—jutalomnak—rangnak birtokosa is marad mindaddig, amíg ezt a közösség — aktívan vagy passzívan — jóváhagyja. Ebben az elvi és elvont „egyenlőségben” kereshetjük, Marx és Engels nézeteivel összhangban, a nomád szervezet világtörténelmi jelentőségű vívmányát, amelyet joggal tarthatunk az antik demokrácia egyik, mégpedig szervezeti komponensének.

A nomád társadalom elvont egyenlősége valójában harcosok „demokráciája”, Morgan és Engels terminusával: katonai demokrácia. Amikor azonban a nomádokra terjesztjük ki ezt a napjainkban közkeletű, de rendszerint további elemzés és árnyalás nélkül alkalmazott terminust, megfontolandó egyrészt az a körülmény, hogy ez a demokratizmus a katonai szervezet sajátossága, tehát nem speciálisan nomád jelenség; másrészt hogy a nomád társadalom leglényegesebb jegyeinek a szorosabb értelemben vett nomád szervezetben is kifejezésre kell jutniuk — akár változatlan formában használjuk a jelölésére a hagyományos terminust, akár kimondjuk — a félreértések elkerülése végett —, hogy ebben az esetben csakis sajátos, *nomád katonai demokráciáról* lehet szó. A félreértés lehetősége sokrétű, már csak a *demokrácia* terminus gyakori pontatlan használata következtében is. Még csak nem is az antik demokráciától, azaz a földtulajdonosok demokráciájától, vagy az árutermelő polgárság demokráciájától kell elválasztanunk a nomád „demokráciát”, hanem, ezekkel mint stabil, földtulajdon, illetve áruviszony által stabilizált gazdasági—társadalmi

struktúrákkal szembeállítva nomád társadalmat mint a tartós, periodikusan regenerálódó instabilitást kell regisztrálnunk, mint ingatag katonai hatalom és presztízs függvényét, egy természeti körülményeinek kiszolgáltatott termelés szervezeti oldalát, amely valójában csak a mozgást, a végletek váltakozását tudja állandósítani (ti. a körülményektől meghatározott amplitúdójú mozgást a végletek között), ezzel alkalmat adva, hogy ősi-primitívnek vélt, társadalmilag homogén „katonai” demokrácia” és „osztálytársadalom” kategóriáiban érthessék félre akár egyidőben, egyazon helyen is a kérdéses nomád társadalom más-más pólusának jelenségeit.

A nomád katonai szervezet látszólagos és elvont demokráciáját, de valódi demokratizmusát — az egyéni szabadság első intézményesen biztosított formáját — is az a gazdasági funkciójú, ösztársadalmi érvényű, állandó háborús készenlét teszi lehetővé, amely minden harcos számára elvben egyenlő lehetőségeket — jogokat kínál a személyi egyenlőtlenségek kivívására, de amely egyben ezek szabályozására, vagyis az elvont egyenlőség regenerálására is hivatott és képes. Ez a jellegzetesen nomád szervezet, amely a nomád gazdaság és társadalom jellemző ellentmondására épül, mégpedig nomád viszonyok között a legalkalmasabb formában, azáltal demokratikus, hogy egyrészt szükség-szerűen létrehozza, és — eredményessége érdekében — igényli is tagjai egyéni egyenlőségét, éppen az eredményes katonai akciókból eredő egyenlőtlenségek megszerzésére, s így voltaképpen az egyéni kisajátításra vonatkozó jogot; másrészt hogy az így elért egyenlőtlenségeket — a közösség egysége érdekében, amelynek a védelmére szolgál — nem engedi tartós érvényre jutni. Az egyéni kisajátítás lehetősége így legfeljebb az intézmény, a szervezet demokratizmusához vezet, ami aztán az egész szervezetet is hatékonyabbá teszi — természetesen közösségi jellegével együtt. Az egyenlőtlenség tartós realizálását — szükség esetén — a közösség összefogása teheti lehetetlenné mindaddig, amíg képes önmaga és létfeltételei védelmére, vagyis sikerrel áll ellen nemcsak az osztály-jellegű tagozódásnak, hanem rendes — „normális” — körülmények között a rétegződés-tagozódás más módjainak is, összhangban az állattenyésztő-háborús termelés osztatlan közösségi jellegével, amely nem teszi szükségessé a társadalmon belüli további munkamegosztást.

A nomád „egyenlőség”, azaz az elvont egyéni lehetőség tehát nomád körülmények között realizálhatatlan, de legalábbis stabilizálhatatlan, amíg létrehozója, a nomád társadalom harci szervezete áll útjába, s amíg az állattartás szükségszerűen regenerálja a nomád termelés létfeltételeit, a katonai szervezetet is beleértve. A nomádok társadalomszervezetének demokratizmusa csak a nomád életformából kilépve érvényesülhet, a „másik” termelés, a földművelés közegeiben hódítva szervezetileg; s az ott talált gazdaság által meghódítva, már tartós termelési eszköz, a föld tulajdona alapján stabilizálhatja az egyenlőtlenség lehetőségét is (a földmagántulajdonban), az egyenlőséget is (a közföldben való egyenlő részesedéssel): regenerálhatatlanul, antik formában stabilizálva a nomád lehetőségek szervesen összetartozó, ellentétes pólusait.

Kiket nevezünk nomádoknak?

A nomád életmód legfeltűnőbb jegye, a mozgás különböző formái alapján a legkülönbözőbb gazdaságú és társadalmú népeket-népcsoportokat nevezik nomádoknak, „nomád földművelést”, „tengeri nomádokat” stb. emlegetve. Mint az a nomád gazdaság és társadalomszervezet történetileg is jelentős

vonásainak számbavételekor kiderül, a mozgás nemcsak nem az egyetlen, de nem is a leglényegesebb jegye az egyébként többfajta mozgást is magában foglaló (legeltető, költöző, menekülő, „kalandozó”, vadászó stb.) nomád életmódnak, s így aligha jogosult „nomadizálásnak” neveznünk más gazdaságú társadalmak, társadalmi alakulatok mozgásait, a „vándorló” (irtásos) földművelestől — az áttelepülésig vagy kivándorlásig, mint néha megteszik. Nyilvánvaló, hogy csakis a nomádokra speciálisan jellemző mozgásformát, a rideg állattartással foglalkozó közösségek legelőkeresés érdekében végzett, rendszeres és periodikus (pl. évszakok szerinti) elmozdulásait tarthatjuk „nomád mozgásnak”, ezt pedig a nomád életmód csupán egyik, külsődleges jegyének.

A nomádok egyes csoportjait — szembeötlő különbségeikre felfigyelve — már megkísérelték elkülöníteni egymástól legalább a nagy földrajzi keretek alapján, tájegységek szerint „közép-ázsiai”, „közel-keleti”, „észak-afrikai” stb. nomádokat emlegetve, vagy a térszíni formák alapján megkülönböztetve „hegyi”, „síksági” népeket és így tovább. Ez a mechanikus módszer azonban, amely semmiképpen sem oldja meg a kérdést, hiszen csak névvel látja el azt, amit elemeznie kellene, két irányban is félrevezet: feltételezi, hogy a földrajzi határok okvetlenül egybeesnek bizonyos gazdasági szférák határaival — amely határok esetleg különben sem ennyire merevek, —, s ezenkívül azt sugallja, hogy a különbségeknek elsősorban — ha nem kizárólag — földrajzi okai vannak.

A nomádok jellemzésére azonban csak gazdasági-társadalmi struktúrájuk adhat biztonságos fogódzókat. S az elmondottak után már megkísérelhetjük elsorolni — a teljesség igénye nélkül — azokat a lényeges jegyeket, amelyek legeredményesebb, történelmileg is jelentős formájában jellemzik a nomád életmódot, a nomád létforma „legideálisabb” változatát képesek körülírni. Célszerű ugyanis éppen azokat neveznünk nomádoknak, akiknél az alapjellegzetességek megközelítő teljességgel figyelhetők meg, már csak azért is, hogy más csoportoknál megjelölhessük a különbséget, a távolságot a teljes, „tisztá” változattól: az állattartók közül is a lovasnomád életmódot folytató társadalmaktól.

Nomádokról beszélhetünk tehát (de rendszerint nem etnikailag-nyelvileg egységes népekről!) olyan gazdasági-társadalmi-politikai alakulatok esetében, amelyek egy meghatározott, de nem állandó körzeten belül rendszeres mozgásra képesek és kénytelenek nagy mennyiségű, de legalábbis túlsúlyban levő rideg állattartásuk termelése és cseréje érdekében (járulékos formában megőrizve a zsákmányoló életmód mozgásait is, nem idegenkedve valamelyes földműveléstől sem). Ezek a nomád közösségek az állatállomány fenntartása, védelme és cseréje, valamint a lakóterület és legelő meghódítása és védelme, azaz a nomád létforma létalapjainak megszerzése és megőrzése érdekében jellegzetes szervezeti formát öltenek. Ennek értelmében a nomád társadalomszervezet természetadta alapja a vérségi és más rokonsági — az egyszerűség kedvéért: nemzetségi — kötelék, amely valóságosan is, fiktíve is tágítható; funkciója gazdasági, s ez kiszabja területi határait és ebből következő ideiglenes területi kötöttségét, valamint méreteit is — bomlását-osztódását idézve elő valamilyen formájú túlnépesedése esetén; alapjellegzetessége a termelésnek ebben a formájában szükségszerű társadalmi összefogás, de társadalmon belüli munkamegosztás és számottevő tagozódás nélkül, amelynek legfőbb oka és legfontosabb külső jele az, hogy az állattartó közösség — törzs — elvben és

lényegileg azonos a közösséget védő hadsereggel, s ez a katonai jellegű szervezet határozza meg, színezi a társadalom minden más jelenségét is, elsősorban a társadalmi megbecsülés körülményeit (harcosok megbecsülése a szeniorvezetésű nemzetségi rendszerben; a harcost otthon helyettesítő asszony megbecsülése a patriarchális nomád társadalomban). Végül a mindenki számára jogos és kötelező „termelési eszköz”, a fegyver révén — amelynek erejét a közös akció sokszorozza meg — a közösség háborús teljesítményének az egyénre háramló része, a közös szerzeményre vonatkozó, elvben egyenlő kisajátítási lehetőség a harcosok számára olyan „egyenlőséget” biztosít (a közösség szempontjából), olyan primitív, fegyverekre épülő „demokráciát”, amely — kisebb-nagyobb módosulások után is — mindaddig alkalmas a regenerálódásra, amíg a nomád létforma történelmi létjogosultsága, illetve ettől nem független katonai ereje ezt lehetővé teszi; és mindaddig megakadályozza a társadalom tartós tagozódását is, mert a közösség, amely — alapjában véve rokonsági szervezete és patriarchális hierarchiája ellenére — háborút involváló mindennapjaiban újra meg újra az elvont egyéni lehetőségek létrehozója, de mindannyiszor határozó akadály a lehetőség tartós realizálásának is.

A nomád katonai szervezet, demokratizmusa révén — és bizonyára erőszakos és eredményes szervezőképessége folytán is —, az antik társadalom létrejöttében játszott világtörténelmi szerepet. Maga a nomád társadalom azonban megrekedt ellentmondásos „barbár” mozgékonyágában, az „ázsiai” termelési mód egyik változataként, az antik földműves birodalmak gazdaságának természetes kiegészítője és az „ázsiai” önellátásra berendezkedett földműves államok erőszakos gazdasági partnere gyanánt, kereskedelmi tevékenységével interkontinentális kapcsolatot létesítve a földrajzi térben és történelmi időben oly távoli antik és „ázsiai” típusú eurázsiai—afrikai birodalmak között. Az első történelmi munkamegosztás és specializáció azonban olyan alapvetően mozgósította, olyan „tökéletesen” célszerűvé, végletesen közösségi jellegűvé formálta, hogy még saját produktumán, az egyéni kisajátítás lehetőségén is úrrá lett, s minden más út lezárult előtte. A nomád közösségek gazdasági-kiegészítő és kereskedelmi-közvetítő szerepe, a nomád birodalmak társadalmak közti munkamegosztást egybehangoló funkciója azonban megmaradt az antik, tehát a világtörténelmi fejlődés kezdete után is, egészen a kapitalista árutermelés kezdetéig, amikor az áruközvetítés békésebb módjai és a munkamegosztás bonyolultabb formái tették szükségtelessé és így fokozottan veszedelmessé az egyre inkább élősdivé váló, gazdaságilag is egyre inkább visszaszoruló nomád társadalmakat. Ma már csak elmaradott gazdaságú vidékeken töltenek be a nomádok hajdani történelmi szerepükhöz hasonló funkciót, s már ott sem sokáig.

ON THE NOMADIC ECONOMY AND NOMADIC SOCIETY

I. Ecsedy

While examining the role of the economy and social structure of nomads in world-wide history, the author presents the societies specialized in livestock-breeding as representatives of one of the two parties in the primary large-scale, country-sized division of labour; they formed a background, a complementary counterpart and — by their violent attempts at trade — an economic promoter of agricultural empires. The military power of nomads could ensure only a cooperation of different kinds of economies, without integrating them; that is why their empires cannot be considered as states, though the democrat-

ism of their military organization had a share in the process of genesis of the antique states. Finally a summary is given of those characteristics of nomadic economy and society which have been pointed out to be of essential importance from a historical viewpoint.

ЭКОНОМИКА КОЧЕВНИКОВ И ИХ ОБЩЕСТВО

И. Эчеди

В результате исследования всемирной роли экономики и общественной структуры кочевников автор показывает одну из сторон первого большого — в общественных масштабах — разделения труда в специализирующихся на скотоводстве обществах, фон земледельческих владений, их дополнение и — благодаря насильственным торговым попыткам — их экономическую движущую силу. Военная мощь кочевников могла обеспечить только сотрудничество различных экономик, без их интеграции, поэтому империи кочевников не могут быть рассматриваемы как государства; но демократизм их военных организаций сыграл роль в генезисе античных государств. Наконец, автор обобщает наиболее существенные известные, характерные черты общества кочевников и их экономики.

A mindennapi érintkezés¹

HELLER ÁGNES

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a mindennapi élet jelenségei nem „oszthatók fel” tudásra, érintkezésre, illetve a személyiségre vonatkozókra. Ha azt mondom „vita”, vagy azt mondom „játék”, akkor két olyan jelenséget említettem, melyek vonatkozhatnak a tudásra is (persze nemcsak arra), s melyeknek nem kis jelentőségük van a személyiségfejlődésben. Hogy ezeket mégis az érintkezés problémái között tárgyaljuk (s más példákra is hivatkozhatnánk), az viszonylag önkényes. A viszonylagos önkényesség elkerülhetetlen, ha egy olyan szférát kívánunk elméletileg megragadni, melynek lényege a heterogeneitás, melyben minden jelenség heterogén komplexumok része. Természetesen: ez az önkény csak viszonylagos. Azokat a jelenségeket fogjuk ugyanis a következő fejezetben tárgyalni, melyek *elsődlegesen*, döntő vonatkozásukban az érintkezéshez tartoznak (ha vannak egyéb vonatkozásaik is), vagy amelyeket szükséges az érintkezés oldaláról is megközelíteni.

Az érintkezés problémakörét a következő gondolati egységekre osztjuk: a) a mindennapi érintkezés mint a társadalmi viszonyok konstituáló közege és tükörképe; b) a mindennapi érintkezés fő formái; c) a mindennapi érintkezés útjelző affektusai; d) a mindennapi tér; e) a mindennapi idő; f) a mindennapi kollíziók és a megoldásuk; g) a mindennapi érintkezés alapmotivációi: a kellemes és a hasznos.

a) A mindennapi érintkezésben általában nem „ember” érintkezik az „emberrel”, hanem a munkamegosztás bizonyos helyét elfoglaló ember egy másik munkamegosztásos helyet elfoglaló emberrel. A földesúr a jobbággal vagy vazallusával, a tisztviselő a főnökével vagy beosztottjával, a kalauz az utasával, a telkes jobbágy a féltelkes jobbággal. Még a vérségi kapcsolatban állók közötti érintkezést is az szabályozza, hogy a munkamegosztás adott formái között hogyan, milyen tartalommal, szokásokkal, normákkal érintkezhetnek (az apa—fiú, testvér—testvérről viszony sokszorosan átalakul a történelem folyamán) — nem is beszélve nők és férfiak messzemenően változó, szokásszabályok közvetítette érintkezési formáiról. Ha valaki azt mondja egy másiknak: „most úgy beszélek veled mint ember az emberrel”, akkor ezen azt érti, hogy az érintkezésben elvonatkoztat saját maga és partnere munkamegosztásban elfoglalt helyétől s azoktól a szokásszabályoktól, melyek érintkezésüket a társadalmi átlagban szabályozzák.

Természetesen: attól, hogy az emberek érintkezése a munkamegosztás-

¹ Részlet a *Mindennapi élet* című készülő könyvből. — Szerk.

ban elfoglalt helytől és az ebből következő szokásszabályoktól megszabott, még *egyedek érintkeznek konkrét egyedekkel, nem pedig szerepek pusztán megtestesítői egymással*. Az egyed karaktere mint egységes egész nyilvánul meg a legkülönbözőbb érintkezési típusokban; bárkivel és bármilyen vonatkozásban érintkezik, önmagával „azonos” marad. (Az érintkezés szerepszerűvé merevedésének lehetőségéről mint az elidegenedés egy formájáról más vonatkozásban már beszéltünk.)

A mindennapi életben — a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint — kialakuló érintkezési viszonyokat két alapvető típusba sorolhatjuk: *egyenlőtlenségen* és *egyenlőségen* alapuló viszonyokra. Az egyenlőtlen viszonyok lehetnek *függőségi viszonyok* és *alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok*. A függőségi viszonyok mindig *személyes* viszonyok (az egyik ember a másik embertől függ), az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok viszont az osztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt *állandó* helyet tükrözik, s nem okvetlenül alapulnak személyes függőségen. Egy földesúr és *saját* jobbágya között az alá- és fölérendeltségi viszony egyúttal függőségi viszony is, egy földesúr és *más* jobbágya között viszont nem az. Tanító és tanítvány között függőségi viszony van — viszont koránt sincs alá- és fölérendeltségi viszony. A tanítvány — potenciálisan — a társadalmi munkamegosztás magasabb szintjén állhat, mint a tanítója. A személyes függőségi viszony megszűnhet a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely változatlanága mellett is (a gyermek felnő, az asszony elvállik, a munkás munkahelyet változtat), de az alá-főlérendeltségi viszony csak akkor változik meg, ha megváltozik az egyedek helye a társadalmi munkamegosztásban, illetve maga a társadalmi munkamegosztás ölt új formát (pl. forradalmak esetén).

Itt hozzátenném, hogy a személyi függőségi viszonyok (különösen olyankor, ha egyben alá- és fölérendeltségi viszonyok is) nem szükségképpen tételezik a személyes érintkezést. A királynak elvileg nem lehet személyes érintkezésen alapuló kapcsolata minden vazallusával, különösen nem minden alattvalójával, a tőkésnek (vagy akár az igazgatónak) minden munkásával stb. A személyi függőségi viszonyok (mint alá- és fölérendeltségi viszonyok) elidegenedésének egyik döntő ismérve éppen az, hogy a függőségi viszonyon belül elvileg (illetve gyakorlatilag) lehetetlenné válik a személyes érintkezés kialakítása.

Az alá-, illetve fölérendeltségi viszonyok (mivel ezek — mint láttuk — az osztársadalmi munkamegosztásban elfoglalt állandó helyet tükrözik) szükségképpen a *társadalmi egyenlőtlenség* viszonyai. Mint ilyenek elvileg *elidegenedett* viszonyok. Az emberek régi vágya az egyenlőségre mindig éppen az alá-főlérendeltségi viszony, a társadalmi egyenlőtlenség elleni gyűlöletből és tiltakozásból fakad. Az osztálytársadalmakban — globálisan — a függőségi viszonyok is többnyire az alá- és fölérendeltségi viszonyok megjelenési formái (még olyan esetekben is, mikor megszüntethetők). De a személyi függőségi viszonyok *nem szükségképpen* alá- és fölérendeltségi viszonyok. Ha szabadon választottak, képességkülönbségeken nyugszanak, egy akció vagy akciósorozat irányításának, integrálásának szükséglete hozza létre őket, akkor szintén egyenlőtlenségen alapulnak ugyan, de ez az egyenlőtlenség nem társadalmi egyenlőtlenség, hanem *egyéni*. Így pl. gyermekek és szülők, tanítók és tanítványok viszonya egy bizonyos ideig mindig egyenlőtlen lesz, a két fél tudás- és tapasztalatkülönbsége (egyenlőtlensége) folytán. Az effajta (nem elidegenedett) egyenlőtlenség azonban vagy csak időleges, vagy pedig csak a tevékenység

egy vagy más vonatkozásban jön létre, s nem szabja meg az emberek közötti érintkezés *egészét*, totalitását.

Az egyenlőség talaján kialakult érintkezések — az osztálytársadalmakban — korrelációi az egyenlőtlen érintkezéseknek. Földesúr a földesúrral, miniszteri osztályvezető a másik miniszteri osztályvezetővel, háziasszony a háziasszonnyal mint egyenlővel érintkezik. Még a személyes egyenlőség is elidegenedik, mert a társadalmi egyenlőtlenesség függvénye lesz. Mi több: az egyenlőtlenek egyenlő viszonyává, hiszen emberi kvalitásaikban különböző egyedek közé tesz egyenlőségelet. S itt nemcsak a személyi képességek látzatának felfokozásáról beszélünk (a pénz széppé, szellemessé, okossá tesz), hanem elsősorban arról, hogy *csak a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt privilegizált helyek adnak lehetőséget bizonyos emberi képességek kifejlesztésére* (tudás, műveltség, ízlés stb.). Ez azután az egyenlőség elleni érvvé is válik az osztálytársadalmak apologetáinak szájában. (Pl.: „a nők nem is lehetnek egyenlők, hiszen láthatjuk, hogy sosem hoztak nagy alkotásokat létre, ma is műveletlenebbek, szavazataik is reakciósabbak” stb.) El nem idegenedett személyes egyenlőségről — mint társadalmilag tipikus jelenségről — csak akkor beszélhetünk, ha az alá- és fölérendeltségi viszonyok helyét pusztán a képességekülönbségeken alapuló személyes függőségi viszonyok foglalják el. Az egyenlőtlenységnek tehát nem az egyenlőség a reális ellentettje, hanem a „*szabad egyenlőség*”, melyben az emberek közötti érintkezések valóban ember és ember közötti, azaz „ez az ember” és „az az ember” közötti érintkezési viszonyokká válnak.

Hogy az emberi érintkezés szükséges bázisa az emberek közötti *különbségek* antropológiai ténye, ennek elemzésére — úgy hisszük — nem kell sok szót vesztegetnünk. Ha ezek a különbségek nem léteznének, ha nem lenne minden egyed valaminő „egyetlenség”, akkor az érintkezések típusainak nagy része feleslegessé is válnék. Ha ugyanúgy reagálsz, mint én, akkor nem kell neked tanácsot adnom, nem kell téged valamire rábeszélnem, nem kell semmit megmagyaráznom stb. Ennek azonban az egyenlőség—egyenlőtlenesség problémához semmi köze nincs.

A mindennapi érintkezés az össztársadalmi érintkezési formák *bázisa és tükörképe*. Vizsgáljuk meg először a bázis problémáját.

A mindennapi érintkezés mindig *személyes érintkezés*. Egy (vagy több) személy érintkezik más (vagy több) személlyel. A személyes érintkezés kifejezést a szó szélesebb értelmében használjuk. Nem jelent szükségképpen együttlételet (ha telefonálunk valakinek vagy levelet írunk, az is személyes érintkezés), s lehet dolgok közvetítette (ha cipőt adunk el vásárlóinknak, az is személyes érintkezés). A személyes érintkezés fogalma természetesen nem szinonim az emberek közötti viszonyok fogalmával. Minden társadalmi viszony emberek közötti viszony, de mint komplexumok nem személyes érintkezési viszonyok, bár ezeken alapulnak. Hogy a mindennapi érintkezési viszonyok mindig személyek közötti érintkezési viszonyok, az ugyanakkor nem jelenti azt, hogy el nem idegenedett viszonyok. Már szoltunk arról, hogy az alá- és fölérendeltség mint a mindennapi érintkezés ténye az elidegenedés kifejeződési formája. De egy társadalom elidegenedettségeinek mértéke is kifejeződik a személyes érintkezésekben. Nem az állam viszi el árverésre a bútoraimat, hanem a végrehajtó; de a végrehajtó személyének hajthatatlansága, a (szintén személyes alakban) segítségül siető rendőr vagy csendőr méltóképpen fejezi ki a mindennapi egyed számára az állam elidegenedettségeinek tényét.

Miképp alapulnak a társadalmi érintkezési viszonyok a mindennapi (személyes) érintkezési viszonyokon? Világos, hogy egy társadalom (pl. a kapitalizmus) áru- és pénzviszonyai nem egyszerűen az árucserére vonatkozó személyes érintkezések összetevői, illetve összegezései. De ugyanakkor: nincs árucseré anélkül, hogy X. Pál a termelt búzát ne adná el Y. Péter nagykereskedőnek (személyes érintkezéssel), hogy Y. Péter az ügynökei révén (ismét csak személyes érintkezéssel) ne adná el A., B., C. kiskereskedőknek, akik újfent (személyes érintkezéssel) ne adnák tovább H., I., J. vevőiknek. Minden egyes eladási és vásárlási aktus a személyes érintkezés, a mindennapi érintkezés formáiban megy végbe. (Ezen nem változtat az sem, ha a kiskereskedő telefonon rendeli meg az árut egy nagykereskedelmi vállalat Z. I. előadójától.) Vagy vessünk egy pillantást az osztályok egymáshoz való viszonyára. A proletariátus és a tőkésosztály ellentéte a termelőeszközökhöz való (ellentétes) viszonyukból fakad; innen az osztályok ellentétes érdekei s a közöttük létrejövő osztályharc lehetősége. De megint természetes, hogy az osztályharc csak úgy konstituálódhat, hogy ezer és ezer X. Y. munkás egyenlő viszonyban van munkatársaival és egyenlőtlenben a tőkessel, a munkavezetővel (személyes viszonyok), az agitátor felhívja rá (újfent személyesen) a figyelmet, hogy ez így nem igazságos. Megbeszéli ezt munkatársaival (még mindig személyes, mindennapi érintkezés). Elhatározzák, hogy magasabb bért követelnek a tőkéstől (még mindig személyes érintkezés, a mindennapi élet síkján). Az ezer és ezer X. Y. munkás akkor lép ki a mindennapi gondolkodás és érintkezés szintjéről, mikor osztálytudatára ébred („mi-tudattól” közvetített nembeli tudat) s mikor ez az *osztálytudat konstituálja harcát azzal, hogy integrálja ezt egy egész osztály harcába — már nem a személyes érintkezés alapján.* Így válik a mindennapi érintkezés — ebben az esetben — a tudatos, *politikai tevékenység* fundamentumává.

Hogy mennyiben tükröi a mindennapi érintkezési viszonyok az össz-társadalmi viszonyoknak, arról könyvünk első részében már részletesen beszélünk. Világos, hogy egy ember vagy akár egy embercsoport személyes érintkezési viszonyainak *összessége* nem ad — nem adhat — igazi képet a társadalmi viszonyok totalitásáról. Ugyanakkor *minden* személyes érintkezési viszony tükröz *valamit* az össz-társadalmi totalitás lényegéből. Ha egy úr megpofoz egy cselédet — s ez nem védekezik —, ha egy férfi tetszése szerint terrorizál — bizonyos formák között — egy asszonyt, vagy — hogy ellenpéldát említsünk — ha egyenlőségen alapuló barátságok nagy számban jönnek létre, ez mindig kifejez valami fontosat az adott világ egészéről. Minél több személyes emberi viszony keletkezik a szabad egyenlőség alapján, annál humanizáltabb egy társadalom.

b) Mielőtt a mindennapi érintkezés módjait elemeznénk, először szólnunk néhány szót a fő típusairól. Ezek: *véletlen* érintkezés, *szokásos* érintkezés, *kapcsolat* és, végül, *szervezett* érintkezés. Ezek természetesen nem okvetlenül elszigeteltek egymástól, össze is fonódhatnak. A típusok önmagukban még nem sokat mondanak az érintkezés *intenzitásáról*. Ha két férfi egy tűz oltásánál egymás mellé kerül, és egymásnak segítve oltja el a tüzet, akkor ez véletlen érintkezés (azelőtt sem látták egymást, azután sem fogják), de igen intenzív, és pl. a szomszédok szokásos érintkezése intenzitásában messze az előbbi mögött maradhat. Ha a társadalom oldaláról vesszük szemügyre az érintkezés típusait, akkor legintenzívebbnek a szervezett érintkezések bizonyulnak; ezek ugyanis a társadalom önreprodukciónak szükségesek (mint család, munka-

csoportok, vallásos szervezetek vagy pártok sejtjei stb.). De ha az érzelmi intenzitás oldaláról vizsgáljuk meg a jelenséget, akkor a kapcsolatokat ítélnéjük a legintenzívebbeknek. A kapcsolat lényege ugyanis éppen az, hogy két vagy több ember egymással való állandó (szokásos vagy akár szervezett) érintkezése érzelmileg telített, kölcsönös érzelmi kötöttségeken alapul. Ilyen a barátság és a szerelem — de gyakorta a negatív érzelmi kötődés (gyűlölet) is kapcsolat-teremtő.

Miután a társadalmi érintkezés társadalmilag döntőbb típusairól (a szervezett érintkezési formákról: csoportokról, közösségekről) könyvünk első részében részletesen beszéltünk, a kapcsolatokról pedig a következőkben még lesz szó, fejtegetéseinkben az érintkezés *módjainak* elemzésére szorítkozunk. Ez a mód — lényegében — kétféle: *közvetlen cselekvés* és *szóbeli cselekvés*. A közvetlen, illetve a szóbeli cselekvés lehet szerves része az össztársadalmi érintkezésnek (hiszen — mint láttuk — lényeges funkciójuk éppen az, hogy ennek összetevői), de van *egy* olyan speciális formájuk is, mely *önmagáért áll*. Ezt az önmagáért álló és értelmét csak önmagában leelő érintkezési módot, a *játékot*, külön fogjuk elemezni.

*aa) A közvetlen cselekvés természetesen nem független a szóbeli cselekvéstől, illetve nem szükségképpen független tőle. Nem jelent tehát „néma” cselekvést — bár ilyen is létezik (ha két ember együtt megy az utcán vagy hang nélkül fogja egymás kezét); annyiban különítendő el a szóbeli cselekvéstől, hogy *tettet* is tartalmaz, cselekvésben *is* közvetlenül kifejeződik. Mindennapi érintkezési viszonyaink hatalmas többsége effajta közvetlen cselekvés; a szóbeli cselekvés ennek előkészítőjeként vagy erre történő reflexióként játszik primeren jelentős szerepet.*

A mindennapi érintkezés közvetlen cselekvésben kifejeződő formái oly számosak és heterogének, hogy nem vállalkozhatunk akárcsak ki nem merítő felsorolásukra sem. Pusztán néhányat említek meg, mint: *együtt-cselekvés* (pl. a közös sétában), *egymásra vonatkozó cselekvés* (adok neked valamit), *kölcsönös cselekvés* (labdázunk). A legkülönbözőbb szempontokból lehetne e cselekvések tipológiáját felállítani. Minket azonban (ebben az összefüggésben) ez most nem érdekel. Vizsgálatunk tárgya *a másik ember cél vagy eszköz volta* a mindennapi érintkezésben.

Ismeretes Kant követelése, hogy az ember ne legyen a másik ember számára eszköz. Kant ezt a követelést a morál szférájában veti fel, ami egyúttal annyit is jelent, hogy a nem morál-irányított ember érintkezésben az ember (másik ember számára való) eszköz funkcióját *factum brutum* tartotta. Valóban: lehetetlen (és értelmetlen) egy olyan fajta mindennapi érintkezés, melyben az egyik ember a másik számára *semmilyen vonatkozásban* ne szolgálna eszközként. Ha felveszek egy könyvelőt, akkor eszköznek (annak *is*) használom a jobb üzletmenet céljából. Ha vendéget hívok, eszköznek *is* tekintem őket szórakoztatásom céljából. A szerelmi együttlétet eszköznek *is* tekintem gyermekek létrehozásának céljából. S gyermekeimet eszközöknek *is* tekintem, akár csak arra, hogy sajátos örömet leljek bennük, akár presztízscélokra, akár hogy idős koromban támogassanak stb. A mindennapi életben még az is elkerülhetetlen, hogy bizonyos érintkezési típusokban más emberek *kizárólag* eszközök legyenek számomra (a kalauz, hogy jegyet adjon, a villanyszerelő, hogy megjavítsa a lámpámat stb.). A mindennapi (személyes) érintkezések elidegenedése tehát nem abból áll, hogy más emberek eszköz funkciót *is* betöltenek számomra, s hogy némely (többnyire véletlen) érint-

kezésében ez az eszköz-funkció kizárólagossá válik. A mindennapi élet akkor (és olyan mértékben) elidegenedett, amikor — és amilyen mértékben — *minden emberi kapcsolatban az eszköz-jelleg dominál*. Mikor tehát a másik emberrel való kapcsolat (érintkezéseim túlnyomó részében, legfontosabb érintkezési formáimban is) teljesen elveszti a másik emberre (emberekre) való *cél-vonatkozását*.

Mert ha azt mondtuk, hogy a mindennapi érintkezésben elkerülhetetlen, hogy a másik ember bizonyos vonatkozásban eszközünk ne legyen, akkor még nem tagadtuk, hogy ugyanaz az ember érintkezésünkben *cél is lehet*. Az a férfi, aki azért vesz feleségül egy asszonyt (és kizárólag azért), mert ez jó parti, mert presztízst kölcsönöz neki, mert illik megnősülni, mert gyermekekre van szüksége — pusztán eszköznek tekint a másikat. De egy olyan férfi számára, akinél a házasság lényege a szerelmi kapcsolat maga, aki ebben legalább annyira keresi a másik fél örömét, kiteljesedését, mint a magáét, ugyanez a házasság elsősorban öncélú kapcsolat (a másik fél, a vele való kapcsolat maga a cél), még akkor is, ha más szempontból eszköz is. Könnyelőt is vehetek fel úgy, hogy ne csak a jó üzletmenet lebegjen a szemem előtt, hanem a másik ember életérdeke, az is, hogy ebben a munkában mit fog kapni, megfelelő-e a számára stb. A másik ember ebben az esetben sem szűnik meg eszköz lenni, de egyúttal cél is.

Természetesen: nem minden érintkezési típusban tekinthetem a másik embert *egyenlően* célnak. Leginkább a kapcsolatokban, legkevésbé a véletlen érintkezésekben. De alaptendenciaképpen megállapíthatjuk, hogy *mindennapi érintkezésünk annál humanizáltabb, minél több az olyan személyes kapcsolatunk, melyben a másik ember eszköz-jellege alárendelt szerepet játszik, minél inkább válik ezekben a másik ember (és az érintkezés maga) céllá*.

Az egyenlőtlen viszonyok között az alá- és fölérendeltségi viszonyok azok, melyekben az érintkezések során a másik ember eszköz-mivolta uralkodik. A tőkés számára a munkás a gazdagodásának eszköze, az úrnak a szolgálta a kiszolgálás (a személyének szóló szolgáltatások) eszköze, és semmiféle más vonatkozásban nem jön számításba. Illetve, amennyiben az efféle viszonyokban a másik ember mint cél megjelenik, még ez a céltételezés is alá van vetve az eszköz-funkciónak. (Érdemes jónak lenni a szolgálhoz, mert akkor jobban szolgál ki stb.) Csak az alá- és fölérendeltség megszüntetése teszi lehetővé a mindennapi életben, hogy az ember másik ember számára primeren „eszközként” betöltött funkciója elveszítse társadalmi általánosságát.

A morális viszony (s ennyiben igaza van Kantnak) mindig megfellebezi, megvétózza a másik ember pusztá eszköz-funkcióját. Az elvont — nem a konkrét! — erkölcsi normák alapján a hozzám hasonlóan embernek tartott lényt *ennek* szükségletei, vágyai stb. szempontjából figyelembe kell vennem. A „jó” nemcsak a „számomra jó”, hanem *a jó* mint érték általában, tehát a „számára jó” is. Ugyanakkor (és ebben áll a tiszta morál dialektikája!) egy szempontból a morál *is* eszközként viszonyul a másik emberhez. Ugyanis akkor, ha a morális célról mint olyanról van szó.

A morál csak egy példája annak, hogy miként alakul át az emberhez mint eszközhöz való viszony a magáértvalóság szintjén. Itt csak utalhatunk arra, hogy ez a probléma — tudatos formában — minden magáértvaló objektivációban megjelenik. Gondoljunk a politikára („a cél szentesíti az eszközt”), a művészi modell eszköz-funkciójára, azokra a tudományos kísérletekre, melyeket emberekkel és embereken folytatnak stb.

bb) A *beszédcselekvés* mint sajátos cselekvéstípus elemi megnyilvánulási formáiban nehezen különíthető el a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásaitól. Ezek az elemi formák: a *közlés*, a *megbeszélés* és a *rábeszélés*.² Mindhárom vonatkozhat ugyanis közvetlenül a cselekvésre, s az esetek többségében valóban erre is vonatkozik. Ha közlöm veled, hogy vonatod nyolc tizenháromkor indul, akkor ezt azért teszem, hogy időben utazzál; egy csoport, mielőtt egy földdarab megműveléséhez hozzáfog, megbeszéli, hogy ki mit csinál, ki hol kezdi a munkát stb.; te rábeszélsz arra, hogy este ne a lila, hanem a fekete ruhámat vegyem fel stb. Mégis van nem kevés önálló, önmagában álló funkciójuk és jelentőségük. Kezdjük elemzésünket a *közlés* problémájával. Közölni nemcsak annyit jelenthet, mint közvetlen, megfelelő reakciót kiváltani. Minél fejlettebb a társadalom, minél több — nem közvetlenül az egyén cselekvésére vonatkozó — tudásra van szükség ahhoz, hogy az egyed a saját közegében mozogni tudjon, annál inkább növekszik a cselekvésben nem realizálódó, tettel le nem reagált közlések jelentősége. Ha közlik velem, hogy Thomas Mann meghalt, hogy Ugandában tegnap államesíny volt, hogy végrehajtották a száztizedik szívátültetést — ezekre az információkra nem tudok cselekvőleg reagálni, s nem is azt a feladatot látják el, hogy efféle cselekvő reakciót kiváltanak. Egyszerűen „tájékoztatnak” — s ha sok ilyen tájékoztatást kapok, akkor nem leszek cselekvőképesebb, hanem csak „jobban informált”. Nem kell azt hinni, hogy a hírközlés mint önálló beszédcselekvés, valaminő „modern” jelenség. A modern korban legfeljebb a hírközlés *tere* és *ideje* változott meg, a hírközlés *eszközeinek* változása következtében. A sajtó és a rádió ugyanis lehetővé tette, hogy a hírek gyorsan terjedjenek, egyszerre jussanak el a tér különböző pontjaira. Továbbá, hogy sokkal több irányból, nagyobb távolságokból és nagyobb számú információhoz jussunk. De hírközlés mindig létezett, és mindig többé-kevésbé jelentős szerepet játszott mindennapi életünkben. Gondoljunk csak a személyes érintkezésben megvalósuló hírközlés ősi formájára: a pletykára. Vagy arra, hogy az *utazók*, a messzi tájakról jövők, az idegenek, a regósok és az énekesek milyen vezető funkciót töltek be (a tömegkommunikációs eszközök megjelenése előtt) a hírközlésben. A pusztán elraktározott információk és a cselekvést kiváltó információk aránya mindig mond valamit egy kor technikai és társadalmi fejlődéséről. Az arány eltolódása a pusztán elraktározott információk irányában kétségtelenül a növekvő tudás jele. De Wright Millsnek mégis igaza van abban, mikor a „jóinformáltságra” való törekvést mint uralkodó emberi magatartást erkölcsileg negatív jelenségnek ítéli. Ha a pusztán informáltságra való törekvés *egészen elnyomja* a közölt információk *cselekvésre való átváltásának igényét*, akkor az emberek tudása aktívból passzívvá válik, és nem játszik többé szerepet az élet átalakításában (ami pedig a mindennapi tudás lényeges vonatkozása). Ez pedig — bárhogy növekedjenek is mennyiségileg az információk — az emberi személyiség ellenyegtelenedéséhez vezet.

A *megbeszélés* — mint viszonylag önállósult beszédcselekvés — nem más, mint az anticipáló, illetve a „lépcsőházi” gondolkodás egyik *kollektív* formája. Nemcsak a közvetlenül előttünk álló cselekvésre vonatkozhat (mint egy munkatevékenység megbeszélése), hanem egy távoli — talán be sem következő —

² A kérdés, parancs, kérés, felszólítás stb. eseteiben a közvetlen cselekvés nyelvi vonatkozásairól van szó — ezért ezeket itt nem elemezhetjük.

eseményre is. Ennyiben a beszélgetéstől csak az különbözteti meg, hogy *döntésre* kell benne jutni. Egy család pl. megbeszélheti gyermekei jövőjét. Mindenki elmondja saját elképzelését, a különböző elképzeléseket szembesítik egymással, majd döntésre jutnak. Vagy: egy elmúlt eseményt beszélnek meg — s ekkor az esemény *értékelésében* döntenek. Úgy hisszük, nem kell szót vesztegetni arra, milyen jelentős szerepe lesz a megbeszélésnek egy a mindennapi életből kiemelkedő nembeli tevékenységben: a politikai tevékenységben.

Mint a mindennapi élet és gondolkodás oly sok kategóriájával kapcsolatban, itt is hangsúlyoznunk kell a jelenség társadalmi és etikai értéktartalmának kétértelműségét. A megbeszélés pozitív jelentőségét már a közmondás is leszögezi: „több szem többet lát”. A megbeszélés óvja meg az egyént a hamis döntésektől, a helytelen elképzelésektől, az egyoldalú reakcióktól stb. Ellenzere lehet a partikularitásnak, mivel „mások” véleményét szembesíti a partikularitás teremtette véleménnyel. Ugyanakkor a megbeszélés „Entlastungsprinzip” is — megkönnyíti a döntések kialakítását. Ez azonban éppen az a pont, ahol megint meg kell tartani az arisztotelészi „középet”. A mindig mindig megbeszélés, a pusztán kollektív döntésekre való hagyatkozás olyan mértékben csökkenti az egyéni felelősséget, hogy a megbeszélés funkciója az ellenkezőjére válhat át: ahelyett, hogy a partikuláris beállítódásból eredő döntéseket csökkentené, a partikularitás egyik alapaffektusának, a gyávaságnak a melegágyává válik.

A *rábeszélés* (lebeszélés) nem más, mint a *tanácsadás* viszonylag önállósult formája. A rábeszélés (lebeszélés) funkciója ugyanis nem egyedül az igenlő vagy nemleges tanács adása (egy adott cselekvés vonatkozásában). Hatékony-sága nem egyedül a közölt tanács jó vagy rossz voltában áll, hanem abban a *formában* is, melyben kifejtik. Folyamatos beszéd-cselekvésről van ugyanis szó, melyet szándékosan úgy építenek fel, hogy hatékonysága a maximális legyen. Amennyiben (és amikor) a közlés nem egyszerűen információ-átadás, hanem egyúttal meggyőződés-átadás is (azonos meggyőződés kialakítását célozza), mindig tartalmazza a rábeszélés mozzanatát. Rábeszélés irányulhat egy egyedre, de tömegekre is, a rábeszélés alanyra is lehet egy egyed (de lehet egy kollektíva is). A pusztán *közlésben mindegyik fél viszonylag passzív* (a közlő is csupán „átadja” az információt), a *megbeszélésben mindkét fél aktív*, míg a *rábeszélésben* meg kell különböztetnünk az aktív és passzív felet (a rábeszélőt és a rábeszélte).

Mivel a rábeszélésben — mint láttuk — a megformáltság már a mindennapi életben is dominál, a sikeres rábeszélés speciális képességeket igényel. Gyakorta mondjuk valakiről, hogy jó rábeszélő-képességgel rendelkezik. S ez nem pusztán technika, hanem egyszersmind *személyes varázs* kérdése is. Ez pedig olyan képesség, melynek különleges szerepe van a politikai tevékenységben, ugyanis a politikai *szónoklatban*. Mert mi más a szónoklat, mint rábeszélés cselekvésre vagy (és) meggyőződésre? Az antikvitásban a retorikát külön művészetnek, illetve tudománynak is tartották, melynek szabályait tanították, s melyben minden jó állampolgárnak gyakorlolttnak kellett lennie. Természetesen: a retorika nem művészet és nem is tudomány, pusztán egy mindennapi képesség „kicsiszolása” bizonyos fordulatok, technikák, tipikus hatáskeltő eszközök elsajátítása segítségével. Nem tudomány, mert hiszen a tudomány felfüggeszti az egyéniséget, míg a pusztán általános szabályokkal, módszerekkel operáló retorika üressé és hatástalanná lesz; a retorika sikerességéhez — mint mondtuk — elengedhetetlenül hozzátartozik az egyéniség, az egyéni

fordulat, a pillanatnyi szituációhoz való gyors alkalmazkodás, az egyéni varázs. De nem is művészet, mert benne az evokáció szerepet játszik ugyan, de alárendeltet. Nem a felidézéssel történő közvetett hatás, hanem éppen a közvetlen hatás a célja. Ugyanakkor a rábeszélés mint *drámai beszédcselekvés* a drámai műfaj egyik alapvető életanyaga. (Gondoljunk Illyés *Fáklyalángj*ának nagyjelenetére — Kossuth és Görgey között —, mely drámai feszültségét éppen abból nyeri, hogy ki kit fog rábeszélni.)

A *kibeszelés* (önmagunk „kibeszelése”) megint egészen ősi mindennapi élettény. Malinowski írja le, hogy primitív törzsek esténként összeülnek azért, hogy sorban mindenki „kibeszelje” magát. A beszélő privilegizált helyzetben van a többiek között; mindenki alig várja, hogy a „kibeszelésben” rá kerüljön a sor. Nem kell bizonyítanunk, hogy ebben a vonatkozásban mi sem sokban térünk el Malinowski vadembereitől. Legfeljebb abban, hogy a kibeszélés nyilvános formáit fokozottan az intim formái váltják fel. Négy szemközt beszéljük ki magunkat: barátunknak, szerelmesünknek, a papnak, a pszichológusnak stb. Minél bonyolultabbá lesz az egyed individualitása, annál inkább nő (nem csökken) mindkét igény, mely a „kibeszelésben” fejeződik ki. Az egyik igény a „szeretném magam megmutatni, hogy látva lássanak”. Énem feltárása a Másik vagy Mások előtt: az ember társadalmiságából fakadó megszűntethetetlen szükséglet. A másik — sokkal kétértelműbb — igény: felelősségem csökkentése a kibeszélés által, a felelősség (morális felelősség) terhétől való egész vagy részleges felszabadulás. Ez is pozitív igény, amennyiben a felelősségmegosztás (a megosztott teher fél teher) a jobb önismeret és nem az önfelmentés eszköze lesz. Negatív igény, ha a „kibeszelés” annyiban jelenti a felelősségtől való megszabadulást, hogy az egyed a terhétől megkönnyebbülve ott folytatja, ahol abbahagyta. Ezért a kibeszélés típusai *etikailag* mindig jellemzőek. Nem kell sok szót vesztegetnünk arra, hogy a kibeszélés mint mindennapi élettény miképp válik magáértvaló nembeli tevékenységek fundamentumává. Etikai jelentőségére utaltunk. S csak arra szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy a *szubjektív líra* mint műfaj szintén a „kibeszelés” egy típusán alapszik; ez a magát nembelivé emelő egyed „kibeszelése”.

A *beszélgetés* megint a mindennapi élet egyik alapténye. Beszélgetésnek tekintünk minden két vagy több ember közötti szóbeli cselekvést, melynek *egyetlen célja a gondolatok kicserélése*. Ott lép tehát fel, amikor az egyedeknek önálló, egymástól eltérő, tehát „kicserélendő” gondolataik vannak. Bizonyos történelmi korokban, bizonyos társadalmi rétegeknél (ahol ilyen gondolatok csak kivételes pillanatokban fakadnak) a beszélgetés *nem állandó élettény*, hanem ritka, mondhatnánk: ünnepi alkalom. Lesznai Anna ír le regényében egy parasztasszonyt, aki negyvenéves korában beszélgetett (szerelmesével) életében *először*. Egy athéni polisz-polgár életéhez viszont éppen úgy hozzátartozott a beszélgetés, mint a gimnasztika vagy az étkezés.

A beszélgetés mint állandó, rendszeres élettény tehát egy viszonylag magas *kultúrszínvonal* jelenlétére mutat. Ugyanakkor — az adott kultúrszínvonalon — azonnal létrehozza a maga elidegenedett formáit. Mivel a beszélgetés céljából összejött társas érintkezésben „nem illik” nem beszélgetni, az emberek akkor is „beszélgetnek”, amikor nincs egymásnak mondanivalójuk, mikor nincsenek kicserélendő gondolataik. Beszélni kell, mert hallgatni annyi, mint udvariatlannak lenni. Ez a fajta — elidegenedett — beszélgetés az, amit „társalgásnak” szoktunk nevezni. Elő vesszük a sztereotip témákat

(időjárást, legújabb eseményeket, pletykákat), és beszélünk csak azért, hogy beszéljünk. Az effajta elidegenedett társalgás példáit mutatja be groteszk formában Ionesco.

Míg a beszélgetéshez nem szokott korokban és társadalmi rétegekben az együtt-hallgatás természetes, addig a beszélgetéshez szokott (vagy társalgáshoz szokott) rétegekben a hallgatás már a bizalmasság és *intimitás* jele. Együtt hallgatni már csak azok tudnak, akik egészen bizalmas viszonyban vannak egymással, akiknek az érintkezéshez már nincs — vagyis nem *mindig* van — szükségük a beszédre.

Hogy egy réteg (közösség, csoport) mennyiben beszélget és mennyiben társalog, hogy mennyiben nem-elidegenedett és mennyiben elidegenedett közöttük a szóbeli érintkezés, az nem olvasható le *egyetlen* beszélgetésről (csak a műalkotásban, ahol az egyszeri is tipikus). Nincsenek olyan fejlett gondolkodó individuumok, akik mindig csak gondolataikat cserélnék ki, akiknél ne merülne fel a szükséglet arra, hogy „éppen csak együtt legyenek” és fecsejenek. (A hallgatás intimitása inkább csak kettésekre vagy kevesekre jellemző.) Csak a társalgások sora, illetve a fő tendenciájuk mutathatja meg mértékadóan azt, hogy milyen tartalmú, mélységű érintkezésről van szó.

S itt kell néhány szót szólnunk a *hallgatásról*. Az egzisztencializmus a hallgatásból mítoszt csinált, pedig nincs „hallgatás” általában, csak *igen konkrét és konkrét jelentéssel bíró hallgatások*. Malinowski írja a már említett primitív kibeszélési-forma kapcsán, hogy a kibeszélések során hallgató egyedet a többiek „veszélyesnek” tekintették; aki nem beszél ki magát, annak titka van, az veszélyes a többiekre nézve. Ha azonban egy diák a tanár kérdésére hallgatással válaszol, annak megint — egészen más — konkrét tartalma van: ugyanis az, hogy nem tudja a választ. Vannak olyan szituációk, melyekben a hallgatás valóban beleegyezést jelent. S az előbb láttuk, hogy a beszélgetéshez nem szokottak hallgatása egészen mást jelent, mint a beszélgetéshez szokottaké (a szituációtól függően: unalmat, udvariatlanságot, intimitást). A hallgatás erkölcsi értékelése is koronként és a munkamegosztásban elfoglalt hely szerint változott. A gyermek csak akkor beszélhetett, ha a felnőtt kérdezte, asszonynak „hallgass” volt a neve, s a latin közmondás azt mondta, hogy „ha hallgattál volna, bölcs maradtál volna”.

A hallgatás mitizálása az egzisztencialistáknál abból következik, hogy a mindennapi életet a maga egészében és szükségképpen elidegenedettnak látják, s ebben a mindennapi érintkezés *minden* formáját, így a beszédcselekvést is. Aki hallgat, az „kivonja” magát a mindennapi érintkezésből, a beszéd-cselekvésből általában, s ezzel az elidegenedettségéből is, s így „voltaképpen létebe” húzódik vissza. Pedig: az elidegenedett világban való „hallgatás”, kivonulásunk a beszédcselekvésből éppen olyan elidegenedett, mint a beszéd-cselekvés maga, mivel az elidegenedettség fátumának elfogadásából fakad. Önmagunk elidegenedettségének szubjektív felszámolása pedig nem születhet az érintkezés elidegenedettségének elfogadásából, csak az ellene irányuló felháborodásból és az ellencselekvésből (így beszédcselekvésből is).

Van tehát elidegenedett hallgatás, ahogy van elidegenedett beszéd-cselekvés is. Ezzel azonban *mi* nem állítottunk fel hierarchiát a hallgatás és a beszéd-cselekvés között. Hogy egy adott esetben melyik az értékesebb, igazibb, defetiszizálabb, humánusabb, erkölcsösebb magatartás — azt mindig a konkrét szituáció dönti el. Ha az illegális munkás a rendőrség előtt elhallgatja kilétét: ez magasrendű hallgatás. De ha Lohengrin elhallgatja Elza előtt származását

és azt követeli, hogy kilétét nem ismerve szeresse őt az asszony, akkor ez nem magasrendű hallgatás — csak az inkognito mítosza tünteti fel annak.

cc) Az eddig elemzett cselekvések és beszéd-cselekvések közös jellemzője, hogy részei és bázisai a társadalmi reprodukciónak, objektíválódnak benne. Ezekért a cselekvésekért — és a bennük megnyilvánuló tudásért — az ember felelősséget vállal. Van azonban a cselekvésnek (és a beszéd-cselekvésnek) s a benne megnyilvánuló tudásnak egy olyan típusa, mely közvetlenül sosem kerül bele a társadalmi reprodukció vérkeringésébe, melyért *nem tartozunk felelősséggel*. Ez pedig a *játék*. Minden játék közös lényege az *emberi képességek következmények nélküli fejlesztése, illetve mozgásban tartása*. Ha valaki eljátssza, hogyan ölette meg a király a fiait, akkor ennek nincs következménye, hiszen a király fiai a *valóságban* nem halnak meg. Ha valaki megveri barátját sakban, akkor ennek nincs következménye, hiszen a *valóságban* semmi kárt nem okozott neki. Mihelyt ez a következménynélküliség megszűnik, akkor — bármennyire megőrződik is a játék formája — tartalmilag már nem játékról van szó. Így pl. a profi sportolásban. Természetesen a játék a képességekkel együtt gyakran a szenvedélyeket is mozgásba hozza. Csakhogy a következmény hiánya lehetővé teszi a szenvedélyeken való uralkodás átlagos formáinak kialakulását. A „tudni kell szépen veszteni” elve a játék közismert normája, s aki ezt nem tartja be, azt a többiek játékrontónak tekintik.

A következmények hiánya miatt a játék morálja lényegesen különbözik az élet moráljától. *A játék egyetlen erkölcsé a játékszabályok betartása* — ez is csak azokban a játékokban, melyeknek vannak ilyen szabályai. Ezekben a kereteken belül minden lehetséges. Aki játszik, annak nem kell tekintettel lennie a másokra. Értelmetlen lenne pl. rosszabbul játszani azért, hogy a másik nyerjen. Amikor ilyen motívumok felmerülnek azoknál, akik játszanak, akkor ez mindig kívülről, „az életből” kerül a játékba, és nem ennek immanens szférájába tartozik.

Abban a pillanatban, amikor az erkölcsi felelősség mozzanata felmerül, már átléptük a játék határait; „hagyd abba, ez már nem játék” — szokták mondani ilyenkor azok a gyerekek, akiknek már kialakult az érzékük e *határpont* felismeréséhez. (A játékszféra felelősségnélkülisége nem mond ellent annak a ténynek, hogy a játékban is megnyilvánul az ember karaktere. A „homo ludens” nem más, mint az *egész* ember megjelenése a játéktevékenységben, ezért egész emberi mivolta kifejezésre juthat benne. Így pl. abban, hogy irigységgel telve, féltékenyen, közömbösen, szenvedéllyel vagy jóindulattal stb. játszik, invencióval vagy anélkül, kisebb vagy nagyobb fantáziával, logikusan vagy logikátlanul, könnyen vagy nehezen veszít, átviszi-e játéktevékenységében elszüvedett fájalmát az „igazi” életbe vagy sem stb.)

Mondottuk, hogy a játékban *minden emberi képességet* mozgásba hozhatunk. A játékok — többek között — abban is különböznek egymástól, hogy bennük mely képességeket hozunk inkább mozgásba. A fogócska pl. inkább az ügyességet és a gyorsaságot, a bújócska a találékonyaságot, a bar-kochba a logikai és asszociációs képességet veszti igénybe és fejleszti ki. De egy emberi képesség minden játékban vezető szerepet játszik: ez pedig a *fantázia*. Éppen az, hogy a játékban a valóságot egy elképzelt valósággal „helyettesítjük”, hogy amikor játszunk, egy elképzelt, saját szabályokkal bíró világban élünk, tesz minden játékot *fantáziakielégítővé*. Gehlen éles szemmel figyeli meg a fantáziakielégítés szükségletét még azokban a játékokban is, melyeknek nagyon is „életbeli” céljuk van, melyek tehát messze túlmutatnak a játék imma-

nens körén: így az erotikus vagy a tisztán nyereszkesedésért folyó játékokban.

A játék három nagy csoportját különböztethetjük meg. Az elsőbe tartoznak a *tiszta fantáziajátékok*. Leontyev állítása szerint a kisgyerek játékeinak többsége ebbe a típusba tartozik, ezek többsége egyúttal a szociális interiorizációt is szolgálja. Ha egy kislány egy babát öltöztet és dédelget, egy kisfiú kockából várat épít — akkor a játék lényege abban áll, hogy a lány a babát kisgyermeknek, a fiú a kockából épített várat „igazinak” képzelem. Persze: a fantázia-játékok sem szűnnek meg a felnőtté válással, csak más formákat öltenek. A barkácsolás pl. ilyen felnőttkori fantázia-játék. A közben érzett öröm ugyanis elsődlegesen nem abból származik, hogy hasznos tárgyat hoztunk létre, hanem abból, hogy azt fantáziánk szabad játékával tettük, fantáziaszükségletünk elégtét ki. De ilyen az anticipáló gondolkodás öncélúvá lett formája: az álmodozás is, vagy a már említett erotikus játékok.

A második csoportba tartoznak a *mimetikus* játékok. A fantáziakielégítés itt úgy jön létre, hogy az ember *szerepeket* játszik. A színjáték ennek legkifejlettebb, legpregnánsabb formája. S ennyiben a mimetikus játék bizonyos vonatkozásban valóban a művészet egyik kiindulópontja, fundamentuma. De ez nem jelenti azt — mint sokan, többek között Schiller vélte —, hogy a művészet maga is játék. A művészet — mint magáértvaló objektíváció — ugyanis egyáltalában nem pusztán evokatív mimezis, hanem ennek a nembeli-ség szintjére emelt tárgyasulása. A játék ezzel szemben tipikusan a mindennapi élet jelensége, és soha nem haladja túl a mindennapi élet szféráját. Amivel természetesen nem akarjuk tagadni azt, hogy rendkívül sok átmeneti forma van a pusztán mindennapi mimetikus játék és a művészi alkotás, illetve ennek megjelenítése között.

A mimetikus játékoknak vannak természetesen sokkal fejletlenebb formái is. A gyermekjátékokban gyakoriak az ideiglenes „szereposztások” (most villamoskalauz vagyok, most én vagyok a tanító, te vagy a gyerek stb.). Egyes szerepjátékok közvetlen átmenetet képeznek a szabály-játékok felé (mint pl. „kinn a bárány, benn a farkas”). Leontyev ebben a fejlődés tipikus útját látja, szerinte „a játék evolúciós módon fejlődik a régebben *nyílt játék-szereptől*, képzeletbeli szituációtól és rejtett szabályoktól a *nyílt szabályokig* . . . képzeletbeli szituációkig és szerepekig”.³

A játékok harmadik típusa a *szabály-játék*. A szerepek ebben elhalványultak — ha egyáltalán léteztek valaha —, és az adott szabályrendszeren belüli *funkció* alakját öltik (te vagy a bújó, te vagy a fogó, X. Y. a balszélső stb.). A szabály-játékoknak két jellegzetes tulajdonságuk van. Az egyik, hogy többnyire közösségi játékok (nem játszhatók egyedül). Községi mivoltuk kifejeződhetik egymásmellettségben és egymásutániségben (futball vagy lövésverseny). De akár egymásmellettségről, akár egymásutániságról van szó, a játék lejátszhatósága bizonyos *számú* egyed részvételét feltételezi. A minimális szám itt a kettő (pl. a vívásban), de játékonként különböző; a maximális szám is játékonként különböző, de nem lehet nagyon nagy (tíz-ezer ember nem tud együtt játszani, legfeljebb együtt drukkolni). A szabály-játék másik sajátossága, hogy *versenyszerű*. Tehát lehet benne nyerni, és lehet veszíteni. Mi több: vonzóerejét részint ebből a versenyszerűségből nyeri. Ez nemcsak a fantáziának ad új tápanyagot (a véletlen szerepe a szabály-játékokban), hanem sajátos *feszültséget* is teremt, mely nemcsak a játszókra

³ Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 500. o.

terjed ki, hanem a nézőkre is. A tiszta fantáziajátékok feszültséget alig terem-
tenek, viszonylag privátok, nincsenek „drukkereik”. A mimetikus játékok már
feszültségteremtők — de feszültségük elsődlegesen nem magából a játékból
folyik, hanem a felidézett jelenet tartalmából. (Minél inkább „róluk szól a
mese”, annál inkább van közönségük.) A szabály-játékok azonban természe-
tüknél fogva közönség-teremtők. Persze itt is „beleszól” a tartalom a közön-
ségteremtésbe. Az ország legjobb vívóinak versenye (szép verseny) sokkal
több nézőt vonz, mint a harmadosztályúaké. De mindegyik vonz, mert a
vesztés és nyereség lehetősége, a várakozás feszültsége maga is közönségteremtő.

Mi a funkciója a játéknak a mindennapi életben?

A játék olyan képességkibontó, fantáziavezette tevékenység, mely
— következmény nélküliségénél fogva — *nem lehet kötelesség*; nem követelhető,
és soha nem is követelt. A képességek társadalmi következmények nélküli
kibontakoztatása egyrészt a képességkibontás meg nem követelhető volta,
másrészt: sajátos *szabadságszférát* és *szabadságtudatot* teremt. Ez egy negatív
és egy pozitív mozzanat összefonódása. A negatív a meg nem követeltség,
a pozitív a képességkibontakozás motívuma. De nem hangsúlyozhatjuk
eléggé, hogy a szabadságnak akár pozitív, akár negatív mozzanata kerül
előtérbe, a játéknál mindig *szubjektív* szabadságról van szó. Mert hogy az ember
az „igazi” életben realizálhatja-e képességeit és miképp, arról a játék még
mit sem mond.

A gyermekek világában — mivel még nem jutottak el a mindennapi
élet önálló folytatásának fokára — a szubjektív szabadság szükségképpen
nagyobb szerepet játszik. Számukra tehát a játék „természetes” életforma,
az életre való előkészület nem-tudatosított formája. A felnőttek világában
azonban már nem erről van szó. Náluk a játékok tartalma, illetve az a funkció,
melyet életükben betölt, messzemenően függvénye annak, hogy milyen mértékben
tudnak *valóban* szabaddá válni, milyen mértékben és hogyan tudják
képességeiket magában az életben realizálni. Olyan korokban, melyekben
az élet szabadság lehetőségei viszonylag nagyok, mikor csekély az elidegenedettség
mind a munkában, mind a társadalmi viszonyokban, a játék csorbíthatatlanul
őrzi meg a fantáziakielégülés szubjektív szabadságát. Itt a játék már nem elő-
készület az életre, hanem az életben *szerezett* képességek, az életben kibonta-
kozott készségek gyakorlása a felelősség felfüggesztése mellett. (Így az
íjászversenyek a XIX. század eleji svájci köztársaságban.) Azok a gondolkodók,
akik egy elidegenedésmentes jövőt tétéleztek, mindig igen nagy figyelmet
fordítottak az efféle játékok szerepére az el nem idegenedett világban
(Rousseau, Fourier). Minél elidegenedettebbek azonban a társadalmi viszonyok,
annál elidegenedettebb a munkatevékenység, maga a „valóságos élet”,
annál határozottabban és egyértelműbben válik a játék *meneküléssé*, kapaszkodóvá,
a szabadság kis szigetévé. (Az utóbbira példa a négerek rajongása a box iránt,
mert ez a verseny az egyetlen olyan alkalom, amelyekben egy fekete *büntetlenül*
üthet vissza egy fehérre.) A felnőttek egyre inkább csak azért játszanak,
hogy elfeledkezzenek a világról, hogy a való világ helyett egy másik
világot teremtsenek. Továbbá azért, hogy egy valóságos individualitás helyett
egy ál-egyéniséget konstituáljanak. A járványként terjedő „hobby” éppen az
utóbbi szükséglet kielégítésére szolgál. Miután azonban — mint láttuk — a
játék szabadsága önmagában csak szubjektív szabadság, az élet *helyett* játék
sosem adhat teljes, igazi kielégülést. A menekülésként választott játék gör-
csössé válik, s éppen a játékban megőrzött szubjektív szabadság következté-

ben az ember a *játék rabja* lesz (l. Dosztojevszkij: A játékos). S ez korántsem csak akkor következik be, mikor szó sincs következménynélküliségről (pl. rulett), hanem a klasszikus következménynélküliség eseteiben is. Az ember, aki már csak az álmodozás játékaiban él, vagy az, aki erős futballesapata győzelmével kárpótolja magát nagyon is vesztes, kisszerű életéért — éppen úgy a játék rabja, mint a gyógyíthatatlan kártyás.

Az „igazi” élet s a játék fejlődésének eddig csak egyfajta kölcsönhatásáról beszéltünk. A másik súlyosabb és univerzálisabb. Arról van ugyanis szó, hogy amilyen mértékben elidegenednek a társadalmi viszonyok, amilyen mértékben kialakulnak a sztereotip klisék, a szerepek, olyan mértékben csökken az emberek morális felelősségtudata a cselekvésben. Aki egy klisé-magatartást sajátít el, az ritkán vagy csak felületesen néz szembe cselekvési lehetőségeinek morális tartalmával, ritkán vagy felületesen érez személyes felelősséget, ritkán vagy felületesen látja át tette következményeit. Kialakul a „mind így csinálják” érv világa, s ezzel olyan magatartásmód, hogy az emberek az élet „szerepeit” játékszabályoknak fogják fel, s az emberi helytállás vagy megingás egyre inkább szinonimmá válik az adott „játékszabályok” betartásával, illetve megszegésével. Tehát az az emberi magatartás, mely jogos a játékban — hiszen a játék objektíve következmény nélküli —, áttegyed egy olyan szférára, az „igazi élet” szférájára, melyben égbekiáltóan abnormális, hiszen itt minden tettnek vannak következményei, esetleg másokat súlyosan érintő következményei, akár tudnak erről az emberek, akár nem. S míg a játék felelőség- és következménynélkülisége uralkodni kezd az életben és általános magatartássá válik, és — mint József Attila írja — „csak az boldog, ki játszhat. Én sok játékot ismerek, hisz a valóság elpereg és megmarad a látszat.” Ezért lesz az elidegenedés elleni harc egyúttal a játék *visszanyeréséért* vívott küzdelem is. Az igazi játék visszanyeréséért, mely nem szerepjátszás, nem élet helyetti látszat, hanem a kiküzdött szabadság szerves tartozéka: „Jöjj el szabadság! Te szülj nekem rendet, — jó szóval oktasd, játszani is engedd — szép, komoly fiadat!”

c) A mindennapi érintkezés természetesen a legkülönbözőbb affektusokat veszi igénybe. Mégis vannak közöttük olyanok, melyeknek *elsődleges funkciója a mindennapi érintkezés orientálása*. Ezek közül az igen-érzéshez tartozóak (intenzitásuk foka szerint): a *rokonszenv*, a *vonzalom*, a *szerelem*; a nem-érzéshez tartozóak (szintén intenzitásuk szerint): az *ellenszenv*, az *averzió*, a *gyűlölet*. S közöttük áll „semleges” harmadikként a *közömbösség*. Miután affektus-elmélet kidolgozására nincs e keretek között lehetőségünk, szorítkozzunk a legintenzívebb pólusokra, illetve a „közép” elemzésére. A szeretet érzése fűz bennünket minden olyan emberhez, akivel való érintkezést *személyiségünk* számára fontosnak ítéljük. Gyűlölet érzése fűz bennünket mindazokhoz, akikkel való érintkezést — újfent: *személyiségünk* számára — okvetlenül elkerülendőnek ítéljük. Közömbösek vagyunk azokkal az emberekkel szemben, akikkel kapcsolatban mindegy számunkra, hogy érintkezünk velük avagy sem.

Jelentősnek ítéljük a megszorítást: „*személyiségünk* számára”. Fontosnak tarthatunk sokféle érintkezést minden *személyiségkielégülés* nélkül is: pl. ha az érintkezésből anyagi hasznunk származik. Feltétlenül kerülhetünk olyan érintkezéseket, melyek akár szeretett emberhez is fűznek (tehát *személyiségkielégülést* vonnának maguk után) más motivációkból (pl. szerelmem sem nem szeret viszont, és kerülésével fájdalmamat akarom csökkenteni, nem akarom zavarni stb.). Hasonlóan tarthatjuk kívánandónak vagy kerülendőnek

dőnek — számtalan motivációból — a közömbös emberekkel való érintkezést is stb.

Bár kétségtelen, hogy a fent elemzett affektusok primeren az emberek közötti érintkezésből erednek, és erre is vonatkoznak, már ősidőktől fogva — analogikusan — kiterjesztettük őket nem-emberi élőlényekre, tárgyakra, intézményekre is. De az analogikus kiterjesztés nem szünteti meg a fenti affektusok alapstruktúráját. Ha egy kutyát szeretek — az is azt jelenti, hogy fontosnak tartom a vele való együttlétet; ha gyűlölök egy tárgyat (mert valami rosszra emlékeztet) — igyekszem a vele való érintkezést elkerülni, lehetőleg megsemmisíteni. Ha közömbös vagyok egy főzelékkel szemben, akkor mindegy nekem, hogy ebédre feltálalják-e vagy sem. És a példákat lehetne szaporítani.

Miért nevezzük a szeretetet, gyűlöletet és közömbösséget „tájékozási affektusoknak”? Mert elsődleges szerepük abban áll, hogy elősegítsék tájékozódásomat mindennapi érintkezéseim kialakulásában. Hogy tájékozott legyek abban, kivel jó és kivel rossz érintkezni, kivel mindegy stb. Itt szeretném aláhúzni, hogy ezek az affektusok *korántsem olyan szubjektívek, egyéniséghez kötöttek, mint első látásra hinnénk.* Az emberek — különböző korokban különböző mértékben ugyan — mégis beleszületnek a szeretet- és gyűlöletkapcsolatok hálójába. Minden gyermek „beleszületik” abba, hogy szereti szüleit. Nem pusztán azért, mert elengedhetetlenül fontosak számára (nélkülük nem tud élni), hanem azért is, mert ez a szeretet beletartozik a társadalmi követelmények rendszerébe. Minden szülővel szemben társadalmi követelmény, hogy szeresse gyermekeit. A szeretet forrása itt is az (a gyengéhez, tehetetlenhez fűződő természetes vonzalmon, továbbá a gyermek iránti szeretet biológiai alapjain kívül), hogy a szülő számára fontos a gyermek; benne „él tovább”, neki adja át tulajdonságait, nevét, életcéljait, birtokát stb. De ezen kívül és felül a szeretet társadalmi normatíva. S ez a normatíva olyan erős, hogy gyermekek, akik már régen közömbösekszüleikkel szemben (nem fontosak többé a számukra), és szülők, akik régen közömbösekszüleikkel szemben (nem fontosak többé a számukra), még mindig azt hazudják (önmaguknak is), hogy szeretik őket. Averziónak — kivételképpen akár a gyűlöletnek — kell fellépnie ahhoz, hogy önmaguk előtt is bevallhassák: nem szeretik azt, akit szeretniök „kellene”.

De hasonlóan társadalmilag előírt számos gyűlöletünk is. Már a kis gyermekek is tudják, hogy gyűlölniök *kell* hazájuk vagy családjuk ellenségeit. Ezekkel csak egy módon lehet érintkezni: a csatatéren. Itt is nagy „ellenérzelemre” van szükség ahhoz, hogy valaki „felmondja” a konvencionálisan készen kapott gyűlöletet; Rómeónak *szerelmesnek* kell lennie Júliába, hogy egy Capuletet szeretni tudjon.

Tehát az, hogy ki fontos számunkra és ki nem (vagy mi fontos számunkra és mi nem), hogy kit és mit kell szeretnünk, és kit és mit nem szabad szeretnünk — bizonyos mértékig társadalmilag preformált. Ezen a preformáltságon belül természetesen mindig is érvényesült az *egyedi* fontosság, az egyedi iniciatíva. Szégyenkezve bár, de már a kisgyermek is sokszor bevallja magában, hogy egyik szülőjét jobban szereti. A szülői szeretet sem kapcsolódik minden gyermekhez egyformán (a személyi fontosság szelektál). Hogy azonban milyen erős a társadalmi normatíva, az abból is látható, hogy ilyen esetekben gyakorta „igazságtalanságról” beszéltek. Jákob gyermekei igazságtalannak tartották, hogy apjuk Józsefet szerette leginkább.

A természetadta társadalmak felbomlása, a polgári individualitás kialakulása óta — legalábbis tendenciaképpen — az érintkezést orientáló affektusok társadalmi preferáltsága csökkenőben van. A legjelentéktelenebb ember érintkezéseiben is növekszik a szabadság-lehetőség a szeretetek és gyűlöletek tárgyának kiválasztásában. Hogy azonban ez az önkénynek ad-e nagyobb teret vagy egy valós szabadságnövekedést jelent-e, az — mint látni fogjuk — attól függ, hogy mi az affektusok motivációja: hogy miért válik valaki fontossá vagy nem fontossá a másik számára.

A vonzalom és az averzió (a szeretet és gyűlölet kevésbé intenzív formái) sosem motiválnak mást, mint az érintkezés keresését, illetve kerülését. Az intenzív váló szeretet és gyűlölet azonban — bizonyos esetekben — messze túllépi ezt a határt. A szeretet tárgyának *léte*, illetve a gyűlölet tárgyának *nem-léte* öncélúvá válhat. Akit szeretek, azért szeretném magamat feláldozni, akit gyűlölök, azt szeretném elpusztítani.

Az orientáló affektusok intenzív formáinak megítéléséhez már elkerülhetetlenül szükségünk van az érzelmek *tartalmának* (elsősorban erkölcsi tartalmának) és motívumainak (elsősorban erkölcsi motívumainak) elemzésére.

Igaz, már pusztán létük sem értékközömbös. Az ellenszenv—rokonszenv, vonzalom—averzió affektuspároknak még tendenciájukban sincs értéktartalmuk, míg a szeretet—gyűlölet affektuspárhoz értéket társítunk. Elvontan értékesnek ítéljük a szeretetet és nem-értékesnek a gyűlöletet. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy minden szeretet pozitív, minden gyűlölet negatív értéktartalmú lenne. Csupán annyit jelent, hogy az emberi érintkezések *átlagánál* a szeretet pozitív, a gyűlölet inkább negatív szerepet tölt be, hogy — bár mindkettő lehet partikuláris magatartás kísérője — többnyire (megint: tendenciaképpen) inkább az utóbbi kapcsolódik a partikularitáshoz.

Hogy egy konkrét szeretetnek vagy egy konkrét gyűlöletnek milyen értéktartalma van, azt mégis elsősorban az határozza meg, hogy *kit*, *miért* és *hogyan* szeretek, illetve gyűlölök. A típusok itt számtalanok, felsorolásukra tehát nem vállalkozhatunk. Az értékelés alapvető mozzanata azonban az, hogy az egyes (intézmény), melyet szeretek, illetve gyűlölök, milyen mértékben — *objektíve* — *szeretetre méltó*, illetve *gyűlöletre méltó*, tehát mennyi nembeli értéktartalmat, illetve mennyi nem-értéket (Unwert) testesít meg. Minél több szeretetre méltó egyén (és intézmény) fontos az ember számára, s minél inkább maga a szeretetreméltóság *motiválja* az affektust, annál értékesebb maga a szeretet. És fordítva: minél inkább a gyűlöletreméltóság *motiválja* a gyűlölet affektusát s minél inkább *kizárólag ez motiválja*, annál pozitívabb értéktartalmú lehet a gyűlölet maga. Hogy lehet még a szeretetre méltót is *jól* és *rosszul* szeretni (s fordítva: a gyűlöletre méltót is jól és rosszul gyűlölni), tehát érzelmeink kiválthatnak adekvát és inadekvát reakciókat — cselekedeteket — is, az mindenki számára közismert tény.

Ismételjük: az orientációs affektusok a mindennapi érintkezésben játszzák a legdöntőbb szerepet. De közülük kettő, a szeretet és a gyűlölet, a magáértvaló nembeli érintkezésekben és objektivációkban is motivál. Az erkölcs, a politika, a művészet és a tudomány fejlődése elképzelhetetlen nagy szeretetek és nagy gyűlöletek nélkül. Csakhogy itt a szeretetre méltó és gyűlöletre méltó helyes eltalálása (felismerése) a szférán belüli sikerességben, illetve sikertelenségben is kifejeződik. A hamis szeretetek és hamis gyűlöletek az objektivációban teljesen vakvágányra visznek. Köztudomású pl., hogy a nagy művész gyakran csak bizonyos típusok iránti köznapi vonzalmai *ellenére* tudja

a reális értékhierarchiát művében megalkotni (l. Engels elemzését Balzac és az ancien régime hőseinek viszonyáról).

A közömbösség az a mindennapi affektus (az affektushiány affektusa), mely a *magáértvaló objektivációkban semmi szerepet nem játszik*, holott köznapi érintkezésünkben egészen általános. Értéktartalmában általában semleges. De ha általános *magatartássá* alakul, ha felfalja a többi orientációs affektusokat, tehát ha *közönnyé* válik, negatív értéktartalmat nyer. Miért? Mert a közöny általánosítása alapján az egyed soha semmilyen vonatkozásban nem tud magáértvaló nembeli szférákba felemelkedni, nem képes tudatos viszonyt kialakítani a nembeliséghez.

A mindennapi érintkezés orientáló affektusainak kiemelt szerepük van a *kapcsolatokban*. Emlékezzünk arra, hogy a kapcsolatok kategóriáját éppen úgy határoztuk meg, hogy ezek azok a rendszeres (vagy szervezett) érintkezések, melyeket — akár primeren, akár szekunderen, de mindig intenzíven — a fenti affektusok jellemeznek. Minden kapcsolat szeretettel (vagy gyűlölettel) „töltött”, de természetesen nem minden szeretet vagy gyűlölet mutat kapcsolatot jelenlétére. Nemcsak azért, mert kapcsolat csak emberrel lehet, szeretetem és gyűlöletem (analogikusan) kiterjedhet dolgokra, egyéb élőlényekre, intézményekre, hanem azért is, mert szerethetek valakit titkon (és akkor ez nem kapcsolat), egyoldalúan (akkor sem az) stb., ahogy gyűlöletem is lehet titkos, egyoldalú és egyéb — nem kapcsolatot involváló — természetű.

A kapcsolatteremtő érzelmek lényege ugyanis a *kölcsönösség*. Ha a kölcsönösség még nincs jelen, akkor legfeljebb egy kapcsolat lehetőségéről, ha már nincs jelen, egy felbomlott kapcsolatról beszélhetünk. Szerelmes lehetek valakibe, de ez csak kölcsönösség esetében jelent szerelmi kapcsolatot, baráti érzelmet táplálhatok valaki iránt, anélkül, hogy ebből valaha barátság (mint kapcsolat) létrejönne. — A kölcsönösség természetesen nem jelenti azt, hogy az érzelmeknek mindkét oldalon egyenlő intenzitásúaknak vagy akár egyugyanazon tartalmúaknak kell lenniök. Kétségtelen pl., hogy az úr és hűséges szolgálója között emberi kapcsolat van, de a kapcsolat egyenlőtlen viszonyon alapul, így a szeretet-érzések természete, tartalma egészen különböző. Az egyenlőtlen kapcsolat — a saját kategóriáján belül — tehát beteljesülhet akkor is, ha az érzelmek tartalma más. Egyenlőségen alapuló kapcsolatok ilyen esetben viszont beteljesületlenek maradnak. (Az érzelmek intenzitáskülönbsége esetén nem szükségképpen ez a helyzet.)

A kapcsolatok — tendenciaképpen — két típusra oszlanak: nem szabadon választott kapcsolatokra és szabadon választottakra. Már itt megjegyezzük, hogy — amennyiben a kapcsolatok tartalmát és az érzelmek intenzitását egy pillanatra zárójelbe tesszük — a szabadon választott kapcsolatok értéktartalma a nagyobb. A két kapcsolattípus között természetesen nincs kínai fal. Gyermekek és szülő közötti kapcsolat a lényegénél fogva nem szabadon választott, hiszen bázisa a biológiai véletlen. De hogy a szabadon választottság mozzanatai még a legpatriarchálisabb családban is megvannak, arra már utaltunk (Jákob és József kapcsolata). Ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy minél inkább a „szeretetreméltóság” motiválja a családon belüli intenzívebb kapcsolatok kialakulását, annál értékesebbek lesznek. Minél erőteljesebben bontakozik ki a monogám család felbomlása, annál erőteljesebb lesz — a család vonatkozásában is — a kapcsolatok szabadon választott jellege. Ugyanakkor: olyan szabadon választott kapcsolat, melyben a véletlen semmi szerepet ne játszanék, aligha képzelhető el. Véletlen már az is, hogy két ember találkozik.

Ha beiratnak valakit egy iskolába, akkor szembekerül pl. 30 gyermekkel — és ezek közül szabadon választja ki azt, akivel kapcsolatot óhajt kiépíteni. (Hogy ezt a szabadságot az osztálytársadalmakban miféle társadalmi előírások, előítéletek szabályozzák, illetve korlátozzák, azt mindenki tudja.) De tegyük fel, hogy *egyaránt* választhatja mind a harmincat. Mégis kettőt emel ki magának — azokat, akiket a maga számára legfontosabbaknak ítél (illetve érez). A véletlen mozzanata itt is szerepet játszik: ha nem ebbe az iskolába (osztályba) iratják, akkor nem ezzel a 30 gyermekkel találkozik, kapcsolatait tehát másokkal építi ki. A kapcsolatokban ezért nincsen semmi „végzetszerű”. Sosem csak éppen az az egyetlen — vagy néhány —, akivel kapcsolatot építettünk ki, kapcsolataink lehetséges partnere. De ha egy ilyen kapcsolat már kiépült, akkor — éppen ennek intenzitása következtében — mégis érezzük ezt az egyetlenséget, ezt a „végzetszerűséget”, a „sors rendelését”.

Emberi fejlődésünk szempontjából a kapcsolatok mindennapi életünk leglényegesebb, legértelmesebb érintkezései. Minél *intenzívebb*, minél inkább *egyenlőségen alapuló*, minél inkább *szabadon választott* s minél inkább a „szereketreméltőség” alapján szabadon választott kapcsolatok jellemzik az emberek életét, annál tartalmasabb, annál humanizáltabb az emberek élete. Az efféle kapcsolatok a *mindennapi élet legfőbb értékei*. „Hiába fűrésztöd önmagadban, csak másban moshatod meg arcodat.”

d) A mindennapi érintkezésnek mindig megvan a sajátos *tere*. Ez a tér *antropocentrikus*. Középpontjában mindig a mindennapi életet élő ember áll. A tér *tagolódását* is mindennapi életem határozza meg. Ebben a *térélmény* és a *térsemlélet* elválaszthatatlanul összefonódik. Az előbbiektől különül el a *térfogalom*, mely a tudományból süllyed le a mindennapiság szintjére; itt térképzetté válik ugyan, de semmiképp sem mindennapi életünkben orientáló térélményé.

Először a térélmény, illetve térsemlélet egységes kategóriáiról fogunk beszélni. Ezek *aa) a jobb és a bal*, *bb) a fent és a lent*, *cc) a közeli és a távoli*, továbbá *dd) a határ*. Majd röviden rátérünk *ee) a térfogalom* problémájára, végül *ff) a térbeli rögzítettség* elemzésére.

aa) A jobb és a bal olyan szemléleti térélmény, mely térbeli *orientációt* szolgálja. Ennek a térélménynek (szemléletnek) objektív alapja alig, és az is csupán az egyedben van (jobb és bal kezünk ügyességének eltérő volta, nemes szerveink elhelyezkedése stb.). A térben magában objektíve nincsen jobb és bal, csupán a térhez való viszonyunkban tájékozódunk e kategóriák szerint. Az az *értékkülönbség*, melyet e szavak jeleznek, maga is tisztán antropocentrikus, mivel kezeink és lábaink ügyességének különbözőségére vezethető vissza; ez tevődik át azután a „jobb” és a „bal” átvitt (a térbeli orientációhoz már nem kapcsolódó) jelentéseire.

bb) A fent és a lent is elsősorban orientációs térsemlélet, illetve térélmény-kategória. Ennek a megkülönböztetésnek azonban jóval több az objektív (természeti) alapja, mint a „jobbnak”, illetve a „balnak”. A köznapi élet és gondolkodás természetes viszonyítási rendszere ugyanis mindig a *föld*; a „fent” és a „lent” esetében pedig a földhöz viszonyítunk. Így az az *értékkülönbség*, mely ezekhez a kategóriákhoz kapcsolódik, szintén objektívebb, s nem csupán az ember biológiai sajátosságán alapul. Mindaz, ami az ember számára értékesebb — a gyümölcs, a kalász — „fent” van (természetesen a gabonaszárhoz illetve a fatörzshöz viszonyítva). „Fentről” süt a nap és esik az eső; a „fent” átlátható, míg a „lent” (a föld alatti) láthatatlan. (A „fent” és

a „lent” értékakcentusainak átvitele nem térbeli jelentésekre hasonlóképpen megy végbe, mint a „jobb” és a „bal” esetében.) Hogy a fent és a lent objektivitásának milyen szerepe van térszemléletünkben, könnyen beláthatjuk. Ha a tükörbe nézünk, akkor a „jobb” és a „bal” „megfordul” — ez azonban nem kelti bennünk a „fordított világ” képzetét. De ha fejfelé látjuk magunkat, akkor „természetellenes” térélményünk van.

cc) A „közele” és a „távoli” megkülönböztetése mindenekelőtt cselekvési hatékonysági mezőnk megjelölésére szolgál. A „közelire” inkább terjed ki a hatékonyságunk, mint a „távolira”. Ami „nagyon messze” van, az cselekvési hatékonyságunk sugarán kívül esik. Továbbá: megjelöli a hely eléréséhez szükséges erőfeszítést. Nem egyszerű paradoxon tehát, ha ma valaki ezt mondja: Párizs közelebb van Pesthez, mint Csurgó — mivel ez annyit jelent, hogy Párizst ma (repülőgéppel) gyorsabban és kisebb erőfeszítéssel lehet elérni, mint Csurgót. — A „közele”, illetve a „távoli” jelzi a szokásazonosságot vagy szokáskülönbséget is. Közel vannak hozzánk azok a helyek, ahol hozzánk hasonlóképpen viselkednek, távol, ahol különbözőképpen. A „különbözőképpen”-t tükrözik a népmesék bevezető sorai is: „Hetedhétszázton túl, az Óperenciás-tengeren is túl stb.”. Mint Simmel elemezte, az emberek közötti kapcsolatok „közeliként” és „távoliként” való megjelölése sem véletlen analógia. Onnan fakadt, hogy a természetes közösségekben valóban a közelség, illetve a távolság szabja meg az emberi kapcsolatok intenzitását. A „közele rokon” az, akivel — régebbi időkben — együtt laktunk; a távoli rokon az, aki messze lakott tőlünk. A „szomszéd” a falun belül a „közele”, az „idegen” a távoli, mert távolról jött, s ezért szokásai is különböznek a miénktől stb.

dd) A *határ* cselekvésünk mozgásterének limese. Aki egész életében ki nem tette lábát a falujából, annak a falu a „határa”. Méghozzá kétféle értelemben. Egyrészt mert csak az adott téren belül tapasztaltak motiválják cselekedeteit, másrészt mert tevékenységének hatósugara nem terjed ki e tér határain. A határ — a szó első értelmében — nagyon elasztikus. Hosszú történelmi periódusokon keresztül az emberek átlagának mindennapi tudása egy viszonylag szűkre szabott határon belül született. Ma az egész földkerekségről vannak ismereteink, terünk tehát — ebben a vonatkozásban — messze-menően kitágult. Megvan az elvont lehetőségünk arra is, hogy utazzunk, hogy tehát a „távoli” számunkra „közelivé” váljék, egyéni, átélt tapasztalattá. A határok azonban még ebben a vonatkozásban is léteznek. Ma sincs olyan halandó, aki az egész földkerekséget saját tapasztalatából ismerné. De ez a térbeli határ kevésbé lényeges oldala. Ami a lényegesebb, az cselekvésünk hatósugarának problémája. Bárhogy is tágult ki a tér, a *mindennapi életet élő ember tetteinek hatósugara mindig is körülhatárolt marad*. Csak a magáért való nembeli objektívációkba való felemelkedés haladhat meg — elvileg — minden földi határt.

ee) A térfogalom — mint mondtuk — a tudományból süllyed le a mindennapi gondolkodásba. Ma minden civilizált embernek viszonylag pontos fogalmai vannak országrészek, városok stb. *tényleges távolságról*. A lökhajtásos repülőgépekkel lebonyolított légiforgalom következtében közelebb is érezzük magunkat Londonhoz, mint azelőtt (a közel—távol térélménye megváltozott), természetesen tudjuk, hogy London messzebb van, mint Balmazújváros. A világegyetem végtelenségének *tudata* is jellemzi korunk civilizált emberét. Ez — kivételesen — élményszerűvé is válhat (átéljük, hogy földünk végtelenül kicsiny a világegyetem szempontjából). De mindennapi tevékenységeinkre ez

a térfogalom nincsen lényeges hatással. A föld — legalábbis jelenleg — cselekvéseink „maximális” tere; továbbra is „földben” észlelünk. Tudjuk, hogy a „fent” és a „lent” antropocentrikus (legalábbis földcentrikus) kategóriák; de a fizikus a „fent” és a „lent”, a „jobb” és „bal” fogalmaiban orientálódik mindennapi életében.

ff) Emlékezzünk még az ismertség, a megszokottság kiemelkedő helyére az emberek mindennapi életében. Az ismertség, a megszokottság cselekvéseink bázisa, s egyúttal mindennapi szükségletünk. Az emberek átlagos mindennapi életéhez hozzátartozik, hogy szilárd *pontjuk* legyen a *térben*, ahonnan „kiindulnak” (akár nap mint nap, akár nagyobb időszakonként), s ahova mindig visszatérnek. Ez a szilárd pont az „*otthon*”. Az otthon nem egyszerűen ház, hajlék, család. Van, akinek van háza, van családja, de mégis otthona. Így az ismertség, a megszokottság — bár elengedhetetlen része annak, hogy egy helyet „*otthonnak*” nevezzünk — nem meríti ki ezt a kategóriát. Ehhez járul még a *biztonság* érzése: az otthon „*óvja*” az embert; továbbá az *érzelmi kapcsolatok intenzitása és sűrűsége*: az otthon „*melegsége*”. „Hazamenni” — annyi, mint a tér olyan szilárd pontja felé tartani, ahol ismertség, megszokottság, biztonság és érzelmi telítettség vár.

e) A mindennapi élet *ideje* ugyanúgy antropocentrikus, mint a mindennapi élet tere. Ahogy a mindennapi tér mindig az egyed „ittjéhez” viszonyul, úgy az idő az egyed „mostjához”. A *jelen* a mindennapi idő vonatkozási rendszere. Igaz: nemcsak a mindennapi életé, hanem számos magáértvaló nembeli objektívációé is. Így elsősorban a politikáé és — bizonyos megszorításokkal — a történelemtudományé. Csakhogy az utóbbiakban a „*jelen*” egy integráció vagy az emberiség „*jelene*”, míg az előbbiben az egyednek és környezetének *jelene*. A *jelen* „különíti el” a múltat és a jövőt. A mindennapi tudat számára az idődimenziók is a gyakorlati tájékozódással függnek össze. Ebben az értelemben különül el a *befejezett* (mely már nem hat ki a jelenre), a *múlt* (mely még kihat a jelenre) — majd maga a *jelen* —, továbbá a *bizonytalan* (melyre célkitűzéseink irányulnak) s végül az *előreláthatatlan*.⁴

Ahogy mindennapi térélményeinket csak akkor befolyásolja a tudomány fejlődése, ha az cselekvési lehetőségeinkben is tükröződik, úgy időélményeinket is. A relativitáselmélet szakemberei köznapi életünkben szintén köznapi időfogalmakkal operálnak. S ezek — tegyük hozzá — a mindennapi tudás értelmében semmit sem vesztenek igaz mivoltukból. Az időfogalom „specialitása” az, hogy vele az ellenkező kísérlet is megesett. Ugyanis az, hogy a mindennapi élet egy speciális — és a mindennapokban nagyon jelentős — aspektusát tudományos fogalomná akarták emelni. Az időélmény, a „*durée*” kategóriájára gondolok. Attól azonban, hogy a „*durée*”-t filozófiai kategóriának tekintették, még megmaradt mindennapinak — csak mitizált formák között.

A továbbiakban a mindennapi idő számtalan fontos vonatkozása közül egynéhányat — a legjelentősebbeket — igyekszem kiemelni. Ezek: az *irreverzibilitás*, az *időhatár*, az *idő mint mérték*, az *időrítmus*, az *időpont* s végül az *időélmény*.

aa) Az idő — filozófiai fogalmára hozva — nem más, mint az események, történések irreverzibilitása. Nos: az irreverzibilitás fogalma mint olyan nem merül fel a mindennapi gondolkozásban, de az *irreverzibilitás ténye* minden-

⁴ A mindennapi élet idődimenzióinak kategóriáit kisebb változtatással Lefèbvre-től vettem át. H. Lefèbvre: *Critique de la vie quotidienne*. II. köt. Paris 1961.

napi idő-tudatunk egyik szerves része. Gondoljunk csak az elmulasztott lehetőség feletti — oly gyakori — bánatra és kétségbeesésre. Vagy az olyan — szintén gyakori — köznapi reflexiókra, mint „ami elmúlt, nem jön vissza soha többé”, „ami megtörtént, megtörtént, nem lehet rajta már segíteni” stb. Ugyanakkor: bár mindennapi gondolkodásunk többnyire tudomásul veszi (és mit is tehetne mást?) az irreverzibilitást, de *nem tud belenyugodni*. Állandóan kérődzik a megismételhetetlen múlton, és játszik a „mi lett volna, ha” eshetőségeivel. Minél nyomorultabb az ember élete, annál kevésbé vállalhatja öntudatosan elmúlt történései irreverzibilitását. A vallásos szükséglet egyik csírája éppen ebben rejlik. A kegyetlen tényekről elhitei velünk, hogy isten rendelkezései voltak, bűneinket a megbánásuk meg nem történekké változtathatja, a túlvilág pedig, az „örök élet”, a véget nem érő *kárpótlás* funkcióját tölti be. Minél szabadabb egy ember viszonya saját sorsához (objektív és szubjektív tényezők tekintetében), annál tudatosabban tud számot vetni a történések irreverzibilitásával, annál kevésbé van vallásos szükséglete. Ezért teszi a *sztoikus-epikureus morál* alapelvét az irreverzibilitás vállalását.

b_b) Az, hogy az emberek olyan nehezen nyugszanak bele az irreverzibilitásba, egyfajta lereagálása annak a megfellebbezhetetlen ténynek, hogy életünk véges időtartamú, hogy *határolt*. Életünk végpontja, a *halál* (saját halálunk és mások halála), messzemenően áthatja *egész* mindennapi cselekvési és gondolkozási mezőnket. Spinoza szerint a bölcs nem a halálra, hanem az életre gondol. De az emberek többnyire nem bölcsök, és nem tudnak cselekvésükben a haláltól elvonatkoztatni. Már az erkölcsről szólva — könyvünk második részében — beszéltünk arról, hogy ha halál nem léteznék, az emberek rendkívül nagy többsége tisztességes lenne — hiszen a tisztességtelenség gyakorta csak „időzavar” következménye, a félelemé, hogy amit ma nem érünk el, azt holnap már el nem érhetjük. Mindezzel egyáltalán nem azt akarom állítani, mintha az emberek nap mint nap a halálra gondolnának. Ellenkezőleg. Átlagos mindennapi életükben elérendő céljaik, munkáik, terveik, szerencsétlenségen érzett fájdalmaik, érdekeik — s ezek átgondolása — uralkodnak, nem pedig a halálon való rágódás. (Az „út a halál felé” egzisztenciális érzése csak meghatározott korok intellektueljeire jellemző — ami korántsem bizonyíték az érzés „magasabbrendűsége” mellett.) De elég egy betegség, egy szomszéd temetése, egy rossz álom — és a halál tudata azonnal megjelenik a mindennapi élet horizontján mint a cselekvést motiváló hatalom. Nagyon is koroktól, társadalmi rétegektől — s ezen belül egyénektől — függ a halál tudatának lereagálása. Miután a halálhoz való viszony történeti elemzése külön tanulmányt követelne, elvonatkoztatunk a történelmi különbségektől, és e viszony három *típusának* elemzésére szorítkozunk. Az első típust a *tompaság* szóval jellemezhetnénk. Tompák azok, akik a halált *még* természetesnek érzik, és ezért nem törődnek vele. Mások halála és saját haláluk *jelentéktelen* a számukra, mert még nem alakult ki az individualitásuk, nincs érzékük az emberek egyszerűségéhez. A második típust a *halálfélelem* jelenléte jellemzi. Ezek már nem tompák, már felfedezték saját és mások személyiségének egyszerűségét, és ezért kerületi fantáziájuk — állandóan vagy csak krízishelyzetekben — a halált. Ebből két — látszólag ellentétes — magatartás fakadhat. Az egyik a bele nem nyugvásé, a lázadásé, a „miért kell meghalnom?” kérdésének állandó felvetéséé, a másik a belenyugvásé, sőt: a halál entuziasztikus kívánásáé. Végül a harmadik típus, mely a halált *már* természetesnek érzi — mindenekelőtt a saját halálát —, de csak a valóban természetes halált. Ugyanakkor felháborodik a halál minden

olyan neme ellen, mely az emberek műve. Ez a típus individuum, és tiszteli másban is az individualitást, az egyszeriséget — legyen az a „más” bármilyen jelentéktelen is. Nem nyugszik bele a halálba, hanem *elfogadja, mint az élet szerves részét*, és igyekszik értelmesen — emberhez méltóan — élni, hogy majdan halála is értelmes legyen. Ez a típus sem bölcs, és bár életét építi, gondol a halálra is, de tetteit semmilyen vonatkozásban nem *motiválja a saját halála*.

Az egyedi élethatárok és a történelmi határok egymáshoz való viszonyáról kell még egy néhány szót szólnunk. Történelmi határpontok azok, melyek egy integráció vonatkozásában társadalmi átstrukturálódásokat hoznak létre, illetve (és) az adott integráció sorsát, fejlődésének kereteit egy időszakra megszabják. Nos: a történelmi határpontok „sűrűsége” egyáltalán nem közömbös a mindennapi életvitel számára. Minél sűrűbbek, minél rövidebb tartamúak ezek az egyed életéhez viszonyítva, annál intenzívebb a történelem „beavatkozása” az egyedek életmódjába. Ernst Fischernek teljesen igaza van abban, hogy a „generáció”, mint mindennapi életünk ma már jelentőssé váló ténye, e határpontok sűrűsödéséhez kapcsolódik, és mint *tipikus* jelenség a francia forradalmat megelőző korszak szülötte. Egy generációhoz tartozóvá az embereket az teszi, hogy bizonyos történelmi határpontokat viszonylag hasonló életkorban éltek át és reagáltak le — nem pedig egyszerűen a „hasonló korosztályhoz tartozás”. A generáció tehát az a *diszkrét* mozzanat az emberek születésének *kontinuitásában*, mely történelmi „határ”, és egyedi élettartam kölcsönhatásából fakad.

cc) Az idő *természetes* (természetből fakadó) felosztása sokkal többoldalú és elasztikusabb — bár pontatlanabb — használatra ad lehetőséget, mint a téré. Lépéssel kimérhetek egy földterületet, arasszal egy darab vásznat, de két falu közötti távolságot már nagyon nehézkesen. A nap (napfelkeltétől nyugtáig), továbbá az év olyan természetes „felosztásai” az időnek, melyekkel időt és teret egyaránt lehet — megközelítő pontossággal — mérni. Ismeretes az a primitív népeknél elterjedt szokás, hogy arra a kérdésre: „milyen messze van X. falu”, egy fordulattal válaszolnak, mellyel a napfelkelték és nyugták számát jelzik (gyalogosan három nap, lovon egy nap stb.) — még a számfogalom kialakulása előtt. Még ma is, mikor már kialakult a konszenzus a tér felosztására (éppen úgy, mint az idő felosztására egy napon belül), a távolságot mindennapi életünkben idővel jelezzük. Nem azt mondjuk, hogy a Keleti pályaudvar 2 km távolságra van, hanem azt, hogy gyalog fél óra, villamossal 20 perc stb.

A napon belüli egységes időfelosztás (órára való felosztás) elvileg különbözik az idő évre és napokra való felosztásától. Ugyanis — éppen úgy, mint minden térfelosztás — *menyiségileg homogenizál* minőségileg különbözőket. Egy óra akkor is egy óra, mikor a nap felkel, mikor delelőre áll, és mikor sötét van stb. Ez tehát — mindennapi tudásunkon belül — a pretudományos tényezőkhöz tartozik.

A térfelosztás társadalmi jelentősége (s így mindennapi életünkben betöltött jelentősége is) sokkal kisebb, mint az időfelosztásé. Elsősorban a természetre való vonatkozásban van szükségünk a térfelosztásra (így építkezéseknél s hasonló természetű munkáknál), mindennapi életünkben kijövünk a „nagy”, „elég nagy”, „nagyon magas” stb. tisztán tapasztalati fogalmaival. S ez így van mindmáig. Az időfelosztásnak ezzel szemben az emberek társadalmi (s mindennapi) életében *növekvő* jelentősége van. Az idő „beosztásának” szüksége életünk végességének és mindennapi életünk már elemzet ökonomizmusának következménye. Minél többfélélt és minél gyorsabban kel

naponta elvégeznünk (külső és belső szükségletek következtében), annál jobban meg kell tanulnunk beosztani az időnket. A „pontosság” fogalmát ezért (holott időre és térre egyaránt vonatkozik) mindennapi életünkben mindig az időhöz asszociáljuk. Csak a munkatevékenységben kap a fogalom elsődlegesen térbeli értelmet. („Dolgozni csak pontosan, szépen . . .”) Az idő jó beosztása egyúttal az idő „megszervezése”. Az embereknek ki kell alakítaniuk a képességet az *egyidejű* cselekvésekre. Hogy az idő- és térfelosztás fontossági különbségét mindennapi életünkben érzékeljük, elég arra gondolnunk, hogy hány ember visel ma órát, és hány hord magánál centimétert.

Hogy az időfelosztás jelentősége korunkban rendkívül nagy — sokkal nagyobb, mint a történelemben bármikor ezelőtt —, az egyszerű tény. Hogy e ténynek mi az értéktartalma, más lapra tartozik — erre a kérdésre itt nem térhetünk ki. Csak azt a problémát szeretnénk röviden elemezni, hogy az *időhiány* mellett mindig újra és újra megjelent az *időtúltengés* élménye (korábbi történelmünkben elsősorban a nem-dolgozó osztályoknál, ma a dolgozó osztályoknál is — párhuzamosan a munkaidő csökkenésével). Az időtúltengés a tevékenységre fel nem használt időtartam megnövekedésének következménye. Ennek szubjektív (affektív) kísérőjelensége az *unalom*. A néphitben az unalom orvossága a munka; az unatkozó király megtanul fát vágni, és ezzel vége az unalmának is. De Kierkegaard-nak igaza van abban, mikor az unalmat nemcsak a tétlenségben elemzi, hanem a mindennapi lázas, nagyon is „időbeosztásos” tevékenység *monoton* voltában is. Mert valóban: az unalom ellenszere nem a tevékenység általában, nem is szükségképpen a megkövetelt tevékenység, hanem az *értelmes* tevékenység, mely módot ad az emberi képességek kibontakoztatására. Minél több értelmes tevékenységtípus áll egy adott társadalom egyedeinek rendelkezésére, s minél inkább tudnak élni ezekkel a lehetőségekkel (s itt mindkét faktor, az objektív és a szubjektív egyaránt fontos, bár az előbbi a szociálisan alapvető), annál kevésbé unatkoznak az emberek. S az értelmes tevékenységek között nem utolsó helyen állnak a beszédtevékenységek (a beszélgetés maga), továbbá az egyenlőségen alapuló intenzív emberi kapcsolatok.

dd) Az idő nem „megy” soha gyorsabban és lassabban; minden esemény egyaránt irreverzibilis. De az idő *ritmusa* történelmi koronként messzemenően változó. Vannak olyan történelmi korok, melyekben évszázadokig alig-alig változik a társadalmi struktúra, és olyanok, melyekben egy évszázad vagy egy évtized döntő és perdöntő események sorozata. A történelem általános tendenciája — legalábbis a kapitalizmus kezdetei óta — az időritmus *gyorsulása*.

A történelem ritmusának változása feltétlenül kihat a mindennapi életre, de nem mindenkinek mindennapi életére egyaránt, s nem a mindennapi élet minden vonatkozására egyformán. A ritmus felgyorsulásának életformáló mivolta elsősorban azokra a társadalmi osztályokra és rétegekre terjed ki, melyek aktívan vesznek részt a történelmi eseményekben, másrészt azokra, melyekre a történelmi változások befolyással vannak. Vannak olyan társadalmi struktúrák, melyekben egyes társadalmi rétegek teljesen „kimaradnak” a történelemből — nemcsak nem vesznek részt benne, de az nem is hat ki rájuk. Ilyenek Marx elemzése szerint az ázsiai termelési mód régi társadalmi felépítésményei. A kapitalizmus kialakulásától kezdve a történelmi ritmusváltozás mindinkább kihat az egész társadalomra. Lukács mutat rá pl., hogy Balzac regényei egészen fix történelmi pontokhoz kötöttek; a bennük szereplő hősök

élete (mindennapi élete) csak bizonyos konkrét történelmi események hatására, csak éppen egy meghatározott történelmi „pillanatban” alakulhatott éppen úgy, ahogy alakult. De még itt is különbség van az aktív résztvevő és a túró alany életére gyakorolt történelmi hatás között.

A történelmi ritmusgyorsulás hatása elsősorban abban fejeződik ki, hogy az emberek élete *egy generáción belül* (gyakran többször is) átalakul, hogy egy embernek élete folyamán mindig új és új szituációkkal kell számotvetnie. (Ez a — már elemzett — „jövőre orientáltság” kialakulásának egyik oka.) Az életet tehát többszörösen „át kell rendezni”. Ez az átrendezés mindenekelőtt *tartalmi*, de gyakorta hat ki magára az élettempóra is. Mikor pl. a kapitalizmus az ősi közösségeket és a munka régi típusait felbomlasztotta, az embereknek nemcsak a másfajta követelményrendszerekhez, de a gyorsabb élettempóhoz is hozzá kellett szokniok. Ez az eset ismétlődik azoknál az *egyedeknél*, akik egy — a termelés magasabb szintjén álló, kapitalizáltabb — országba költöznek. Gondoljunk arra, hogy milyen nehezen szokják meg az Amerikába bevándorlók az ott uralkodó gyorsabb munka- és élettempót.

De bárhogy is alakuljon és változzék a mindennapi élet tartalma és tempója a történelmi események ritmikájának felgyorsulásával, a mindennapi élet *egy spáciumán belül* viszonylag *állandó ritmusnak* kell uralkodnia. A ritmus állandóságát már a munka is megköveteli (minden nap x vagy y órát kell dolgozni, napot a munka köré kell „csoportosítani”), de a mindennapi élet ökonomizmusa is. A biztos és állandó ritmus is „Entlastung”; a ritmusában állandóan változó, „rendszeretlen” életmód felőrli az ember szervezetét és idegrendszerét, s így az képtelenné válik a szerteágazó, heterogén feladatok teljesítésére. Ehhez az egységes ritmushoz tartoznak az időszaki — szintén rendszeres — tempóváltások (vasárnapokon, szabadságon); nem egyszerűen a tevékenység szüneteltetése, hanem az életritmus „más”, eltérő mivelta is hozzá tartozik ahhoz, amit pihenésnek nevezünk. A rendszeres élettempó és a ritmusváltásos pihenés nem szinonim a „feszültség” és „elernyedés” fogalom párájával. Az utóbbi az elidegenedett munka kötelező jellegével s az attól való „megszabadulás” örömeivel függ össze. A pihenés mint „elernyedés” tehát az elidegenedett munka kötelező ritmusának ellentettje, maga is elidegenedési jelenség. Schillernek igaza van abban, hogy a munkafeszültség és elernyedés kettősségében élő ember nem megfelelő alany a magáértvaló tevékenységek számára (ő kiváltképpen a művészetéről beszélt).

ee) Az *időpont* jelentősége mindennapi életünkben már a munkával kapcsolatban felmerül. Hogy a legalkalmasabb pillanatban pároztassák az állatokat, vessék el a gabonát, arassanak — részben (gyakran nagyrészt) ettől függ a munka sikeressége. De nem kisebb jelentőségű az időpont helyes kiválasztása a mindennapi érintkezésben sem. Az a kifejezés, mely szerint „a helyzet megért a cselekvésre”, nem jelent mást, mint hogy elérkezett a legmegfelelőbb időpont — sem előtte, sem pedig utána nem lehet ugyanazzal az eredményességgel cselekedni. Egy szerelmi vallomás, egy baráti gesztus, egy büntetés stb. akkor a leghatásosabb, ha legmegfelelőbb „időpontját” eltaláljuk. Ezért olyan fontos a *türelem* a megfelelő időpontra való *várakozásban*. Az irreverzibilitás — már említett — érzése gyakorta éppen akkor merül fel, amikor az ember elmulasztja a legmegfelelőbb időpontot, mely többé nem tér vissza.

Az időpont kiválasztásának perdöntő volta a magáértvaló nembeliség szintjén történő cselekvésben még csak fokozódik; mindenekelőtt a *politikai tevékenységben*. Itt a megfelelő időpont kiválasztása egész társadalmi osztályok,

népek sorsát döntheti el; a politikai tehetség nem utolsósorban a helyes időpont felismerésében áll. Minél gyorsabb a történelem ritmusa, annál fontosabb az időpont kitapintása. Többek között ezt a problémát ismerte fel és elemezte teljes mélységében Machiavelli, mint a sikeres politika *conditio sine qua non*-ját.⁵

Mindennapi életünkben van azonban az időpontnak egy vulgárisabb jelentése is. Ez a megígért vagy vállalt időpont *betartásában* áll. A társadalmi együttélés egyszerűen lehetetlenné válna, ha az emberek — globálisan — nem tartanák be ezeket a vállalt időpontokat. Ha mindenki napokkal vagy órákkal később érkeznek találkájára, akkor a „találka” szónak egyáltalán nem lenne többé értelme. Hogy mit jelent az időpont-betartás, az koronként eléggé különböző, továbbá függ a cselekvéstípustól is, melyre az időpontbetartás vonatkozik. Az, ami ma — az élettépő megnövekedése mellett — késésnek számít, a középkorban nem számított késésnek (észre sem vették). Ami a munkahelyen késésnek számít, nem számít annak egy baráti összejövetelnél. De minden vonatkozásban és mindenkor létezik egyfajta *mérték*, amelyhez képest időpont-vétsérről beszélhetünk.

ff) Míg az eddigi időkategóriák antropomorfak, de ugyanakkor objektívek voltak, az *átélt idő* nemcsak antropomorf, hanem egyúttal *szubjektív* kategória is. Az egyed *időélménye* ugyanis korántsem mérhető, illetve nem fejezhető ki (nem írható le, nem ragadható meg) az eltelt időmennyiséggel. Mindannyian tudjuk, hogy mi az, mikor „vánszorog” az idő, és mi az, amikor „rohan” — s hogy az idő vánszorgásának, illetve rohanásának élménye nincs korrelációban a valóságosan eltelt idővel, a társadalmi konszenzus szerint mért időmennyiségével.

Az átélt idő ugyanis a szubjektum élménytelítettségének, illetve élményhiányának (ürességének) függvénye. Időélményünk tehát élménytelítettségünktől, illetve élményhiányunktól függ — ami korántsem jelenti azt, hogy ezek mindig egyenes arányban vannak egymással. Vannak órák, melyekben sorsdöntő dolgokat élünk át, s melyek jobban meghatározzák életünket, mint évek hosszú sora. Ez azonban két — ellenkező irányú — időélményt válthat ki bennünk. Vagy „rendkívül hosszúnak” érezzük az élményteli órákat, mivel „sok történt” bennük, vagy — ugyanannál az oknál fogva — rendkívül „rövideknek”. Hogy „nagyon hosszú” vagy „nagyon rövid” élmény születik-e, azt messzemenően az események *tartalma* határozza meg. Ha megkínóznak, hogy valamást csikarjanak ki belőlem, akkor öt perc hosszú éveknek tűnhet; de a szerelmi boldogság órái esetleg csak perceknek. Ám ugyanez vonatkozik a tartalmatlanság kiváltotta időélményre. Ha valami jóra várok, akkor a várakozás percei hosszú napoknak tűnnek; üres percek ezek, és ezért vánszorognak. De ha visszatekintek eseménytelen életemre, akkor úgy érzem, hogy ez „elröpült”, s a hosszú évtizedek rövid pillanatokká zsugorodnak össze.

Az időélmény vonatkozásában sajátos szerepe van az *álmódolásnak*, az *emlékezésnek*, a *fantáziának*. Proust hitelesen ábrázolta, hogyan élhetem át — emlékeimben — egy rövid pillanat alatt egész életemet. De az emlékezéssel telített idő minden időélmény között a legszubjektívebb. Amit itt átélek, az már csakugyan irreverzibilis; az emlékezés csak egy mozzanat ebben az irre-

⁵ Machiavelli koncepcióját az időponttal kapcsolatban részletesen elemeztem *A reneszánsz ember* c. könyvemben (Akadémiai Kiadó, 1967.).

verzibilitásban; *objektíve* nem több ennél a mozzanatnál. Az átélt idő tehát szubjektív, mert az *én* időm; minden embernek *más* átélt ideje van. Ami nem annyit jelent, mintha a társadalmi érintkezésnek nem lenne befolyása az egyes szubjektumok átélt idejére. Minél több a jelentős esemény, minél tartalmasabbak az emberi érintkezések (kapcsolatok), minél inkább kíván a világ az emberektől egyéni iniciatívát, önálló cselekvést, reflexiót, annál „sűrűbb” lesz az egyes egyedek élményvilága — természetesen csak átlagosan! —, annál több időt élnek meg ugyanazon idő alatt. A művészet ezt mindig gyönyörűen ábrázolta. A regények néha egy-két oldalon beszélnek el hosszú éveket, hogy azután fejezeteken keresztül írják le egy nap vagy egy este — sorsdöntő — történetét. S ilyenkor mindig kiderül, hogy sosem *teljesen* független a világtól, a társadalomtól általában, hogy mikor és milyen mértékben merülnek fel azok a „tartalmas pillanatok”, melyek kimeríthetetlenebbek az éveknél.

f) A mindennapi élet kollíziói közül megint csak néhány tipikusát fogunk megjelölni, melyekbe e kollíziók heterogén sokfélesége rendezhető. Ezek: aa) a *veszekedés*, bb) az *összetűzés*, cc) a *viszály*. Végül megvizsgáljuk a kollíziómentesség mindennapi formáját: dd) az *idíllt*.

aa) A mindennapi érintkezés kollíziói közül a legátlagosabb a veszekedés. A veszekedés *partikuláris érdekek összeütközése*. Minél több egy ember partikuláris érdeke (beleértve a partikuláris affektusokat), plusz minél több azoknak az embereknek a partikuláris érdeke, akikkel nap mint nap érintkezik, annál inkább fogja mindennapjait a veszekedés jellemezni. Miután még individualitás sem létezik partikuláris motivációk nélkül, s miután nincs olyan ember, akinek környezetében partikuláris motivációk szerepet ne játszanának, olyan ember sincs, aki sohase veszekedett volna. De a veszekedés *életformává* csak azok számára válik, akikben a partikuláris motivációk megrögződnek, túltengenek, a partikuláris összmagatartásának szerves részeivé válnak. Szépen ábrázolta ezt Gorkij a *Kispolgárok* című drámájában.

Hogy a veszekedést partikuláris érdekek motiválják, az semmiképp sem jelenti azt, hogy a veszekedés „felfüggesztése” a partikularitás megszüntetése volna. Mindenekelőtt: nem *akárkivel* veszekedhetünk. Így az egyenlőtlen társadalmi viszonyokban a függő helyzetben levő általában nem veszekedhet azzal, akitől függő helyzetben van. Az úr veszekedhet a szolgájával, de a szolga nem az urával. Így a függő helyzetben levő embernél a veszekedés „felfüggesztése” csak a status quo elfogadása, esetleg opportunizmus, de korántsem erény. Mi több: inkább az lehet az erény, ha veszekedni kezd azzal, akitől függő helyzetben van. Ez ugyanis — bár nem magasrendű formák között — de az *egyenlőség követelése egyenlőtlen helyzetben*, partikuláris érdekeink egyenlőségének kinyilvánítása a fölény rendeltek partikuláris érdekeivel.

A veszekedés mindenekelőtt verbálisan folyik, kivételképpen válik tetteges konfliktussá (verekedéssé). A verbális veszekedést mégsem tekinthetjük vitának. Vita ugyanis csak ott van — a mindennapi életben is —, ahol az emberek odafigyelnek a másik ember érveire. A veszekedésben azonban az emberek egymás mellé beszélnek, mindenki „fújja a magáét”, a saját partikuláris érdekeinek és affektusainak megfelelőit.

bb) Az *összetűzés* a mindennapi konfliktusok azon formája, melyben ugyan szerepet játszhatnak partikuláris érdekek és affektusok, a konfliktust azonban elsődlegesen nem ezek, hanem *nembeli értékek*, *elsősorban erkölcsiek* motiválják. Ha egy fiú azért kerül szembe az apjával, mert az kevés zsebpénzt ad neki, akkor veszekedésről van szó, ha azért, mert nem akarja engedni, hogy

részt vegyen egy forradalmi mozgalomban — akkor összetűzésről. Hogy az összetűzés kinek a részéről pozitív értéktartalmú, az attól függ, hogy az azt motiváló értékek — elsősorban erkölcsi értékek — kinél magasabb értéktartalmúak. Az összetűzésben az ember gyakorta szembekerül saját partikularitásával (pl. azzal vállalja az összetűzést, akit szeret, vagy azzal, akihez érdek fűzi), s így az összetűzés *vállalásában* önmagában is van pozitív értéktartalom. Az összetűzés *keresése* ugyanakkor csak annyiban pozitív értéktartalmú, amennyiben erkölcsileg valóban jelentős és perdöntő kérdéssről van szó, különben az intolerancia kifejeződése.

Az összetűzés formája is gyakorta maga a beszédcselekvés. Itt azonban — szemben a veszekedéssel — már tényleges *vitáról* van szó; erkölcs ütközik össze az erkölccsel, világkép a világképpel, s ehhez hozzátartozik az ellenfél érveinek átgondolása (most mindegy, hogy az átgondolás mély-e vagy felületes) és a velük való reális számvetés.

A veszekedés hozzátartozik a partikularitásra állított egyedek életformájához; ezért önmagában sosem von maga után életformaváltozást. Egy veszekedés — veszekedések sora — után minden marad a régiben. Még a veszekedések sem helyezkednek — mint ahogy nem is helyezkedhetnek — magasabb síkra. A szint marad, akár ismétlődik a kiváltó ok, akár változik. Ezzel szemben az összetűzéseknek vagy már önmagukban is életformaváltoztató jelentőségük van, vagy magasabb szinten ismétlődnek. Az életformaváltozás módjai természetesen igen különbözők lehetnek. Az egyik — tipikus — mód, ha az összeütköző felek egyike vagy másika (esetleg bizonyos mértékig mindkettő) változtat álláspontján, s így a konfliktus megszűnik létezni vagy lassan elsimul; a másik — szintűgy — tipikus mód az ellentétek kiegyezése, mely szakításhoz vezet. Az összetűzések száma — mivel ezek elvileg csak magasabb szinten ismétlődhetnek meg — az emberek egy csoportjában végtelenig nem szaporítható.

Ahol a konfliktus összetűzés formáját ölti, ott az összeütköző felek vállalják az összetűzés *konzekvenciáit*. E konzekvenciák vállalása — ha a szituáció úgy követeli — egészen a *tragédiáig* vezethet. Gondoljunk Ibsen Nórájára, aki vállalta férjével való összetűzésének minden társadalmi és egyéni következményét — egészen a szakításig; s ez nemcsak a férjével, hanem az egész eddigi életformájával való szakítást is jelentette.

Azt mondtuk, hogy a veszekedések száma (ugyanazon emberek között) végtelenig szaporítható, az összetűzések száma viszont nem. Ez nem jelenti azt, hogy a veszekedések sorában nem létezhetik egy ilyen végpont: ez az *összeveszés*. Az összeveszés lehet ideiglenes — mint az esetek túlnyomó többségében —, de lehet végleges is. A végleges összeveszés nem mutat többre, mint hogy két vagy több ember egymás számára végképp elviselhetetlenné vált, hogy egymás elviselése nagyobb veszteség lenne partikuláris érdekeik számára, mint az érintkezés megszakítása. — Az összetűzések végpontja nem az összeveszés, hanem a *szakítás*, az erkölcsi, világnézeti elvek összeegyeztethetlenségének belátása.

A veszekedés (és az összeveszés) uralkodó affektusa a gyűlölködés. Ezen nem változtat az sem, hogy a veszekedéseket követő kibékülések alkalmával ezek a gyűlölködések gátlás alá kerülnek, tünetmentessé válnak, vagy egészen el is tűnnek. Az új veszekedések megint új gyűlöletrohamokkal járnak. (Tisztességes embereknél legfeljebb averzió-rohamokkal.) Az összetűzések esetében azonban — mint említettük — az sem ritka, hogy az összetűzés folyamán is

a szeretet marad az uralkodó affektus. A személyt lehet szeretni még akkor is, ha elvei, álláspontjai számunkra elviselhetetlenek.

Mindebből látható, hogy bár a veszekedés és az összetűzés két egymástól elválasztandó konfliktus-típus, *gyakorlatilag sokszor összefolynak*. Veszekedésekből kiemelkedhetnek összetűzések, összetűzések lesüllyedhetnek veszekedések szintjére stb. A veszekedéseket gyakran összetűzésekké „stilizálják” morális öngazolásul, igazi összetűzések végződhetnek kompromisszumos kibékülésekkel. Csak az erkölcsileg fejlett individualitás képes összetűzéseit „szinten tartani”, azaz megóvni önmagát mind a partikuláris veszekedésekbe való nap-napi lesüllyedéstől, mind az összetűzés kompromisszumos feloldásától.

Mikor „összeveszésről”, illetve „szakításról” beszélünk, mint a veszekedés, illetve az összetűzés lezárási formájáról, akkor csak egy embercsoport, illetve közösség szempontjából vetettük fel a kérdést. Most csak utalunk arra, hogy ez a két kollízió-típus nemcsak közösségeken (csoportokon, kapcsolatokon) belül, hanem más vonatkozásokban is előfordul. Pl. az ember veszekszik a rendőrökkel, ha nem akarja kifizetni a közlekedési kihágásért követelt büntetéspénzt, de összetűz a rendőrökkel egy politikai tüntetésen. Az előbbi esetben a konfliktus megoldásának módja egyéni, de nem privát (mivel szintén a rendőrbírószágon történik), az utóbbinál viszont nemcsak hogy nem privát, hanem kollektív is.

cc) A *viszály* egy más aspektusból tipikus a mindennapi életben. Viszály egy mindennapi konfliktus *állandósulása*, mely azonban nem feltételezi a mindenkori személyes érintkezést (mint a veszekedés és az összetűzés). A konfliktus fenntartása, élezése viszonylag *öncélúvá* válik. Egy viszály kiindulópontja egészen különböző lehet (akár partikuláris, akár nem-beli konfliktus). A későbbiekben azonban elszakad ettől az indító konfliktustól — éppen öncélúvá válása következtében. Viszály folyhat egyedek között, de egész integrációk között is. Nemcsak viszálykodó nagyurak vagy viszálykodó költők vannak, de viszálykodó családok, falvak stb.

A viszály nem érdek vagy vélemény (álláspont) érvényesítése, hanem a *verseny* egy fajtája. A viszálykodók egymást nem meggyőzni akarják, hanem vagy legyőzni vagy túlszárnyalni. A verseny itt nem játékverseny, hanem harc formáját ölti, melyet nem mindig békés fegyverekkel vívnak. A viszály végpontja az egyik viszálykodó fél *legyőzése* vagy a *megbékélés* (nem a kibékülés!).

Az integrációk közötti viszálykodások már átmeneti formák a mindennapi konfliktusok és a politikai konfliktusok között. Politikai harc formáját öltik, ha az integrációk tényleges érdekeihez kapcsolódnak; ha azonban az öncélúság dominál bennük, akkor még mindig a mindennapi érintkezések területén vagyunk.

dd) A konfliktus nélküli mindennapi élet az, amit *idillnek* nevezünk. Az osztársadalmi élet sosem volt — és nem is lehet a jövőben sem — konfliktusmentes, idill tehát csak olyan emberek mindennapi életében képzelhető el, akik viszonylag távol élnek a társadalmi harcok világától. Az idillikus élet képzete ezért mindig is a társadalomtól való elszigeteltség képzetével kapcsolódik össze. Ugyanakkor: a nagy, nem-beli objektivációkkal való számvetés is konfliktusokkal terhes feladat. Az idillikus élet tehát tudomány és művészet nélküli, ugyanúgy, ahogy politikai és erkölcsi összeütközések nélküli. De természetesen még az effajta mindennapi — a magáértvaló objektivációktól elválasztott — élet is csak akkor konfliktusmentes, ha az embereknek nem

kell nap mint nap úgy harcolni létükért, hogy egymással is szembekerülnek. Az idill elképzeléséhez ezért mindig a *szükségletnélküliség*, az egyszerűség, az érdeknélküliség képzei kapcsolódtak. Idillikusnak képzelték az egyszerű pásztoréletet, az ősközösséget — ahol mindenki készen kapta a javakat a természetből —, az önmagával elégedett zárt családot, mely „elég önmagának” stb.

Az idill eszménye így bizonyos mértékig a bornírtság eszménye (a szó marxi értelmében). Á nem bornírt, a nembeli objektivációkra irányuló, az önmagával sosem elégedett élet nem tér ki a konfliktusok elől — mindenekelőtt nem az összetűzések elől. Nem elégszik meg egy egyszerű és önmagával elégedett közösség „istálló melegével” (Thomas Mann kifejezése), hanem megismerésre és széles körű cselekvésre tör. Mégsem utasíthatjuk el egyszerű ostobaságként évezredek vágyakozását az idilli élet után. Mert nem egyszerűen a nagy társadalmi konfliktusoktól való elfordulás hívta életre, hanem ezek emberi-társadalmi ellentmondásai, elembertelenítő vonatkozásai. S életre hívta — nem utolsósorban — az elfordulás a mindennapi élet állandó, kicsinyes partikuláris konfliktusaitól, azoktól, amelyeket mi a „veszekedés” és „viszálykodás” kategóriáival írunk le. Ha le is kell szögeznünk, hogy nem eszményünk az idill mint *állandó életforma*, de szépek és kívánandónak tartjuk ugyanezt az idillt mint az élet *egy mozzanatát*, mint egy-egy *intermezzót* mindennapi életvitelünkben. Shakespeare is ebben az értelemben szerette és ábrázolta. Gondoljunk az ardennes-i erdő idilljére, mely kényszerből születik, és azonnal megszűnik létezni, mihelyt a király visszatér száműzetéséből, tehát újra vállalja a konfliktusokkal telt életet a társadalomban. De az adott „pillanatban” a konfliktusokkal terhes társadalmi tevékenység „után” és „előtt” az idill szép és nemes funkciót tölt be: egy emberhez méltó „erkölcsi pihenés” funkcióját.

g) A mindennapi életben érzett *kielégülésnek* két összetevője van: a *kellemesség* és a *hasznosság*. Minél több és minél *intenzívebb*, továbbá minél *folyamatosabb* a kellemesség, illetve (és) a hasznosság érzése, annál *elégedettebb* az egyed az életével.

aa) A két kategória közül a kellemesség az, mely *kizárólag* a mindennapi életben releváns. Ez nem más, mint testi és lelki állapotunkat kísérő *igen-érzés*. Egy langyos fürdő, egy jó lustálkodás is lehet kellemes, de ugyanígy egy barátainkkal eltöltött este, egy szépen berendezett lakás, egy távolból hallott zsongító zene stb. A kellemesség érzése és az *öröm* bizonyos vonatkozásokban összekapcsolódnak egymással. De nem minden kellemesség-érzés öröm-érzés egyúttal, és nem minden öröm-érzés kellemesség érzése is. Az öröm ugyanis *teljesítmények*, illetve *események* (történések) kiváltotta igen-érzés. Egy fontos találkozásra való várakozás a kellemesség állapota (kellemes izgalom fog el), de örömet akkor érzünk, mikor ez a találkozás valóban megtörténik, és várakozásunknak megfelelően zajlik le. Ha kiállunk egy erkölcsi próbát, öröm fog el bennünket, mégha állapotunk nem is kellemes. Egymáshoz illő színek látása kellemes, de nem szükségképpen vált ki örömet. Őszintén örülhetek annak, hogy szerelmem boldog lett egy másik emberrel — de ez nem a kellemesség állapota. Mégis: az esetek többségében az örömezés tartalmazza a kellemesség érzését is, míg a kellemesség gyakorta rejt magában elmúlt vagy jövőendő örömezt.

Mondottuk, hogy a kellemesség érzése *kizárólag* a mindennapi életben releváns. Nagy teljesítmények végzése vagy *nem* kellemes, vagy *több*, mint

kellemes. Egy művészi mű kikínlódása, egy tudományos problémán való gondolkodás, a forradalmi harcban való részvétel — mindez nem írható le a kellemes fogalmával. Úgyszintén nem kellemes a tanulás (még ha ebben örömlenket találjuk, akkor sem). Mindezek természetesen nem is „kellemetlenek” — a fogalompár egyszerűen irreleváns a tevékenységet kísérő érzések leírására. A műélvezetben érzett katarzis nem kellemes; ha a műalkotás élvezetekor a „kellemesség” érzése fog el, akkor ez éppen annak a jele, hogy nem emelkedtünk fel a nembeliségbe, hogy megrekedtünk a mindennapiság talaján. Hiszen a katarzis funkciója éppen az, hogy jelenlegi állapotunkra (és a világállapotra) való egyszerű igen-érzésünket megszüntesse, s annak megváltoztatására serkentsen. Ezzel szemben az öröm és a fájdalom érzelmi fogalompárja adekvátan fejezi ki a katarzisban létrejött affektusok és személyiségem viszonyát. Fájdalmat érezhetek a világ „éppígy-létén”, az emberek sorsán, és örömet a megismerésen, az elhatározáson, esetleg a mű befejezésén stb.

Ha egy ember életében a kellemesség és az öröm közel kerülnek egymáshoz, gyakorta egybeesnek, akkor ez annak a jele, hogy az egyed ritkán vagy alig lép ki a magánvaló nembeli és partikularitás „együttelésének” világából. *Minél több az ember életében az olyan öröm és fájdalom, mely nem a kellemesből, illetve a kellemetlenből fakad, annál több viszonyában a magáértvaló nembeliség.*

Miután a kellemes és a kellemetlen (tehát az állapotunkra vonatkozó igen- és nem-érzés) sosem konstituálódhat a nembeliségből, a nembelihez való tudatos viszonyból, ezek elvileg *partikuláris* érzések. Ami nem jelenti azt, hogy bizonyos kellemességtípusok (persze csak bizonyosak!) ne lennének — közvetve — kapcsolatban az egyed partikuláris, illetve individuális voltával. Persze: egy fürdő vagy a lustálkodás *egyaránt* kellemes, egy injekció vagy a hideg esőben álldogálás egyaránt kellemetlen minden ember számára: ebből semmi következtetés nem vonható le a személy erkölcsi, emberi fejlettségére. Vannak olyan kellemesség-típusok, melyekről ugyan a kulturális fejlettségi fok leolvasható — de még mindig nem mondanak semmit az emberi egyéniségről. Így pl. az ízlés egy típusa kellemesre és kellemetlenre vonatkozó képesség. Hogy a túlzásírozott ételek vagy a franciás ételek kellemesek-e egy ember számára, hogy milyen színek váltják ki benne a kellemesség, illetve a kellemetlenség érzését — az messzemenően függ a kulturális közegtől, de megint nem az ember individuális (erkölcsi) egyéniségétől. De hogy egy olyan társaságban érzi-e magát kellemesen, ahol hangosan ordítognak, kártyáznak és goromba vicceket mesélnek, vagy olyan társaságban, ahol érdekes dolgokról beszélgetnek, ez már — közvetve — elárul az egyéniségről valamit. Itt azonban a kellemesség már olyan öröm-érzésekkel párosulhat, melyek nem a kellemeségből erednek. (Pl. érdekes, új dolgokat hallottam, előrejutottam egy probléma tisztázásában, rendes emberekkel voltam együtt stb.)

Tehát ha valaki *pusztán* a folytonos, intenzív kellemesség-érzés következtében elégedett az életével, akkor ez az élet bizonyonnyal partikularitás köré rendezett; ez a fajta elégedettség az elégedettség egyik negatív értéktartalmú típusa. Ugyanakkor: a kellemesség-érzés állandó hiánya, „kimaradása” az életből még olyanoknál is — *joggal* — elégedetlenségérzéshez vezet, akik individuális életet élnek, magatartásukat elsődlegesen vagy legalább részben a nembeliséghez való tudatos viszony alapján rendezték. Itt térünk

vissza egyik indító gondolatunkhoz, mely szerint bizonyos partikuláris szükségletek a legfejlettebb individuumnál is életszükségletek.

bb) A *hasznosság* kategóriája az osztálytársadalmakban — hol kevésbé, hol inkább — *kétvonatkozású* lett. Kettévált a „számomra hasznos” és a „másoknak hasznos” kategóriapárra. (Ez a kellemes esetében nem jöhetett létre, mivel az elvileg partikuláris érzés; a kellemes mindig számomra kellemes — még akkor is, ha számunkra kellemes.) Az említett kettéválás elidegenedési jelenség, és olyan mértékű, amilyen mértékben a másik ember az ember tevékenységének, önkibontakozásának *korlátjává* válik, illetve válhatik. Ahol az egyed olyan mértékben szerves tagja egy közösségnek, hogy egyéni érvényesülése csak a közösség közvetítésével valósulhat meg, a diszkrepancia rejtett marad. Ott, ahol a természetes közösségek végérvényesen felbomlanak — a kapitalista társadalomban —, válik a diszkrepancia a legnyíltabbá. Ezt reagálja le a polgári hasznossági elmélet, mely a közhasznót egyenesen az egyéni haszonra való sikeres törekvés eredményének értelmezi (1. Mandeville *A méhek meséje* c. művét).

A *saját haszon keresése*, az arra való törekvés maga is eléggé szélesen értelmezhető. Ebben a széles értelemben nem jelent mást, mint saját egyediségem fenntartásának, magasabb szinten való érvényesítésének igényét — ha kell, mások ellenében is. Ez nem korlátozódik az úgynevezett „anyagi haszonra”, hanem kiterjed a hatalom gyakorlásának igényére, a hiúság kielégítésének igényére stb. is. Mi sem tévesebb annál, mint az egyéniségünk megvalósítását és kiteljesítését eredményező *minden* törekvést az „egyéni hasznból” levezetni. Ha pl. az motivál egy tettünknel, hogy tisztességesen cselekedjünk, akkor nem mondhatjuk, hogy ezt *azért* tesszük, mert számunkra a tisztesség „a hasznos”. Itt ugyanis közvetlenül etikai norma motiválta tettünket, s nem a motívum, hanem a következmény volt egyéniségünk magasabb szintű kibontakozása. Ahogy értelmetlen paradoxon azt mondani, hogy egy egyed számára az *önfeláldozás egyéni haszon forrása* vagy erre *visszavezethető* volna. Mégis: saját egyediségem fenntartásának és fejlesztésének igénye nem mindig feltétlenül tisztán partikuláris. Amennyiben bizonyos nembeli értékek azok, melyeket egyéniségemben minden áron — ha kell, mások ellenében is — érvényesíteni akarok, annyiban az egyéni haszon keresése a partikularitás *közvetítésével* a nembelit is tartalmazza, még akkor is, ha az egyednek nincs tudatos viszonya a nembeliséghez, nincs erkölcsi, politikai stb. motivációja. Gondoljunk egy tehetséges emberre, aki — minden áron — érvényesíteni akarja és érvényesíti is tehetségét. Tegyük fel, hogy nincsenek tudatos-nembeli motívumai, vagy nem azok az elsődlegesek (nem elsősorban azért akarja érvényesíteni tehetségét, hogy másoknak használjon, hanem pusztán vagy kiváltképpen azért, hogy érvényesüljön). Itt tehát elsődlegesen az egyéni haszon keresése motivál, nem pedig — mint a tisztességessé válás vagy az önfeláldozás esetében — az erkölcs. Mégsem ítéljük meg *ugyanúgy* ezt a törekvést, mint annak az embernek a cselekedetét, aki nagy vagyonát még jobban növelni akarja — és ennek érdekében tapos meg másokat. Nem ítéljük meg ugyanúgy, méghozzá azért, mert a tehetség érvényesítését társadalmi (nembeli) értékek tekintjük, és „normálisnak” azt a társadalmat tartjuk, mely erre feltétlenül módot ad. Ez nem szünteti meg a törtető tehetőség — vagy egy szerelméért mások személyén átgázoló ember — erkölcsi megítélésének jogosságát, mégis figyelembe kell vennünk — s erkölcsi ítéletünkben is —, hogy az egyéni haszonra való törekvés egyúttal nembeli érté-

kek kifejlését célozta (ha nem is az utóbbi volt a cselekvést kiváltó motívum), és ki is fejlesztett ilyeneket.

Nincs és nem is volt soha olyan elidegenedett osztálytársadalom, melyben az egyéni haszon kategóriapárja, a „mások számára hasznosnak lenni” igénye semmi szerepet ne játszott volna. Az emberek jó mindennapi közérzetéhez, az elégedettséghez mindig is hozzátartozott, hogy nem élnek haszontalan életet, hogy „másoknak szükségük van rájuk”. S nincs olyan ember, akinek más emberekre szüksége ne volna, aki ne érezné, hogy mások „hasznosak” a számára. Még hozzá nem pusztá eszközképpen (mint a mindennapi megélhetés élethalálharcaiban), hanem célként is. „Egy ember számára nincs semmi hasznosabb, mint a másik ember” — mondja Spinoza, a „másik ember” célként és nem eszközként tételezve.

Az az igény, hogy önmagunkat más számára hasznosítsuk, a másik emberre — mindenekelőtt a vele való egyenlő kapcsolatra — irányuló szükséglet önmagában nembeli érték. Ezen nembeli értékek realizálásában az egyedek túllépnek legszűkebb partikuláris motivációikon, még akkor is, ha összmagatartásuk partikuláris marad. Itt ugyanis az emberi lényeg egyik fontos mozzanata, az ember társadalmi lény mivolta válik a cselekvés *motivumává*, ha nem is szükséggéppen *tudatosított* motivumává. Így a „más számára hasznosnak lenni” igénye konstituálódhat pusztán a mindennapi életből — ehhez még nincs szükség a nembeliséghez való tudatos viszony kialakítására. De ugyanez a hasznosság-igény konstituálódhat a nembeliséghez való tudatos viszony alapján is, s ennyiben az individuálisan folytatott mindennapi élet kategóriája. Aki tudatosított és önálló erkölcsi döntés alapján vállal valamely — a másik ember számára hasznos — tevékenységet, aki a politikai cselekvést — tudatosan — mások javára gyakorolja, annál a „más számára való hasznosság” motívumának konkrét tartalma már nem csupán a mindennapokban konstituálódik, bár bennük — vagy legalább bennük *is* — realizálódik.

Minél elidegenetettebb egy társadalom, annál konfliktusosabb a viszony a hasznosság két kategóriapárja, a magunk hasznának szükséglete és a másnak való hasznosság igénye között. Amit „közérdek” és „magánérdek” egységének szoktunk nevezni, az nem más, mint ennek az — elidegenedésből fakadó — konfliktusnak, jobbanmondva a konfliktus *tipikusságának* megszűnése.

Emlékezzünk rá, hogy a pusztá kellemességből származó elégedettséget a partikularitás sajátosságának jellemeztük. Az egyéni hasznosság-szükséglet kielégítéséről ugyanezt mondhatjuk. Amíg azonban a kellemesség-érzés önmagában *passzív*, állapotyszerű, addig a haszon „hajhászása” *aktív*, cselekvő magatartás. Ezért értéktartalmuk — a partikularitáson belül is — ellentmondásos. A kellemes életre való törekvés egyáltalán nem szükségképpen ütközik más emberek igényeibe; a másik ember — ebben a vonatkozásban — nem lényegénél fogva „korlát”. Így negatív értéktartalma — ebből a szempontból — kisebb, mint a haszonhajhászásé. (Természetesen: az egyéni haszon hajhászásának egyik formája a kellemesség különböző típusainak kiharcolása, s akkor a másik ember megint „korláttá” válik.) Ugyanakkor: az egyéni haszon keresése az aktivitásánál fogva motorja lehet az emberiség előrehaladásának — ha elidegenedett motorja is. Ennyiben a haszonhajhászásnak (megint a partikuláris magatartáson belül) pozitívabb értékhangsúlya van, mint a kellemesség pusztá élvezetének. E két elv gyakorta

össze is ütközik egymással. Míg a hanyatló feudalizmus életelve inkább a kellemesség, addig a feltörekvő polgárság a hasznosságot tűzi zászlajára. S ebben a polémiában az utóbbi elv a progresszívebb, miután nem más, mint a polgári gazdaság szükségleteinek transzponálása a mindennapi életvitelre. (Az egyéni haszon anyagi haszonra való szűkítése is a polgári gazdaság mindennapi lereagálása.)

A „más számára hasznosnak lenni” igénye — mint láttuk — már önmagában pozitív értéktartalmú. Azt is tudjuk, hogy motivációja gyakorta a magasabb nembeli szférákból kerül a mindennapi életvitelbe. *Igy az az elégedettség-érzés, mely a más számára való hasznosságból ered, annak egyetlen egyértelműen pozitív értéktartalmú formája.*

THE CONTACTS OF EVERYDAY LIVING

Agnes Heller

The paper deals first on everyday contacts, examining them as the constituent medium and reflection of social relations, distinguishing between two types of contacts, i. e. those established on the basis of unequalness and those of equalness, suggesting the latter to be divided into relations of dependence and relations of subordination and superordination. In connection with this subject the alienation of everyday contacts is examined. Upon this the types of everyday contacts (accidental contact, customary contact, connection, organized contact) and its different modes (direct activity and linguistic activity) are investigated. Within the category of linguistic activity the concepts of communication, discussion, persuasion, gossip and further the concept of conversation and its alienated forms (chat, chatter) are analysed. Subsequently the paper deals with that form of everyday contact which typically does not involve consequences: playing. After this the affects of everyday life are examined, by analyzing the social norms pertaining to these affects (like in the case of love, e.g.). This is followed by an analysis of everyday space, where the experience, the intuition and the concept of space are distinguished. In connection with everyday time the most significant aspects are emphasised, like irreversibility, time as boundary, time as measure, and further the rythm and experience of time. The paper, upon this, deals with the problem of everyday collisions; the problems of quarrel, of clash and of strife are examined in particular. The paper ends with the analysis of the two components of satisfaction in everyday life, i.e. the feelings of pleasure and usefulness.

ПОВСЕДНЕВНОЕ ОБЩЕНИЕ

А. Хеллер

Статья исследует обыденное общение прежде всего как конституирующую среду и отражение общественных отношений; различает возникшие на основе неравномерности и равномерности типы общения, разделяя последние на отношения зависимости, подчинённые и вышестоящие. В кругу этой проблемы автор исследует отчуждённость обыденного общения. Затем обращается к типам обыденного общения (случайное общение, привычное общение, связь, организованное общение), потом — к их способам (непосредственное действие и речевое действие). В пределах категории речевого действия автор анализирует со-общение, обсуждение, уговор, злословие, далее — собеседование, беседу и её отчуждённые формы (разговор, болтовня). Затем занимается остающейся без последствий формой обыденного общения — игрой. После этого обращается к исследованию обыденных аффектов, анализируя общепринятые общественные нормы аффектов (например, в случае любви имеется в виду любовь к ближнему, родственнику и т. д.). Затем следует анализ обыденного пространства, в котором дифференцируются впечатление (переживание) пространства, взгляд на пространство и понятие пространства. В отношении обыденного времени автор выделяет самое существенное, например, ирреверсильность, границы времени, время как меру, ритм времени и впечатление (переживание) времени. Затем следует проблема обыденных коллизий, здесь автор в первую очередь выделяет ссору, стычку, свару. Статья заканчивается анализом приятности и полезности — этих двух составляющих переживаемого в обыденной жизни чувства удовлетворения.

Hol a hiba a logikában?

RUZSA IMRE

A múlt esztendőben *Tamás György* egy logikai tanulmánysorozatot indított útjára. A sorozatnak eddig hat cikke jelent meg.¹ A cikkek tartalma és belső összefüggésük rendszere arra enged következtetni, hogy a sorozat folytatódni fog. Ám az eddig megjelent tanulmányok már elegendő alapot nyújtanak a szerző álláspontjának kritikai elemzéséhez.

A tanulmányok kisebb részben logikatörténeti kérdésekkel és logikával kapcsolatos filozófiai problémákkal foglalkoznak; ezt a témakört itt nem fogom érinteni. A sorozat fő tárgya a *hagyományos logika bizonyos tételeinek bírálata*. A későbbiek során a bírálat kiterjed a *matematikai logikára is*. Megtudjuk, hogy a formális logika — mind a hagyományos, mind a modern szimbolikus változata — súlyos hibákkal terhes, amelyek kijavítása persze halasztást nem tűrő feladat.

Predikátumok és osztályok

Hogy Tamás György fejtegetéseit követni tudjuk, tisztáznunk kell néhány logikai fogalom jelentését. Meg kell ezt tennünk azért is, mert a megfelelő definíciók többségét az idézett cikkekben hiába keressük.

A mai logika egyik fontos fogalma a *predikátum*. Predikátumnak nevezünk minden olyan fogalmat, amelyet bizonyos dolgokról állítani (predikálni) lehet. Predikátumok pl. „fut”, „férfi”, „fehér” (mert valakiről vagy valamiről lehet azt állítani, hogy fut, ill. hogy férfi, ill. hogy fehér). Nyelvi kifejezési formáját tekintve egy predikátum lehet ige vagy névszó (mint a példák mutatják), de lehet bonyolult összetett képződmény is, pl. „deresedő hajú, kettős könyvvitelben jártas, káros szenvedélyektől mentes, szabad idejét horgászással tölti” (hiszen ezt is lehet valakiről állítani). Általában, ami egy mondat állítmányaként szóba jöhet, az logikai értelemben is predikátumnak számít. Azokat a dolgokat, amelyekről egy-egy predikátumot állítani lehet, a mai-logikai szóhasználat *individuumoknak* nevezi. Egy rögzített logikai

¹ Tamás György következő munkáiról van szó: 1. A megfordítás hagyományos felfogásának bírálata. *Műv. Min. Tájékoztató*, 1968, 1., 47–65.; 2. A logikai négyzetben alapuló következtetések. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 2., 349–370.; 3. A közvetlen következtetések rendszere. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 4., 708–726.; 4. A kategorikus szillogizmus első alakzatáról. *M. Fil. Szemle*, 12 (1968), 5., 830–850.; 5. Az ítélet terjedelme. *Pedagógiai Szemle*, XVII (1968), 10., 901–911.; 6. A negyedik alakzat. *Műv. Min. Tájékoztató*, 1968, 6., 79–99. A továbbiakban e cikkekre rendre a következő címekkel hivatkozom: *Megfordítás*, *Logikai négyzet*, *Közvetlen következtetés*, *Kategorikus szillogizmus*, *Az ítélet terjedelme*, *A negyedik alakzat*.

vizsgálat (pl. egy következtetés ellenőrzése) során számításba jövő individuumok összessége alkotja a *tárgyalási univerzumot* (röviden: univerzumot, más néven: individuumtartományt). A predikátumokat tekinthetjük *nyílt mondatoknak* is: olyan mondatoknak, amelyekből egy mondatrész hiányzik. Ha e mondatrész helyébe egy individuum nevét tesszük, *zárt mondatot, kijelentést* (ítéletet, állítást) kapunk (amely lehet igaz vagy hamis). Pl. a „fut” predikátumot úgy tekinthetjük, mint a „. . . fut” nyílt mondatot, ahol a pontozás jelzi a hiányzó mondatrészt. Ha ide egy individuumnevet írunk (pl. „Jellachich”-ot), akkor a „Jellachich fut” zárt mondatot kapjuk, amely alkalmas körülmények között rendelkezik az „igaz” vagy a „hamis” logikai tulajdonságok egyikével, s így a szó logikai értelmében kijelentésnek számít.² Technikai okokból a „. . . fut” jelölés helyett az „ x fut” alakú jelölés terjedt el; ebben egy betű (x, y stb.) pótolja a hiányzó mondatrészt utaló kipontozást.³ Ha történetesen a „fut” predikátumot az „ F ” betűvel rövidítjük, akkor az „ x fut” nyílt mondatot tömören „ Fx ”-szel jelöljük.⁴

Azoknak az individuumoknak az *összességét* — logikai műszóval: *osztályát* —, amelyekre egy adott predikátum *igaz*, a szóban forgó predikátum *terjedelmének* szokás nevezni. Előfordulhat, hogy egy predikátum *semmire sem igaz* (pl. „európai arab ország”, „nulla nevezőjű tört”, „kétfejű filozófus” stb.); ilyenkor azt mondjuk, hogy az illető predikátum terjedelme *az üres osztály*. Egy osztályba tartozó individuumokról azt mondjuk, hogy az illető osztály *elemei*. Az üres osztálynak, természetesen, egyetlen eleme sincs.

Amíg az ún. extenzionális logika⁵ keretei között vagyunk, logikai vizsgálatainkban a predikátumokat helyettesíthetjük a terjedelmüket alkotó osztályokkal. Így a predikátumok közötti kapcsolatok mint osztályok közötti kapcsolatok ábrázolhatók, és itt néha még grafikus szemléltetésre is van lehetőségünk. A továbbiakban nem teszünk különbséget egy predikátum és a terjedelmét képező osztály között, sem a szövegben, sem az esetleges jelölésben. (Tehát ha történetesen egy predikátumot A -val jelölünk, akkor a terjedelmét képező osztályt is A -val jelöljük.)

A hagyományos logikában a predikátumokat rendszerint a „terminus” kifejezéssel illeték. Tamás György a „fogalom” szóval jelöli őket. Mind a hagyományos logikában, mind Tamás tanulmányaiban nagy szerepet játszik

² A szó tágabb értelmében predikátumoknak nevezzük azokat a fogalmakat is, amelyek két vagy több individuum közötti kapcsolatokat, relációkat fejeznek ki. Ilyenek pl. a „kisebb”, „fia”, „között” predikátumok. Ezek nyílt mondatok alakjában így ábrázolhatók: „. . . kisebb mint — —”, „. . . fia — — —-nak”, „. . . és — — — között van —”; itt a különbözően pontozott-vonalkázott helyeken különböző individuumok szerepeltethetők. — A tágabb értelemben vett predikátumfogalomra azonban Tamás György munkáinak elemzése során nem lesz szükségünk.

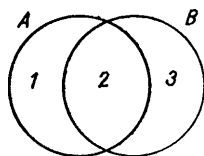
³ Ez a jelölés különösen a relációkat kifejező (ún. *többargumentumu*) predikátumok esetén javítja az áttekinthetőséget. Az előző lányszegyet példái ezzel a jelöléssel: „ x kisebb mint y ”, „ x fia y -nak”, „ x és y között van z ”.

⁴ A helyesírási gyakorlat és az élő nyelvhasználat inkább azt a megoldást javasolná, hogy előbb írjuk az individuumra utaló x -et, és utána a predikátumra utaló betűt, továbbá hogy a predikátumot jelöljük kisbetűvel és az individuumot nagybetűvel (tulajdonnévre gondolva). Az ettől eltérő konvencióra persze van magyarázat, de ebbe itt nem bocsátkozhatunk.

⁵ Az extenzionális vagy terjedelmi logika eddig a formális logika legjobban kidolgozott területe. A predikátumok intenzionális kapcsolatait kutató logikai stúdiumok nagyrészt még kísérleti állapotban vannak. E problémakör megvilágítására most természetesen nem térhetünk ki.

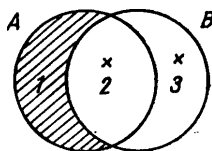
két, illetve három predikátum közötti terjedelmi kapcsolatok vizsgálata. Ahhoz, hogy Tamás György munkáját méltatni tudjuk, elég lesz megvizsgálunk a két predikátum közötti kapcsolatokat. A fentebb mondottak szerint ezt helyettesíthetjük két osztály közötti kapcsolat vizsgálatával.

Ha két osztályról, mondjuk A -ról és B -ről, semmit sem tudunk, akkor kapcsolatukat két egymást metsző körrel szemléltethetjük, így:



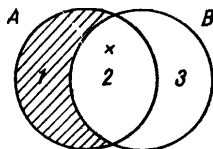
1. ábra

Ez az ábrázolási mód megengedi azt, hogy (a) A -nak legyenek olyan elemei, amelyek nem tartoznak B -hez („1” jelzésű tartomány), (b) A -nak és B -nek legyenek közös elemei („2” jelzésű tartomány), és (c) B -nek legyenek olyan elemei, amelyek nem tartoznak A -hoz („3” jelzésű tartomány). A két osztály kapcsolatáról mindent tudunk, ha tudjuk, hogy e három lehetőség közül melyik teljesül, melyik nem; másképp: ha tudjuk, hogy az „1”, „2”, „3” jelzésű tartományok közül melyik üres, melyik nem. Ha rendelkezésünkre állnak ezek az információk, akkor a következő módon vezethetjük rá őket az ábrára: az üres tartományt bevonalkázzuk, a nem-üresbe pedig keresztet rajzolunk. Egy példa:



2. ábra

Ilyen kapcsolat van például az emberek osztálya (A) és az élőlények osztálya (B) között. Olyan ember, aki nem élőlény, nincs, ezért „1” üres. Olyan individuum, amely ember is, élőlény is, van, ezért „2” nem üres. Végül van olyan élőlény is, amely nem ember, így „3” sem üres. — Mindjárt jegyezzük meg, hogy sok esetben nincs információnk mind a három tartományról, csak egyről vagy kettőről (esetleg egyről sem). Pl. jelentse A a földi élőlények osztályát, B pedig a naprendszerbeli élőlények osztályát. E két osztály kapcsolatáról jelenleg csak ennyit tudunk:

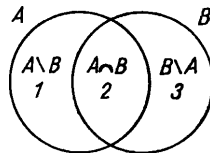


3. ábra

Tudjuk, hogy nincs olyan földi élőlény, amely nem volna egyben Nap-rendszerünkben élő lény is, ezért „1” üres. Azt is tudjuk, hogy vannak földi és egyben naprendszerünkben élőlények, ezt jelzi a „2”-ben lévő kereszt. Nem tudjuk, hogy vannak-e élőlények Nap-rendszerünkben a Földön kívül, ezért a „3” tartomány (egyelőre) „fehér folt” maradt. (Az űrkutatás feladata, hogy eldöntse: rajzolhatunk-e keresztet a „3” tartományba, avagy be kell azt vonal-káznunk.)

Az ilyen és hasonló ábrákat, amelyekkel osztályok közötti kapcsolatokat szemléltethetünk, *J. Venn* angol matematikusról *Venn-diagramoknak* nevezik. Tamás György a cikksorozatában rendszeresen használja a Venn-diagramokat. Ezért, hogy idevágó megállapításait elemezni tudjuk, kissé részletesebben kell foglalkoznunk e diagramokkal.

Először is célszerű lesz az 1. ábra három tartományára megfelelő jelölést bevezetni. Jelöljük az „1” tartományt $A \setminus B$ -vel (olv. A mínusz B), annak megfelelően, hogy ezt a tartományt úgy kapjuk, hogy A -ból kihagyjuk azokat az elemeket, amelyek B -hez is hozzátartoznak. Természetesen a „3” tartományt ezzel összhangban $B \setminus A$ -val jelöljük. Végül jelöljük „2”-t $A \cap B$ -vel (olv. A metszete B -vel), annak megfelelően, hogy ez a tartomány a két osztály *metszetében*, közös részében levő elemeket tartalmazza. A jelölést összefoglalja a következő ábra.



4. ábra

A három tartomány mindegyike lehet üres vagy nem-üres (két lehetőség). A három tartományt együttesen tekintve ez $2^3 = 8$ variációt ad. A következő ábra szemlélteti ezeket a variációkat Venn-diagramjaikkal együtt.

	1	2	3	4	5	6	7	8
1 $A \setminus B$	üres	üres	üres	nem üres	üres	nem üres	nem üres	nem üres
2 $A \cap B$	üres	üres	nem üres	üres	nem üres	üres	nem üres	nem üres
3 $B \setminus A$	üres	nem üres	üres	üres	nem üres	nem üres	üres	nem üres

5. ábra

Azt a tényt, hogy egy C osztály üres, a neki megfelelő C predikátum felhasználásával a következő kijelentéssel fejezhetjük ki: „Nincs olyan individuum (univerzumunkban), amely C tulajdonságú.” Röviden: „Nincs C .” (Pl. ha $C =$ „európai arab ország”, akkor a megfelelő kijelentés: „Nincs(enek) európai arab ország(ok).” Azt pedig, hogy egy D osztály nem üres, a D predikátum felhasználásával így fogalmazhatjuk meg: „Van olyan individuum,

amely D tulajdonságú." Röviden: „*Van D.*” (Pl. ha $D =$ „gyarmati ország”, akkor a megfelelő kijelentés: „*Van (nak) gyarmati ország(ok).*”)

Az $A \setminus B$, $A \cap B$, $B \setminus A$ tartományok üres vagy nem üres voltát is kifejezhetjük az A és a B predikátumokra vonatkozó kijelentésekkel. A 4. ábrát szem előtt tartva, az olvasó ellenőrizheti, hogy a megfelelő kijelentések az alábbiak:

$A \setminus B$ üres: „*Nincs olyan A, amely nem B.*”

$A \setminus B$ nem üres: „*Van olyan A, amely nem B.*”

$B \setminus A$ -ra ugyanezeket alkalmazhatjuk, A és B szerepcseréjével. Lássuk még $A \cap B$ -t is:

$A \cap B$ üres: „*Nincs olyan individuum, amely A is, és B is.*” Rövidebben: „*Nincs olyan A, amely B*”, vagy: „*Nincs olyan B, amely A.*” (Világos, hogy itt A és B sorrendje közömbös, hiszen A és B közös része ugyanaz, mint B és A közös része.⁶ Jelölésünkkel: $A \cap B = B \cap A$.)

$A \cap B$ nem üres: „*Van olyan A, amely B*”, vagy: „*Van olyan B, amely A.*”

Ezek alapján az 5. ábra minden grafikonja alá írhatnánk három kijelentést, amely együttesen pontosan kifejezi a grafikon nyújtotta információt. Az első diagramhoz pl. ez a három kijelentés tartozik:

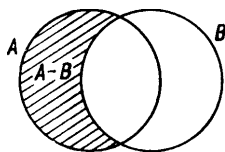
Nincs olyan A , amely nem B .

Nincs olyan A , amely B .

Nincs olyan B , amely nem A .

Még egy fogalommal célszerű megismerkednünk: az osztályok közötti *tartalmazási* relációval. Azt mondjuk, hogy a B osztály *tartalmazza* az A osztályt, ha az A osztálynak nincs olyan eleme, amely nem eleme a B osztálynak, azaz ha az A osztály minden eleme a B osztálynak is eleme. E definíció következménye, hogy *az üres osztályt bármely osztály tartalmazza*, hiszen ha A üres, akkor *nincs olyan* eleme, amely B -nek nem eleme (hiszen *egyáltalán nincs* eleme).

Az, hogy B tartalmazza A -t, pontosan annyit jelent, hogy az $A \setminus B$ tartomány üres:



6. ábra

Másrészt, ha B tartalmazza A -t, akkor ezt az A és a B predikátumok segítségével a következő kijelentésben fogalmazhatjuk meg: „*Minden A (egyben) B (is).*” Ez a megfogalmazás bizonyára helytálló, hiszen ebben az esetben A minden eleme valóban B -nek is eleme. Ebből az következik, hogy a „*nincs olyan A, amely nem B*”, és a „*minden A—B*” kijelentések egyenértékűek,

⁶ Az olvasó elnézését kérem, hogy ilyen magától értetődő dolgokat fejtegetek, de már találok olyan logikai munkával, amely tagadja A és B fölcserélésének lehetőségét az itt szereplő összefüggésben.

hiszen mindkettő azt fejezi ki, hogy az $A \setminus B$ tartomány üres. Ám némi kétkedés léphet föl abban az esetben, amikor A -nak egyáltalán nincs eleme, azaz ha A üres osztály. Azt bizonyára mindenki elismeri, hogy A üressége esetén „nincs olyan A , amely nem B ” igaz (mert tényleg nincs *olyan* A , hiszen *semmilyen* A sincs), de egyesek esetleg kételkednek abban, hogy „minden $A - B$ ”, A üressége esetén, igaz.

Ez a probléma a hagyományos logikában nemigen vetődött föl, mert ott hallgatólag feltételezték, hogy az állításokban és a következtetésekből szereplő egyszerű predikátumok terjedelme nem üres. A köznapi gondolkodást sem érdekli e kérdés, mert az ilyen kijelentésekben, mint „minden dolgozónk szakszervezeti tag”, „minden tagom fáj”, „minden barátnőm miniszoknyát visel”, természetes, hogy van dolgozónk, ill. van tagom, ill. van barátnőm. Ám Tamás György nem akar megrekedni sem a hagyományos logika, sem a köznapi gondolkodás szintjén, és így elismeri üres osztályok szerepeltetésének jogosságát is. (Sőt, meg is dicséri a matematikai logikát azért, hogy bevonta vizsgálódásai körébe az üres terjedelmű predikátumokat.) Nos, első négy cikkében Tamás még igaznak tartja a „minden $A - B$ ” típusú kijelentést üres A esetén, ám *Az ítélet terjedelme* című cikkében — megváltoztatva álláspontját — már hamisnak minősíti. Lássuk hát részletesen ezt a problémát.

Az üres osztály problémái

Nem kell azt gondolnunk, hogy üres osztályra vonatkozó kijelentések csak nagyon absztrakt régiókban fordulhatnak elő. Találkozunk ilyenekkel egészen hétköznapi körülmények között is. Folytassuk vizsgálatunkat egy ilyen egyszerű példán. Tegyük föl, hogy *Piripócscon* egyáltalán nincs tüdőbeteg. Mi az igazságértéke ebben az esetben a „Minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak” kijelentésnek?

Ha az említett kijelentést (az említett feltétel mellett) *hamisnak* minősítjük, akkor tagadását *igaznak* kell tartanunk (amíg a kétértékű logika keretei között maradunk — azaz amíg elfogadjuk azt, hogy egy kijelentés *vagy* igaz, *vagy* hamis). A szóban forgó kijelentés tagadása így hangzik: „Nem igaz, hogy minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, vagy, kissé rövidebben: „nem minden piripócsi tüdőbeteget tartanak nyilván”. De hát tudunk hivatkozni akárcsak egy piripócsi tüdőbetege is, aki nem szerepel a nyilvántartásban? Nem tudunk, hiszen egyáltalán nincs tüdőbeteg Piripócscon. Akkor tagadó kijelentésünk nem igaz, tehát igaz az eredeti.

Egy másik érvelés a fenti álláspont védelmében. Képzeld el, hogy az Egészségügyi Minisztérium kiad egy rendeletet, amely szerint minden községben a helyi egészségügyi hatóságnak nyilvántartásba kell vennie a tüdőbetegeket. Ha X községben van tüdőbeteg, és végrehajtják a rendeletet, akkor igaz az, hogy „minden X -i tüdőbeteget nyilvántartanak”, ha nem hajtják végre, akkor hamis. Miért lenne ez másképp Piripócscon, ahol egyáltalán nincs tüdőbeteg? Ott ugyan nem vesznek nyilvántartásba senkit, mégis végrehajtják az utasítást. Vagy Piripócscon talán nem érvényes a rendelet?

Egy másik példát választva, nézzük meg a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentést is. Mivel magyar úrhajósok (ez idő szerint) nincsenek, az előbbi példa okoskodása alapján ezt a kijelentést is igaznak kell minősíteni. Elképzelhető, hogy az olvasó ezzel nem ért egyet (esetleg még akkor sem,

ha a piripócsi tüdőbetegekre vonatkozó érvelést elfogadta). Kétségtelen, hogy az előző bekezdéssel analóg okfejtés itt lehetetlen. Ha valaki ki akarja vonni ezt a mondatot a kétértékű logika köréből (azaz a kétértékű logika szempontjából értelmetlennek minősíti), azzal nem is vitázom. De ha valaki *a kétértékű logikán belül* kívánja értékelni, akkor *csak igaznak* minősítheti ezt a kijelentést. És az idevágó érvelés ugyanaz, mint két bekezdéssel előbb a piripócsi tüdőbetegek esetében. Ha hamis volna az, hogy *minden* magyar úrhajós hindu, akkor igaz lenne az, hogy *nem minden* magyar úrhajós hindu, azaz hogy a magyar úrhajósok közül legalábbis egyesek nem hindu nemzetiségűek, azaz hogy *van* a magyar úrhajósok osztályának olyan tagja, aki nem hindu. De hogyan lehetne ez igaz, ha egyszer a magyar úrhajósok osztálya üres? — Természetesen ez az érvelés igaz „magyar úrhajós” helyett tetszőleges üres A osztályra, és „hindu” helyett tetszőleges B osztályra.

Így tehát azt kaptuk, hogy a „minden $A - B$ ” és a „nincs olyan A , amely nem B ” típusú kijelentések üres A esetén is (tehát mindig) egyenértékűek.

Hadd jegyezzük meg — éppen a probléma kiélezése kedvéért —, hogy a mondott feltétel mellett az „egyetlen magyar úrhajós sem hindu” állítás is igaz. Ez azért figyelemre méltó, mert első megközelítésre úgy tűnhet, hogy a „minden” és az „egyetlen sem” a legélesebb ellentétben állnak egymással, és így nem lehetnek egyszerre igazak. De ha A üres osztály, akkor „minden $A - B$ ” és „egyetlen A sem B ” egyaránt igaz. És ebből természetesen következik, hogy ezek az állítások *nem lehetnek egymás tagadásai*, hiszen igaz állítás tagadásának hamisnak kell lennie (és megfordítva). „Mindén $A - B$ ” tagadása ez: „*Nem minden $A - B$* ” (vagy, átfogalmazott formában: „Van olyan A , amely nem B ”). „Egyetlen A sem B ” tagadása, közvetlen formában, csak így fejezhető ki: „*Nem igaz, hogy egyetlen A sem B* ” (Átfogalmazva: „Van olyan A , amely nem B ”). Az átfogalmazás problémájára még visszatérünk.)

A továbbhaladás kedvéért most gondoljunk egy tudományos-fantasztikus regényre, amelyben magyar úrhajósok is szerepelnek. *Ebben a regényben* már hamis lesz a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés, mert *a regényben* a magyar úrhajósok osztálya nem üres. Teljesen világos, hogy a regény logikailag hibás lenne, ha egyrészt magyar úrhajósokat szerepeltetne, másrészt pedig úgy állítaná be a dolgokat, hogy ezek a magyar úrhajósok hindu nemzetiségűek. Ez természetesen nem érinti azt a kérdést, hogy *elhiszük-e* a regény sztoriját: *hogy egy regény igazat ír-e, az nem logikai kérdés*. És ezt a megállapítást általánosítanunk kell a következő formában: *egy kijelentés igaz vagy hamis voltának eldöntése nem tartozik a formális logika körébe*. A formális logika csak annak vizsgálatára vállalkozik, hogy a kijelentések között, *szerkezetüket tekintve*, bizonyos kapcsolatok fennállanak-e vagy sem. (Pl. hogy bizonyos kijelentések lehetnek-e együttesen igazak vagy hamisak.) Így pl. nem a formális logika feladata annak megállapítása, hogy igaz-e a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés. De már hatáskörébe tartozik annak megállapítása, hogy *amennyiben* a magyar úrhajósok osztálya nem üres, és ebbe az osztályba hinduk nem tartoznak, *akkor* a „minden magyar úrhajós hindu” kijelentés hamis.

Mint említettem, Tamás György *Az ítélet terjedelme* című írásában hamisnak nyilvánítja a „minden $A - B$ ” típusú kijelentést abban az esetben, amikor A terjedelme üres. Indokolás: ebben az esetben a közös rész ($A \cap B$) üres, „ami azt mutatja, hogy nincs összefüggés az előtag és az utótag között”.

(905. o.) Tamás György számára bizonyára fülsértő az olyan állításokat gaznák tartani, mint „minden fúria kígyóhajú”, „minden sellő szép”, „minden ördög ember”, amennyiben tagadjuk a fúriák, sellők és ördögök létezését. (Mellesleg, azt gondolom, hogy a mitológia szakértői ki tudják mutatni, hogy a fúria és a kígyóhajú, a sellő és a szép, valamint az ördög és az ember fogalmak között *van* összefüggés, csak persze nem *terjedelmi* összefüggés. De nyugodtan mellőzhetjük ezt a kérdést, mert úgy sem ez a döntő.) Ám lássuk, mit kapunk Tamás György javaslatának elfogadása esetén. Ime néhány példa. Ha föltesszük, hogy a fúriák, a múzsák, a magyar úrhajósok, valamint az istenek osztálya üres, a Tamás-féle értékelés szerint a következő eredményekhez jutunk:

Minden fúria fúria — hamis.

Minden fúria képzeletbeli lény — hamis.

Minden múzsa szerepel a hitregékben — hamis.

Minden magyar úrhajós magyar — hamis.

Minden isten létezését elveti a materializmus — hamis.

A példák mutatják, hogy a Tamás-féle értékelés *semmivel sem jobb*, mint a matematikai logikáé. De, úgy tűnhet, a matematikai logika értékelése sem kielégítő, mert e szerint meg igaznak minősülhet az alábbi állítás:

Minden isten létezését elfogadja a materializmus,

hiszen istenek *nem léteznek*. A probléma megoldásához meg kell vizsgálnunk a következő kérdést: egy fogalom körébe tartozó dolgok *nemlétezése* ekvivalens-e azzal, hogy a fogalom terjedelme *üres osztály*? (Például: az istenek nemlétezése ekvivalens-e azzal, hogy az istenek osztálya üres?) Ez kényes kérdésnek tűnik, amelynek megválaszolásához először a *létezés* filozófiai kategóriáját kellene tisztázni. Léteznek-e istenek? Vallásos filozófiák szerint igen, ateista filozófiák szerint nem. Léteznek-e, mondjuk, a pozitív egész számok? Platónista jellegű filozófiák szerint ezek a létezés legtökéletesebb kategóriájába tartoznak. A dialektikus materializmus szerint a számok semmiképp sem léteznek ugyanolyan értelemben, mint az anyagi testek, teszem azt, a bolygók, hanem csak mint a *véges halmazok* bizonyos objektíve meglevő *tulajdonságainak* (ti. *mértékeinek*) tükröződései. Üres-e a pozitív egész számok osztálya? A számok létezési módjára vonatkozó filozófiai megfontolásoktól függetlenül, erre mindenki tagadólag válaszol. Nem üres ez az osztály; íme, meg tudjuk nevezni néhány tagját: 1, 2, 3, . . . Üres-e az X. Y. fantasztikus regényében szereplő magyar úrhajósok osztálya? Nem üres, noha bizonyára mindenki egyetért abban, hogy tagjai nem léteznek (sem úgy, mint az égitestek, sem úgy, mint a számok), legföljebb az író és az olvasó képzeletében. Üres-e a múzsák osztálya? Nem üres, hiszen a mitológia felsorolja ezen osztály összes tagját, noha a múzsák létezését aligha fogadja el valaki. — Általában, ha egy osztály néhány tagját meg tudjuk nevezni, akkor értelmetlen dolog a szóban forgó osztályt üresnek tekinteni. (Ez természetesen nem jelenti azt, hogy ha egy osztály egyetlen tagját sem tudjuk megnevezni, akkor az az osztály üres.) Egy osztály tagjai *bármiféle dolgok* lehetnek: anyagi objektumok, anyagi objektumok közötti összefüggéseket kifejező fogalmak, többszörös absztrakció és idealizáció révén alkotott fogalmak, elképzelt, mesebeli, monda-beli dolgok stb. Ha elismerjük, hogy tudományos hipotézisekben, regényekben,

legendákban stb. is helyénvaló (a tudományos hipotézis esetében *elengedhetetlen*) a logika törvényeinek a betartása, akkor el kell ismernünk olyan osztályokat is, amelynek tagjai (a „létezés” kategóriájának valamilyen felfogása szerint) nem léteznek, vagy létezésük hipotetikus, esetleg vitatható. Összegezve: meg kell engednünk osztályok alkotását „nemlétező” dolgokból is. Ám természetesen egy osztály nem-üres voltából nem következtethetünk arra, hogy tagjait megilleti az ilyen vagy olyan filozófiai értelemben vett „létezés” attribútuma.

Ily módon a válasz a fölvetett kérdésre tagadó: abból, hogy egy fogalom (valamilyen filozófiai értelemben) nemlétező dolgokra vonatkozik, *nem következik*, hogy terjedelme üres. Az „isten” fogalma az ateizmus szerint nemlétező dolgokra vonatkozik. Az istenek osztálya azonban nem üres, tagjai Buddha, Siva, Allah, Jehova, Zeusz, Aphrodité stb. Következésképp az a kijelentés, hogy „minden isten létezését elfogadja a materializmus”, *nem minősíthető igaznak azon az alapon, hogy az istenek osztálya üres* — hiszen nem üres ez az osztály. (Ezt a meggondolást alkalmazhatjuk sellőkre, ördögökre és egyéb mondabeli „lényekre” is.)

Látjuk, a matematikai logika eljárása nem szorul korrekcióra, ha a nemlétezést és a terjedelem ürességét nem azonosítjuk. Ezt a kikötést úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a formális logikának nincs és nem is lehet semmi köze olyan kérdésekhez, hogy léteznek-e sellők, istenek vagy antiprotonok. „Létezni” a formális logika számára nem jelent többet, mint „a tárgyalási univerzum elemének lenni”.

Tamás György egészen más véleményen van e kérdést illetően. Ezt írja: „az üres osztály olyan fogalom, amelyben nem létező tárgyakat általánosítunk”. (*Logikai négyzet*, 357. o.) Nem értem, hogyan lehet az általánosítás eredménye üres osztály. Ha különféle „nem létező tárgyakat” összevonunk egy osztályba, akkor a kapott osztály nem üres: tagjai éppen azok a „nem létező tárgyak” lesznek, amelyekből általánosítottunk. Úgy gondolom, üres osztály nem általánosítás, hanem fogalmakkal (azaz osztályokkal) végzett *műveletek* eredményeként jöhet létre. Így az úrhajósok és a magyar nemzeti-ségűek osztályának közös része a magyar úrhajósok osztálya (amely ez idő szerint üres); a Rákóczi úti ház és a tízemeletes ház fogalmából hasonlóan alkothatjuk meg a Rákóczi úti tízemeletes ház fogalmát (jelenleg üres terjedelmű), a kettőnél nagyobb prímszámok és a páros számok osztályának közös része a kettőnél nagyobb páros prímszámok osztálya (ugyancsak üres) stb. A tudományos tevékenységben az üres terjedelmű fogalmak túlnyomórészt ilyen úton jönnek létre.

A „részleges” és a „létezési” ítéletek

Tamás György a tanulmányaiban túlnyomórészt az úgynevezett *kategorikus ítéletekkel* foglalkozik. Így nevezték a hagyományos logikában azokat a kijelentéseket, amelyek az alábbi négy séma valamelyikével egyező szerkezetűek:

Minden $A - B$	(A típus),
Egyetlen A sem B	(E típus),
Néhány A egyben B	(I típus),
Néhány A nem B	(O típus),

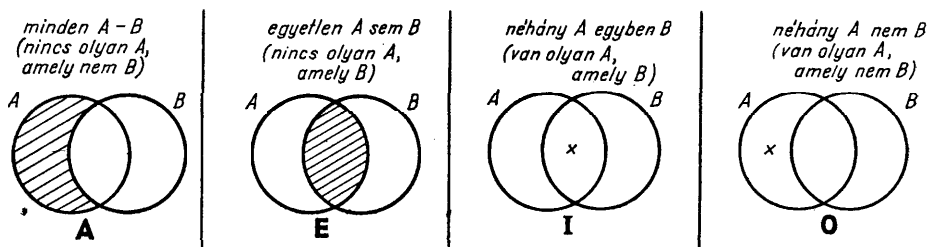
Ezekben A és B tetszőleges predikátumok.

Az **A** típus, mint már láttuk, a „nincs olyan A , amely nem B ” átfogalmazott alakja. Az **E** típusról világos, hogy a „nincs olyan A , amely B ” variánsa. Az **I** és az **O** típus nem szerepel azon hat kijelentés között, amely az $A \setminus B$, $A \cap B$, $B \setminus A$ tartományok üres, ill. nem üres voltát fejezi ki. Úgy tűnhet, ezek más jellegű kijelentések. Ám egy rövid eszmeifuttatás megmutatja, hogy **I** és **O** csupán kissé homályos átfogalmazása két már megismert típusnak.

Nevezetesen: „Néhány A egyben B ” a „van olyan A , amely B ” átfogalmazása, amennyiben föltesszük, hogy a „néhány” azt jelenti, hogy „legalább egy”. Valóban, ha igaz az, hogy „legalább egy A tulajdonságú individuum egyben B tulajdonságú is”, akkor természetesen kell lennie legalább egy individuumnak A és B közös részében, és így „van olyan A , amely B ” is igaz. És megfordítva: ha ez az utóbbi állítás igaz, akkor természetesen legalább egy A tulajdonságú individuum egyben B tulajdonságú is, tehát igaz az, hogy „néhány A egyben B ”. — Persze, ha a „néhány”-on azt értjük, hogy „több mint egy”, vagy „legalább egy, de nem mind”, akkor már az egyenértékűség nem áll fenn. (A „néhány” ezen értelmezései is kifejezhetők azonban más logikai formákkal.) Világos, hogy ha egy mondat nem egyértelmű, akkor az semmiféle logikai vizsgálódás tárgyát nem képezheti. Ezért a „néhány” (vagy „némely”) előtétet nem használhatjuk, hacsak előzetesen meg nem állapodunk abban, hogy melyik jelentésében fogjuk használni. Mivel most Tamás György cikkeinek elemzése érdekében rákényszerülünk e kifejezés használatára, egyezünk meg abban, hogy mindig a „legalább egy” értelmet tulajdonítjuk a „néhány”-nak. E megállapodással az **I** típusú kategorikus ítélet a „van olyan A , amely B ” ekvivalensének bizonyul.

Analóg megfontolásokkal kapjuk, hogy az **O** típus a „van olyan A , amely nem B ” ekvivalense.

Így a négy kategorikus ítélettípus rendre a következő relációkat fejezi ki: $A \setminus B$ üres; $A \cap B$ üres; $A \cap B$ nem üres, $A \setminus B$ nem üres. Venn-diagramjaikat mutatja a következő ábra.



7. ábra

Az *ítélet terjedelme* c. cikkében Tamás György felrója a matematikai logikának a „van olyan A , amely B ” és a „néhány A — B ” alakú kijelentések azonosítását. Ezt írja:

„Ismeretes, hogy a minden S — P ítéletben, a matematikai logika szerint, nem nyilatkozunk az S terjedelmébe tartozó tárgyak létezéséről. Ezzel egyetértünk. De akkor mi indokolja azt a véleményt, hogy a némely S — P ítéletben szó van erről? A van olyan eset, hogy S — P vagy van olyan S , amelyik P — létezési ítélet, amely önálló ítéletforma. A „némely”-nek

„van olyan'-nal való interpretálása a részleges és a létezési ítélet hibás azonosítása.”

Igen, ismeretes, cikkünk előző részéből, hogy a „minden $S - P$ ” kijelentésben $S \setminus P$ terjedelméről *nyilatkozunk*, nevezetesen azt állítjuk róla, hogy üres. (Ez persze, mint minden állítás, lehet igaz, vagy lehet hamis.) Azt is tisztáztuk, hogy amennyiben a határozatlan „némely”-t úgy értjük, hogy „legalább egy”, akkor a „némely $S - P$ ”-ben azt állítjuk, hogy $S \cap P$ nem üres (amiből természetesen következik, hogy sem S , sem P nem üres). A kategorikus ítéletek *mindegyike* annyiban létezési ítélet, hogy az $S \setminus P$, ill. az $S \cap P$ körébe eső individuumok létezését állítja vagy tagadja.⁷ Nincs tehát itt semmi heterogenitás. És nincs értelme „a matematikai logika véleményéről” beszélni, mert az, hogy egy ítélet szerkezete mit fejez ki, nem vélemény dolga, hanem ténykérdés. Ha egyszer valaki azt mondja, hogy minden $S - P$, akkor azt mondja, hogy *nincs* olyan S , amely nem P , tehát *tagadja* az $S \setminus P$ körébe eső dolgok létezését. Ha pedig azt mondja, hogy némely $S - P$, akkor *állítja* az $S \cap P$ körébe eső dolgok létezését. És az is tény (és nem vélemény dolga), hogy az első esetben nyitva marad $S \cap P$ és ezzel együtt S üres voltának kérdése, a második esetben pedig mind S , mind P nem-üres volta adódik. Ha csak azt mondom, hogy délelőtt nem dolgoztam, akkor nyitott kérdés, hogy délután — és így a nap folyamán bármikor — dolgoztam-e, de ha azt mondom, hogy délután dolgoztam, akkor eldőlt, hogy a szóbanforgó nap folyamán dolgoztam. Miért kell a tényeken erőszakot elkövetni, és valami előregyártott sémába (és ráadásul rossz sémába) kényszeríteni a kategorikus ítéleteket? Különben is, *ha séma kell*, itt a séma, amely a tényekhez igazodik: a négy kategorikus ítélet közül kettő létezést állít (**I** és **O**), kettő pedig létezést tagad (**A** és **E**). Hogy ez nem egyezik a külső megjelenési forma alapján készült hagyományos felosztással? Ennek az a magyarázata, hogy a matematikai logika feltárta a kategorikus kijelentések tényleges szerkezetét, túlhaladva a korábbi logikának a külső nyelvi formára alapozott megállapításait.

Hibás-e a „némely $S - P$ ” azonosítása a „van olyan S , amely P ”-vel? Itt Tamás György is a „legalább egy” értelmében használja a „némely”-t. Szerinte az azonosítás hibás, ezt azonban semmivel sem indokolja. Főntebb kimutattam, hogy az azonosítás helyes.

E kérdésben Tamás György egyetlen érve az az előítélet, hogy a részleges és a létezési ítéletek különböző típusba tartoznak. A matematikai logikában ilyen skatulyák, hogy általános, részleges, egyedi meg létezési ítéletek, nincsenek. Nincsenek, mert egy ilyen felosztás semmivel sem ér többet, mint ha, teszem azt, e folyóirat cikkeit így osztályoznám: A, R, E és L betűvel kezdődő cikkek. (Először is e felosztásból a legtöbb cikk kimaradna, másodszer a felosztás semmire se volna használható.) Hová sorolnánk pl. ezt a kijelentést: „Jánosnak van olyan osztálytársa, aki minden tantárgyból bukott, de János minden testvére kitűnő tanuló, kivéve Andrást, aki már befejezte tanulmányait”? — Erről a kérdésről tehát nem tudunk vitatkozni. De valamit mégis a „létezési ítéletekről”. Láttuk, hogy a kategorikus ítéletek is létezést állítanak vagy tagadnak, de természetesen csak abban a formális értelemben, amely szerint létezés = az univerzumhoz tartozás. Lehet, hogy Tamás Györgyöt az a kérdés izgatja, hogy hogyan lehet a létezést mint filozófiai kategóriát

⁷ Természetesen „létezés” itt csupán az univerzumhoz tartozást jelent, ahogyan korábban kifejtettük.

kifejezni a formális logikában. Erre két lehetőség is van. Az egyik: olyan univerzumot használunk, amelynek individuumait megilleti az általunk filozófiailag elfogadott létezési attribútum. Ez a megoldás néha elégtelen, mert, mondjuk, olyan individuumokat is szerepeltetünk állításainkban, amelyeket nem fogadunk el filozófiailag létezőknek, vagy esetleg a létezés több szintjét különböztetjük meg (materiálisan létező, reális absztrakció szintjén létező stb.). Ilyen esetben bevezetjük az „ x létezik” predikátumot (vagy több ilyenféle predikátumot), amelynek terjedelme szűkebb lehet univerzumunknál. Formálisan azonban ezt a predikátumot éppen úgy kezeljük, mint bármely más predikátumot (amit speciális természetéről ki akarunk használni, azt premisszában rögzítjük, csakúgy mint bármely más predikátum esetén). Éppen ezért nincs semmi értelme a *formális logikában* a létezési ítéletek megkülönböztetésének. Természetesen ez a megállapítás egyáltalán nem érinti a létezés kifejező ítéletek *filozófiai* rangját.

A „fogalomviszonyok” módszere

Tamás György a logikai vizsgálatainak túlnyomó részét az 5. ábra nyolc diagramjára építi. E diagramokat ő a „fogalomviszonyok” kifejezőinek tekintti (ugyanis fogalmaknak nevezi a predikátumokat). Az egész cikksorozaton végigvonuló alap gondolata röviden így foglalható össze.

Mind a hagyományos logikában, mind a matematikai logikában alig törődnek a fogalomviszonyokkal, mert ezek a logikák „ítéletcentrikusak”. (Ez egy megvető jelző Tamás szótárában.) Pedig a fogalomviszonyok a döntőek. A logika csaknem minden problémájában rájuk kell támaszkodni, s menten ledől egy sor tiltó korlát, és érvényét veszti egy sor helyesnek tartott törvény. — A hat cikk mindegyike a logika egy-egy témakörére alkalmazza a „fogalomviszonyok” módszerét, hogy azután kő kövön ne maradjon az eddig szilárdnak vélt épületből.

Egy egyszerű példa elég lesz arra, hogy a „fogalomviszonyok” módszerét bemutassuk, és egyben horderejét is megítéljük.

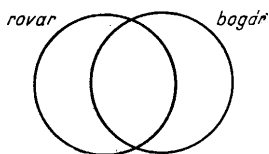
A hagyományos logikában „ellentétesre következtetés”-nek nevezik azt a szabályt, amely szerint ha egy „minden $A - B$ ” típusú kijelentés igaz, akkor a megfelelő „egyetlen A sem B ” kijelentés hamis. Ez a szabály hibás: ha az A predikátum terjedelme üres osztály, akkor mind a két kijelentés igaz. A hagyományos logikában azért vélték e szabályt helyesnek, mert hallgatólag feltételezték, hogy a szereplő predikátumok terjedelme sohasem üres. — És most lássuk Tamás György ide csatlakozó példáját. (*Logikai négyzet*, 367—368. o.)

„Vegyük példaként előzménynek ezt az ítéletet: minden rovar bogár. Állapítsuk meg, hogy a vele ellentétes ítélet (Egyetlen rovar sem bogár — $R. I.$) igaz-e vagy hamis . . . Az előzmény (a kiinduló ítélet — $R. I.$) értékének megállapításához felhasználjuk a fogalmak viszonyait. Ha nem emlékeznénk iskolai tanulmányainkból arra, hogy a bogár a rovar egyik fajtája, akkor valamely biológiai könyvből ezt könnyen megtudhatjuk. Eszerint ítéletünk fogalmi fölérendeltségi viszonyban vannak. Ez a viszony táblázatunkban a 7. oszlopban szerepel. (Lásd az 5. ábra 7. grafikonját; ezt az esetet nevezi Tamás fölérendeltségi viszonyoknak — $R. I.$) Ott azonnal leolvashatjuk, hogy fölérendeltségi viszony esetén az A ítélet hamis. Az előzményünkkel ellentétes

ítélet így hangzik: egyetlen rovar sem bogár, ami **E** típusú ítélet. A 7. oszlopban az **E** hamis. Eldöntöttük a kérdést.”

Tamás György táblázatában valóban megtaláljuk a szükséges adatokat, amelyek szerint a 7. ábra feltételeinek teljesülése esetén az „Egyetlen *A* sem *B*” kijelentés hamis, hiszen itt $A \cap B$ nem üres. Ez tehát rendben van. Ha csak a befejezésére ügyelünk, úgy tűnik, kitűnő a módszer, hiszen „eldöntöttük a kérdést”. De most ne csak az út végére figyeljünk, hanem az egész útra.

Tamás György ezt ígéri: (a) a „minden rovar bogár” ítéletből (b) a fogalomviszonyok segítségével (c) meg fogom állapítani az „egyetlen rovar sem bogár” ítélet logikai értékét. Ebből (c) helyes: valóban megállapította. Most koncentráljunk (b)-re: „a fogalomviszonyok segítségével”! Mit is jelent ez? Meg kell tudnom, hogy a „rovar” és a „bogár” fogalmak között milyen „viszony” van. Vagyis meg kell tudnom, hogy ebben a diagramban:

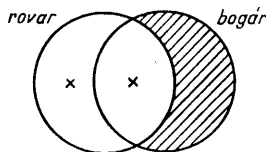


8. ábra

melyik tartomány üres és melyik nem. Ez azonban, mint a 928. oldal fejtegetéseiben kiderült, semmi mászt nem jelent, mint azt, hogy meg kell tudnunk: az alábbi három kijelentés közül melyik igaz, melyik hamis:

1. Nincs olyan rovar, amely nem bogár. (Másképp: Minden rovar bogár.)
2. Nincs olyan rovar, amely bogár. (Másképp: Egyetlen rovar sem bogár.)
3. Nincs olyan bogár, amely nem rovar.

Emlékezetből vagy lexikonból, mindegy hogyan, megállapítjuk, hogy 1. és 2. hamis (tehát a „nincs” helyett a „van” az igaz, így a megfelelő tartományok nem üresek), 3. pedig igaz (a harmadik tartomány tehát üres). És Tamás György hiába mondja, hogy ő nem ezt csinálta, ő csak azt állapította meg, hogy a rovar fogalma fölérendelt a bogár fogalmához képest. Hiába nevezzük másképp a dolgokat, attól még nem másulnak meg! Tamás György akkor és csak akkor tudja megrajzolni ezt a grafikont:



9. ábra

ha tudja az imént említett három ítélet logikai értékét. *A fogalomviszonyokat ismerni annyi, mint a megfelelő három kijelentés logikai értékét ismerni.* Ez nem homályosíthatja el az a mellékkörülmény, hogy az adott esetben a tényállás

kifejezhető úgy, hogy a rovar fogalma fölérendelt a bogár fogalmának. Helyettesítsük a „rovar”-t „rőthajú kollégánk”-kal, a „bogár”-t „barnaszemű kollégánk”-kal. Előfordulhat, hogy e két predikátum között éppen olyan a terjedelmi viszony, mint a rovar és a bogár fogalma között. Talán ebben az esetben is azt fogjuk mondani, hogy a „rőthajú kollégánk” fogalma *fölérendelt* a „barnaszemű kollégánk” fogalmának? De bárhogyan fejezzük is ki magunkat, a „fogalomviszonyok” ismeretéhez három tartomány üres vagy nem-üres voltát kell megállapítanunk, azaz három kijelentés igaz vagy hamis voltát kell megtudnunk. — Hogyan oldotta meg tehát Tamás György kitűzött feladatát? Úgy, hogy utánajárt az említett *három* kijelentés igazságának. De a három közül csak a második értékét kellett volna meghatároznia. Hogyan fog a logikus a *sivatagban egy* oroszlánt? Vásárol hármat az állatkertben, és elereszt kettőt.

Végül nézzük az (a) pontot: mi szerepe volt a feladat megoldásában az „előzménynek”, a „minden rovar bogár” ítéletnek? Az égvilágon semmi. Menet közben ugyan kiderült, hogy ez az állítás is hamis, hiszen ez a „fogalomviszonyokat” kifejező három ítélet közül az első. De magából ebből az ítéletből Tamás György egyáltalán nem következtetett. Sőt, Tamás az egész „eljárás” során egyáltalán nem következtetett. Ő egyszerűen a megfelelő szaktudománytól megtudakolta három kijelentés logikai értékét, s ebből kiderült, hogy „előzménye” is, „zárótétele” is hamis. Kész.

Ugyanerre a receptre megy a „fogalomviszonyok” alkalmazása a logika minden más területén is. Kitűz premisszákat, de nem használja őket semmire, hanem e helyett megnézi a „fogalomviszonyokat” — azaz utánajár három (vagy összetettebb esetben hét) állítás igazságának (ezek között mindig ott vannak a premisszák és a keresett konklúzió is). Az eredmény: ledőlnek a logika „korlátai”, összeomlanak a régi szabályok stb., stb.

Az egész „fogalomviszony” módszer azon tény negligálásán alapszik, amely szerint a *fogalmak viszonyait ítéletek segítségével fejezzük ki*, tehát két fogalom extenzionális kapcsolatának az ismerete semmi más, mint három kategorikus ítélet logikai értékének ismerete (vagy másképp: három tartomány üres vagy nem-üres voltának ismerete). A módszer esszenciája a következő: Meg akarod tudni, hogy *ebből* következik-e az? Gondolkozz csak, hátha tudod a fogalomviszonyokat! Ha nem tudod, próbálj utánanézni. Ha megtalálod, abban az is benne lesz, hogy zárótétele igaz-e. — Ezek pedagógiailag bizonyára figyelemre méltó tanácsok. De hogy mi közük van a logikához, azt még későbbi kutatásoknak kell megvilágítaniok.

Egy másik példa a „fogalomviszonyok” alkalmazására. A *Megfordításban* Tamás György bírálja a hagyományos logikának azt a tilalmát, amely szerint a „minden $A - B$ ” típusú kijelentésekben A és B szerepét nem szabad fölcserélni („megfordítani”), illetve csak úgy szabad ezt tenni, ha egyben a „mindent” „néhány”-ra változtatjuk (korlátozó megfordítás). Szabatos megfogalmazásban: (a) „Minden $A - B$ ” igazságából nem következik „minden $B - A$ ” igazsága — ez természetesen helyes; (b) de következik „néhány $B - A$ ” igazsága — ez azonban tévedés, hiszen „néhány $B - A$ ” = „néhány $A - B$ ”, és ez utóbbi nem következik „minden $A - B$ ”-ből; mert ha pl. A üres osztály, akkor „minden $A - B$ ” igaz, de „néhány $A - B$ ”, azaz „van olyan A , amely B ” hamis, hiszen semmilyen A nincs. Tamás György mellett száll sikkra, hogy az (a) tilalmat is el kell törölni, hiszen vannak esetek, amikor „minden $A - B$ ” és „minden $B - A$ ” is igaz. Példáját *Trendelenburgtól*

idézi. A Püthagorasz-tétel szerint minden derékszögű háromszögben az egyik oldal négyzete egyenlő a másik két oldal négyzetének összegével. A tétel korlátozó megfordítása: *néhány* háromszög, amelyben az egyik oldal négyzete egyenlő a másik két oldal négyzetének összegével, derékszögű. De hát tudjuk, hogy nemcsak néhány, hanem *minden* ilyen háromszög derékszögű, tehát itt korlátozás nélküli megfordítás érvényes. „A geometriában, de más tudományokban is, számos hasonló természetű tétellel találkozhatunk — írja Tamás György —. Mármost, ha ragaszkodunk a korlátozással történő megfordításhoz, akkor arra kényszerülünk, hogy e tételpárok igaz voltát külön-külön bizonyítsuk, ahelyett, hogy egymásból levezetnénk őket.” (50—51. o.)

Honnan tudjuk, hogy a Püthagorasz-tétel megfordítása is igaz? Onnan, hogy *bebizonyították* a megfordítását is. Egy matematikai tételt csak akkor szabad megfordítani, ha előbb bebizonyítjuk, hogy a megfordítása is igaz. A Püthagorasz-tétel még azt sem foglalja magában, hogy egyáltalán *létezik* derékszögű háromszög. Bizonyítás nélkül még „korlátozva” sem fordítható meg egyetlen matematikai tétel sem. De ez nemcsak matematikai tételekre igaz, hanem tetszőleges tételekre. A „minden $A - B$ ” alakú kijelentések megfordítására vonatkozóan nem lehet többet mondani, mint hogy egyes esetekben a fordított irányú állítás is igaz. Az „egymásból való levezetés” teljesen értelmetlen. Tamás Györgynek az a „szabálya”, hogy ha A és B „egyértelmű” fogalmak, akkor a megfordítás mindig igaz, *circulus vitiosus*. Hiszen az, hogy A és B „egyértelmű” fogalmak, pontosan azt jelenti, hogy minden $A - B$ és minden $B - A$.

A logikai következményfogalom

A fogalomviszonyok módszere mellett egy másik eszköz, amelynek Tamás György az eredményeit köszönheti, a *logikai következményfogalom önkényes megváltoztatása*.

A mai formális logikában általánosan elfogadott a következő meghatározás: egy következtetés (formálisan) akkor helyes, ha a premisszák és a konklúzió *szerkezete* alapján kizárt az az eset, amelyben a premisszák mind igazak, a konklúzió pedig hamis. Másképp: a helyes következtetés premisszái és konklúziója között olyan szerkezeti-formai kapcsolatnak kell lennie, amely biztosítja azt, hogy az összes premissza igazsága esetén a konklúzió is igaz. Hogy a következtetés *formálisan*, azaz *szerkezete alapján* helyes, az azt jelenti, hogy a benne szereplő bizonyos alkatrészeknek (predikátumoknak vagy elemi kijelentéseknek) hasonló típusú alkatrészekkel való helyettesítése esetén is helyes marad. Így egy helyes következtetés mindig ábrázolható egy *sémával*, amelyben bizonyos alkatrészek helyén jelek, betűk szerepelnek mint *változók*; helyükre meghatározott típusú nyelvi kifejezési formákat téve, mindig helyes következtetést kell kapnunk.

Lényegét tekintve, a hagyományos logika is a fenti következményfogalmat használta, akkor is, ha nem adott rá elég szabatos meghatározást. Tamás György azonban nem fogadja el ezt a definíciót (amint ez a későbbi idézetekből kiderül), de elmulasztja közölni ezt az olvasóval, és attól is tartózkodik, hogy saját definícióját megfogalmazza. Ezen az alapon megállapítja, hogy a hagyományos logika néhány *helyes* (a fenti definíció szerint helyes) következtetési sémája nem helyes (az ő ki nem mondott definíciója szerint).

A *Kategorikus szillogizmus*-ban (840. o.) találunk valami definíció-félét:

„A következtetés helyességének az a kritériuma, hogy *zárótételének egyértelműen kell adódnia az előzményekből, vagyis ugyanazon premisszákból igaz, ill. hamis konklúzió nem folyhat egyaránt.*” Ebből és egyéb elszórt utalásokból úgy tűnik, hogy Tamás György szerint *a következtetés akkor helyes, ha premisszáinak logikai értéke (igaz vagy hamis volta) egyértelműen meghatározza konklúziójának logikai értékét (igaz vagy hamis voltát).* E definíció lényeges eltérése a fentebb adott definícióhoz képest az, hogy amabban csupán azt kívánjuk meg, hogy amennyiben a premisszák mind igazak, úgy a konklúzió is igaz legyen, és nem kötjük ki, hogy a premisszák más értékei esetén is egyértelműen meghatározott legyen a konklúzió logikai értéke.

Mi szükség van erre az újításra? A kérdésre az imént idézett helyen a következő implicit feleletet találjuk: „Felvetődik itt az a probléma, hogy szabad-e hamis előzményekből következtetést levonni? Ismeretes, hogy a közvetlen következtetéseknél ez az eljárás jogsult, pl.

Némely üveg hővezető (h).

Minden üveg hővezető (h).”

Az idézett „következtetés” így értendő: abból, hogy a „Némely üveg hővezető” állítás *hamis*, következik, hogy a „Minden üveg hővezető” állítás is *hamis*. Először is, ez a szabály hamis. A „némely” helyett gondoljunk „van olyan”-t; ekkor a föltevés az, hogy a „van olyan üveg, amely hővezető” kijelentés hamis. Ez azonban azt jelenti, hogy a „*nincs olyan üveg, amely hővezető*” állítás igaz. Még gondoljuk meg, hogy a „minden üveg hővezető” egyenértékű a „*nincs olyan üveg, amely nem hővezető*” kijelentéssel. Ez utóbbi pedig akkor és csak akkor hamis, ha igaz az, hogy „van olyan üveg, amely nem hővezető”. De abból, hogy *nincs* üveg hővezető, nem következik, hogy *van* olyan üveg, amely nem hővezető. A konklúzió igazságához még az is kellene, hogy egyáltalán *van* üveg, ezt azonban a premissza nem biztosítja. Így az idézett szabály nem helyes. (A hagyományos logika megintcsak bizonyára azért tekintette helyesnek ezt a szabályt, mert nem gondolt az üres terjedelmű predikátumokra.)

Vegyünk Tamás György példája helyett egy hasonló, de helyes szabályt a hagyományos logikából: egy „minden $A - B$ ” alakú kijelentés *hamisságából* következik a megfelelő „néhány A nem B ” (azaz „van olyan A , amely nem B ”) kijelentés igazsága. Ez már helyes, hiszen „minden $A - B$ ” = „*nincs olyan A , amely nem B* ”, és ha ez hamis, akkor persze az az igaz, hogy „*van olyan A , amely nem B* ”. Nos, ez a helyes szabály nem következtetési szabály (a korábban adott definíció értelmében), noha a hagyományos logika egyes forrásmunkái talán a következtetési szabályok között sorolják föl. De a lényeges az, hogy e szabály (és a hozzá hasonló bármelyike is) átfogalmazható következtetési szabállyá! Ugyanis *egy kijelentés hamissága egyenértékű negációjának igazságával.* Ezt fölhasználva, a hamis premisszát pótolhatjuk a tagadásával (ami igaz), s így kapjuk az alábbi helyes következtetési sémát:

Premissza: Nem minden $A - B$

Konklúzió: Van olyan A , amely nem B .

A hagyományos logika tankönyvei nem hibáztak lényegesen, amikor következtetésnek neveztek egy olyan típusú szabályt, amely átfogalmazható helyes

következtetéssé. Azt mondhatnánk, nem fejezték ki magukat azzal a szabatsággal, amelyet ma megkövetelünk a logika tudományában; és ezért persze nem tehetünk szemrehányást nekik.

A Tamás-féle következményfogalom azonban gyökeres szakítást jelent a ma általánosan elfogadott (és hallgatólag a hagyományos logikában is elismert) következményfogalommal szemben. Egy példával illusztrálva, az általános felfogás szerint az alábbi következtetési séma helyes:

$$\frac{p \text{ és } q}{q}$$

Itt p és q tetszőleges kijelentések. Mondjuk, legyen: $p =$ a vonat késik, $q =$ az eső esik. A séma szerint abból, hogy „a vonat késik és az eső esik”, következik, hogy „az eső esik”. Tamás György szerint ez a séma nem helyes (és így az említett szöveges változata sem), mert pl. a premissza hamissága esetén a konklúzió logikai értéke nincs egyértelműen meghatározva. (Abból, hogy „a vonat késik és az eső esik” hamis, csak annyit tudunk, hogy „a vonat késik” és „az eső esik” kijelentések közül legalább az egyik hamis; és ettől még „az eső esik” lehet igaz is, hamis is.)

És egy ellenkező irányú példa. Tamás György felfogása szerint (ha jól értettem felfogását) az alábbi „következtetési séma” helyes:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Némely } A \text{ egyben } B \text{ is.} \\ \text{Némely } A \text{ nem } B. \end{array}}{\text{Minden } A \text{ egyben } B \text{ is.}}$$

Ugyanis a premisszák logikai értékei egyértelműen meghatározzák a konklúzió igaz vagy hamis voltát. Az általános felfogás szerint viszont ez a séma helytelen; hiszen ha mindkét premissza igaz, akkor a konklúzió hamis.

A példák meggyőzően mutatják, hogy Tamás György következményfogalma se nem szűkítése, se nem bővítése az általánosan elfogadott következményfogalomnak. Természetesen Tamás Györgynek joga van új következményfogalmat alkotni. De ha ezt teszi, akkor nem vitatkozhat egy következtetés helyességéről olyanokkal, akik mást értenek helyes következtetésen, mint ő. És bármiféle vitát megelőzően, meg kellett volna fogalmaznia teljes szabatsággal saját következményfogalmát. Sajnos, ezt nem tette meg.

Még hozzá kell fűznünk, hogy a következményfogalom nem valami periferikus fogalom a logikában, hanem egyike a legfontosabb logikai fogalmaknak (vagy talán éppen a legfontosabb). Ha valaki szakít egy ilyen fontos fogalomnak kétezere éves fejlődése során kialakult és napjainkban matematikai módszerekkel precizizozott felfogásával, azt nagyon alaposan meg kell indokolnia, ha egyáltalán a tudományosság szintjén óhajt foglalkozni a kérdéssel. Ennek a normának a megszegése önkényhez, a szavakkal való felelőtlen játékhoz vezetne.

Mivel tudja indokolni Tamás György az általános felfogás elvetését és új következményfogalmának bevezetését? Az egyetlen indok az, hogy „szabad legyen hamisból is következtetni”, mint azt az üveg-hővezető idézett példájában felhozza. Itt a probléma racionális magva az, hogy hogyan lehet egy bizonyos helyes logikai összefüggést következtetéssé átformálni. Láttuk, hogy a negáció műveletének alkalmazásával *e probléma megoldható a következmény-*

fogalom módosítása nélkül. A dolgok fölösleges megkettőzését jelenti az igaz és a hamis kijelentések megkülönböztetése a következtetésben, hiszen *azt mondani, hogy egy kijelentés hamis, pontosan annyi, mint azt mondani, hogy a kijelentés negációja igaz.*⁸ Ez tehát nem figyelemreméltó érv.

A Tamás-féle „következményfogalom” egyik csúcsteljesítménye a középkorban „Barbará”-nak nevezett következtetési séma diszkreditálása. E séma a következő:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Minden } A - B, \\ \text{Minden } B - C \end{array}}{\text{Minden } A - C.}$$

... a Barbarát sem tekinthetjük általában helyes módozatnak ... Általánosságban véve az első alakzat egyetlen módozata sem nyújt helyes következtetést.” (*Kategorikus szillogizmus*, 842. o.)

Szegény Barbara, Arisztotelész kedvelt leánya! Kétezer éven keresztül egyetlen skolasztikus kapcabetyár sem tudta kikezdeni erkölceit, sőt még a szőrösszívű matematikai logika sem talált benne kivetnivalót. És most Tamás György a logika prostituáltjai közé sorolta. Mert ha mindkét premisszája igaz, akkor igaz ugyan a konklúziója is, de ha pl. mindkét premisszája hamis, akkor konklúziója lehet igaz is, hamis is. Tehát nem nyújt „egyértelmű zárotételt”.

A *Kategorikus szillogizmus* 848. oldalán Tamás György a hagyományos logika „hamisból minden következik” szabályát idézi. Ez a szabály így szó szerint véve persze rossz; szó sincs arról, hogy pl. „a hó fekete” hamis kijelentésből bármire lehet következtetni. Az „ex falso quodlibet” helyes megfogalmazása a következő:

ha p hamis, akkor, amennyiben p (igaz), úgy q is (igaz)
(itt p és q helyébe tetszőleges kijelentéseket gondolhatunk), ezt pedig így fogalmazhatjuk át:

Ha p hamis és p (igaz), akkor q is (igaz),
és ennek helyességét már nem lehet vitatni, mivel az ellentmondástalanság a kétértékű logika alapelve, és az idézett szabály föltétele („ p hamis és p igaz”) ennek a tagadása; ebből valóban bármi következik, hiszen a feltétel sohasem teljesülhet. Tehát a „hamisból minden következik” tulajdonképpen az „ellentmondásból bármi következik” helyes törvény pongyola fogalmazása. Itt Tamás György nem egy hamis törvénnyel, hanem egy helyes törvény pongyola megfogalmazásával vitázik.

Kissé hasonló jellegű Tamás György vitája a hagyományos logika „dictum de omni et de nullo” elnevezésű elvével is (*Logikai négyzet*, 362. o.). Ez az elv, formulák nélkül megfogalmazva, azt mondja ki, hogy ha egy predikátum *mindenre* igaz, akkor igaz *bármely egyesre* (bármely individuumra) is (ez a dictum de omni), és ha egy predikátum *semmire sem* igaz, akkor hamis *bármely egyesre* (dictum de nullo). Ezek az elvek megint helyesek, ha tárgyalási univerzumunk (azaz az egyáltalán figyelembe vett individuumok osztálya) nem üres; éppen ezért az univerzum nem-üres voltát a legtöbb logikai elméletben föltételezik. A fenti elvből a hagyományos logika arra következtetett, hogy ha egy „minden” kezdetű állítás igaz, akkor igaz az az állítás is, amelyet

⁸ Természetesen mindez a kétértékű logikában van így. De ennek kereteit Tamás György cikkei sem lépik át.

az előbbiből úgy kapunk, hogy a „minden” helyébe „néhány”-at teszünk. Első hallásra ez is helyesnek tűnik; ha igaz az, hogy „minden (dolog) változik”, akkor az is igaz, hogy „néhány dolog változik”. Am egy ellenpélda megmutatja, hogy mégsem helyes ez az okoskodás. Hiszen ha igaz az, hogy „minden piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, akkor még nem feltétlenül igaz az, hogy „néhány piripócsi tüdőbeteget nyilvántartanak”, hiszen előfordulhat, hogy *egyáltalán nincs is tüdőbeteg Piripócscon*. Ezt az érvelést a *Logikai négyzet*-ben még Tamás György is elfogadta, és ebből arra a következtetésre jutott, hogy a dictum de omni elve hibás. Am a dictum de omni helyességét nem lehet kétségbevonni (amíg föltesszük az univerzum nem-üres voltát). A hiba forrása nem ez az elv, hanem az a tévhit, amely szerint bármely „minden” kezdetű mondat az univerzum minden elemére vonatkozó állítást fejez ki. Ha pl. univerzumnak választjuk a földi élőlényeket, akkor ez a mondat: „minden madár gerinces”, nem az univerzum minden eleméről állít valamit (legalábbis *ebben a megfogalmazásban nem*), hanem csak a madarokról, és így élesen különbözik pl. a „minden változik” kijelentéstől, amely valóban az univerzum minden eleméről állít valamit, ti. azt, hogy változik. Általában is, a „minden $A-B$ ” típusú mondatokban a „minden” nem az univerzumra, hanem világosan az A tulajdonságú dolgokra vonatkozik. Így nem alkalmazható rájuk a dictum de omni elve. Nem az elv, hanem az elvre való hivatkozás hibás a

$$\frac{\text{Minden } A-B}{\text{Néhány } A-B}$$

(helytelen) következtetési séma „bizonyításában”.

A kvantifikáció problémái

A „minden $A-B$ ” kijelentést azonban átfogalmazhatjuk úgy, hogy az *univerzum elemeire* vonatkozzék benne a „minden”. Ugyanis ez a kijelentés azt mondja, hogy az univerzum minden elemére igaz az, hogy *ha* A tulajdonságú, *akkor* B tulajdonságú is. Tömör formulázásban:

(1) Minden x -re: ha Ax , akkor Bx ,

ahol x az univerzum elemein fut végig. Ebben a mondatban már írhatunk a „minden” helyébe „néhány”-at:

Néhány x -re: ha Ax , akkor Bx ,

ha az előbbi igaz, akkor ez is igaz. De figyeljük meg, milyen keveset mond ez! Csupán annyit állít, hogy van az univerzumnak olyan eleme, amely, *amennyiben* A tulajdonságú, *úgy* B tulajdonságú is. Ki lehet mutatni (de a részleteket mellőzzük), hogy ez pontosan ennyit jelent:

Ha minden x -re Ax , akkor néhány x -re Bx .

Látjuk, ez nagyon távol esik a „néhány $A-B$ ” jelentésétől. Ez utóbbit így fogalmazhatjuk át: az univerzum néhány eleme A tulajdonságú is, B tulajdonságú is. Tömören:

(2) Néhány x -re: Ax és Bx .

Vagy, a „néhány” helyett az egyértelmű „van olyan” használatával:

(2') Van olyan x , hogy: Ax és Bx .

(1) és (2) (vagy (2')) összehasonlítása mutatja, hogy a „minden $A-B$ ” és a „néhány $A-B$ ” között, a szerkezet precíz föltárása esetén, nemcsak annyi a különbség, hogy a „minden” helyébe „néhány” (vagy „van olyan”) kerül, hanem az is, hogy a „ha . . . akkor” kapcsolat helyett az „és” kapcsolat lép föl. És ez még világosabbá teszi, hogy (1)-nek nem következménye (2).

A fentiekben szereplő „minden x -re”, és „van olyan x , hogy” kifejezéseket *kvantoroknak* nevezzük; az elsőt *univerzális*, a másodikat *egzisztenciális* kvantoroknak. (Persze x helyett más betű is szerepelhet.) A példákban a kvantorok mögött *nyílt mondatokat* találunk. A kvantorok alkalmazása tehát nyílt mondatokból zárt mondatokat, kijelentéseket hozhat létre. Az ilyen mondatok, mint az előzményekből láttuk, predikátumok közötti (terjedelmi) kapcsolatokot fejeznek ki.

Úgy tűnik, Tamás György másképp látja a kvantorok szerepét. A *Megfordítás*-ban (53. o.) ezt írja: „Ismeretes, hogy az **A** ítéletet implikációnak, az **I** ítéletet pedig konjunkciónak foghatjuk fel.” (Implikáció: „ha p , akkor q ” alakú, konjunkció: „ p és q ” alakú összetett kijelentés.) Látjuk, ez tévedés: az **A** típus nyílt implikáció lezárása univerzális kvantorral, az **I** típus pedig nyílt konjunkció lezárása egzisztenciális kvantorral.

Az *ítélet terjedelmé*-ben (904–905. o.) három könyvből is idéz a kvantorok alkalmazásának megvilágítására, miközben a probléma egyre ködösebbé lesz. Ez kitűnik néhány föltett kérdésből. Pl. *Klaustól* számonkéri, hogy miképpen olvassuk a „minden x -re: ha p_n , akkor q_n ” formulát. Persze, ilyen formula Klaus könyvében nem is szerepel, Tamás György állította össze az idézetben szereplő kifejezésekből; s az adott összefüggésben ez a formula értelmetlen is.

A kvantifikáció fogalmával kapcsolatos problémák azonban főleg ott lépnek föl, ahol Tamás György kifejti: mit is kell érteni azon, hogy „minden x -re”. Idézem (905. o.):

„Ha a *minden* x -en csupán dolgokat értünk, akkor az általános ítéletet korlátozottan fogjuk fel. Az általános ítélet ugyanis térbeli, időbeli stb. összefüggéseket is kifejezhet. Pl.: bármikor, ha a fény prizmán halad át, megtörik; mindenütt, ahol a vezetékben elektromos áram halad keresztül, a vezetékét mágneses mező veszi körül. . . . az általános ítéletet nem szabad a dolgokra korlátoznunk, hanem teljes általánosságában kell vennünk. A továbbiakban ezt értjük a ‚minden’ kifejezésen.

. . . A *minden* x -et továbbá úgy kell értelmeznünk, hogy mind az egyszerű, mind az összetett ítéletre alkalmazható legyen. Ennek a követelménynek, véleményünk szerint, a ‚minden esetben’ kifejezés felel meg. A ‚minden esetben’ úgy értendő, hogy bármilyen körülmények között, tetszőleges feltételek között. Ez az értelmezés mind az egyszerű, mind az összetett ítéletre alkalmazható, pl.:

1. Minden esetben, ha ember, akkor halandó.
2. Minden esetben, ha a fény prizmán halad át, akkor megtörik.”

Ebből egyrészt kiderül, hogy Tamás György figyelmét elkerülte: az univerzális kvantor alkalmazása azt jelenti, hogy a kvantor után következő nyílt

mondatban szereplő x -nek az *univerzum elemein* kell végigfutnia. Az univerzum elemei pedig lehetnek *dolgok* (már ti. amiket Tamás dolgoknak nevez, alighanem fizikai tárgyakra gondol), idő- vagy térkoordináták, absztrakt fogalmak, vagy, ha úgy tetszik, akár *esetek* is. Egy nyílt mondatban több individuum-változót (x, y, z stb.) is szerepeltethetünk, s ezek mindegyikét leköthetjük megfelelő („minden x -re”, „minden y -ra”, „minden z -re” stb.) univerzális (vagy egzisztenciális) kvantorral, annak megfelelően, hogy mit állítunk, mit akarunk kifejezni. Amit Tamás György az idézet első bekezdésében javasol, azt már 60 éve csinálják a matematikai logikában, anélkül, hogy a „minden” különféle alkalmazási lehetőségeit összevonnák egy ködös „minden esetben” frázisban, amelyről talán szépeket lehet mondani, de következtetésekben sem mire sem lehet használni.

Mert ha valaki azt mondja: minden ember halandó, akkor értjük, mit állít. De ha azt mondja: „minden esetben, ha ember, akkor halandó”, akkor nem értjük, hiszen nincs alanya a mondatnak. Ha így mondaná: „minden esetben, ha valaki ember, akkor halandó”, már valamivel világosabb a mondanivaló. De még világosabb így: „minden ember minden esetben halandó” — és itt már szemmel látható a kettős kvantifikáció. A „minden esetben” ködös kifejezés nem helyettesítheti az univerzális kvantort ott, ahol éppen ez teszi zárttá, értelmessé a mondatot.

Hiába erőlteti ránk Tamás György az idézet második bekezdésében, hogy a *minden x* összetett ítéletre is alkalmazható legyen. A „minden x -re” kvantor *értelmesen csak x -et tartalmazó nyílt mondatra* alkalmazható, más esetben hatástalan. Az x nem fölösleges dísz a kvantorban, hanem nagyon lényeges: a kvantort követő nyílt mondatban szereplő x -re utal. (Az élő nyelv névmásokat használ az ilyen változók helyett. Pl. „mindenki, aki ember, az halandó” = „minden x -re: ha x ember, akkor x halandó”.) Persze, a nyílt mondat lehet összetett is, sőt nagyon bonyolult is. De *zárt* kijelentésre (akár egyszerűre, akár összetettre) nincs értelme kvantor alkalmazásának.

Tamás György „minden esetre” prefixuma leginkább még a modális logika „szükségszerű, hogy” prefixumára emlékeztet. Ez is, az is felfogható úgy, hogy leköti a zárt kijelentésekben szereplő rejtett, ki nem mondott paramétereket. Persze, egy modális logikai *elmélet* nem szorítkozik ilyen prefixumok *puszta bevezetésére*, hanem kidolgozza a következtetésekben való felhasználásuk módját is. (Tamás György mit sem szól arról, hogy mit kezdünk az ő „minden esetben” kvantorával.) De a modális logika „durva kvantifikációja” a tudományos alkalmazások területén nem pótolhatja a különféle individuumváltozók egyenkénti kvantifikációját.

„Egyedi” és „határozatlan” ítéletek

Már említettem, hogy a matematikai logikában nem használják az „egyedi ítélet” fogalmát. De természetesen a matematikai logikában is lehet formalizálni olyan kijelentéseket, amelyekben konkrét *individuumok* is szerepelnek, és következtetéseket is végezhetünk körükben. (Sőt, kizárólag a matematikai logika apparátusa nyújt korlátlan lehetőséget az ilyen kijelentésekre vonatkozó logikai eljárások elvégzésére. Téves tehát Tamás Györgynek az a célzása, hogy a matematikai logikában az „egyedi ítéleteket” nem tekintik egyenrangúaknak másfajta ítéletekkel. A matematikai logikában nincsenek első- és másod-

rangú formulák, ugyanúgy, ahogyan az aritmetikában nincsenek első- és másodrangú számok.) Már a hagyományos logikában megsejtették, hogy az individuumokat a következtetésekben ugyanúgy lehet kezelni, mint a predikátumokat. A matematikai logikában ez a sejtés bizonyítást nyert.⁹ Abban az elemi témakörben, amelyet itt érintettünk, könnyű átlátni ennek igazságát. Egy a individuumból azt állíthatjuk, hogy egy B osztálynak eleme vagy nem eleme. Helyettesítsük a -t azzal az A osztállyal, amely az egyetlen a elemet tartalmazza. Akkor: „ a eleme B -nek” = „ B tartalmazza A -t”. Átfogalmazva: „ B igaz a -ra” = „minden $A-B$ ”.

Tamás György idézi *Kantot* (*Az ítélet terjedelme*, 910. o.), aki azt mondja, hogy az ilyen *egyes* ítéletet, mint „Caius halandó”, *logikai formája szerint* gyakorlatilag egynek vehetjük az ilyen általánossal: „minden ember halandó”. Tény, hogy a kanti fogalmazás nem a legvilágosabb. Azt akarja mondani, hogy „Caius halandó” helyett mondhatnánk azt is, hogy „minden Caius halandó”, hiszen csak egy Caius van, a mondat értelmét ezzel tehát nem változtatjuk meg, és e fogással rögtön látjuk, hogy „minden $A-B$ ” típusú kijelentéssel van dolgunk. Tamás György ezt úgy értette, hogy a két ítélet *azonosnak* tekintendő, és a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Csakhogy az is egyes ítélet, hogy Caius római. Ezt is egynek vehetjük azzal az ítélettel, hogy minden ember római?” Igen, *logikai formája szerint* „egynek vehetjük”, éppen úgy, ahogyan logikai formája szerint „egynek vehetjük” a következő két állítást: „Minden béka repül” és „Minden alma gyümölcs.” De senki sem mondta (Kant sem), hogy logikai értékük szerint is „egynek vehetjük” őket.

Az ítélet terjedelme c. cikkében foglalkozik Tamás György a hagyományos logika egyik csodabogarával, a *határozatlan ítélettel* is. A határozatlan ítélet olyan ítélet, amelyről nem lehet pontosan tudni, mit állít. Ilyen „ítéletek”, mai felfogás szerint, semminemű formális logikai tevékenység számára nem használhatók. Mire következtesünk abból, aminek nem tudjuk a pontos értelmét? Érthető, hogy a matematikai logika nem tud „határozatlan ítéletekről”. Ezért téves Tamás György ama megállapítása, amely szerint a matematikai logikában a határozatlan ítéletet általános ítéletként kezelik. A *Klaus* könyvéből vett idézetben csak arról van szó, hogy hogyan lehet egy köznapi formában elhangzott mondatot („az alap meghatározza a felépítményt”) úgy átfogalmazni, hogy logikai szerkezete kitűnjék. Tamás György úgy véli, hogy az eredeti állítás határozatlan. A marxista társadalomtudomány azonban e szövegnek nagyon is határozott értelmet tulajdonít. Mint szakszöveg, e mondat egy határozott, értelmes ítéletnek a szakmai hagyományok szentesítette tömör megfogalmazása. Klaus a példában nem tett mást, mint (a) kifejtette a szakszöveg teljes értelmét, (b) átfogalmazta úgy, hogy logikai szerkezete kidomborodjék. De nem csinált „határozatlan” ítéletből „általános” (azaz „minden $A-B$ ” típusú) ítéletet.

*

Még hosszasan lehetne vitázni Tamás György egyik-másik, itt nem említett állásfoglalásával. De már így is nagyon igénybe vettem az olvasó türelmét. Írásom végén még egy általános, az egész cikksorozatra vonatkozó problémát szeretnék fölvetni.

⁹ Lásd pl. Quine: *A logika módszerei*. 37. §. (Akadémiai Kiadó, 1968.)

Tamás György számára a formális logika lényegében azonos a matematikai logika előtti, ún. hagyományos logikával. Ez az álláspont legalábbis különös. Köztudomású, hogy már a köznapi formális gondolkozás is túllépi a hagyományos logika kereteit, pl. amikor abból, hogy „a Balaton környéke természetvédelmi terület”, bátran következtet arra, hogy „aki a Balaton környékén vadászik, az természetvédelmi területen vadászik”, noha az ennek megfelelő következtetési forma a hagyományos logikában egyáltalán nem szerepel. Még kevésbé elegendők a hagyományos logika keretei a tudományos munkában szükséges definíciók megalkotásához és a következtetések bizonyításához. Ezenkívül a hagyományos logika fogalmai és törvényei nélkülözik azt a precizitást, amely a tudományok mai szintjén elengedhetetlen. (Erre néhány példa keretében utaltam e cikkben.) Ugyanakkor a matematikai logika magában foglalja a hagyományos logika minden helytálló eredményét. Mi indokolja akkor, hogy a logika problémáihoz *ma* a hagyományos logika szintjén, és így szükségképpen nem-precíz megfogalmazásban közeledjünk?

Írásomban nem méltathattam Tamás György cikksorozatának azokat az eredményeit, amelyek kívül esnek a szűkebb értelemben vett formális logika keretein; ezek elemzése nem az én szakterületemre tartozik. Kizárólag a formális logikát érintő kitételekkel foglalkoztam. E vonatkozásban Tamás György fő mondanivalója: a hagyományos logika is, a matematikai logika is tele van hibákkal. Néhány példát láttunk arra, hogyan kellene kijavítani ezeket az állítólagos hibákat. Ezek alapján, összefoglalás helyett, csak egy kérdést tehetünk fel:

Hol a hiba? A logikában?

A MISTAKE IN LOGICS?

I. Ruzsa

The paper is a critical review of a series of articles of *G. Tamás* (published last year partly in this periodical, partly in other ones) dealing with some problems of traditional and mathematical logics.

ГДЕ ОШИБКА В ЛОГИКЕ?

И. Ружа

Автор критически анализирует статьи Д. Тамаша, занимающиеся некоторыми проблемами традиционной и математической логики (в течение прошлого года эти статьи частью были опубликованы на страницах этого журнала, частью — в других журналах).

A kondicionális szillogizmus

TAMÁS GYÖRGY

I

Theophrasztosznak (és kisebb mértékben Eudémosznak) szokták tulajdonítani a kondicionális¹ ítélet és az ezen alapuló szillogizmus felfedezését. A kondicionális következtetés alap gondolata azonban már Arisztotelésznél felmerült: „... ha valaki feltételezi, hogy ha az ellentétek nem *egy* képesség körébe tartoznak, akkor nem is *egy* tudomány körébe tartoznak, majd úgy következtet, hogy nem minden képesség öleli fel az ellentéteket, mint — mondjuk — az egészséget és a betegeskedést sem, hiszen különben egyszerre lehetne ugyanaz a valaki egészséges és betegeskedő. Nos, azt kimutatta, hogy nincs minden ellentétpárra vonatkozóan *egy* képesség, de azt nem, hogy nincs ezekre vonatkozóan *egy* tudomány. Ámbár ezt el kell fogadni, csak persze nem szillogizmus, hanem feltételezés alapján ... Sok más feltételezéses következtetés is van, és ezeket meg kell vizsgálni és világosan letárgyalni. Hogy miben különböznek ezek, és hányféleképp következtetünk feltételezéssel, azt majd később mondjuk el.” (*Organon*. I. köt. Akad. Kiadó 1961. 409 — 410. o.) Ennek a célkitűzésnek a megvalósítását ránk maradt műveiben nem találjuk meg, a részletek kidolgozása utódaira maradt.

A kondicionális ítéletre az a jellemző, hogy valamely kijelentés meglétét bizonyos feltételhez kötjük, pl. ha lehül a hőmérséklet, esik a hőmérő higany-szála. Azt a tételt, amely a feltételt fejezi ki, alapnak, a másik tételt következménynek nevezzük. E tételeket már Arisztotelész változókként fogta fel, és betűkkel jelölte (ha A, akkor B). A peripatetikusoktól eltérően a sztoikusok sorszámneveket vezettek be. A kondicionális ítélet eszerint a következő formát öltötte: ha az első, akkor a második.

A logikai irodalomban vita tárgya, hogy a kondicionális ítélet *egyszerű* vagy *összetett ítélet-e*. A sztoikusok két, ill. több egyszerű ítéletből álló összetett ítéletnek tekintették. Úgy vélték, hogy a kondicionális ítéletben szereplő egyszerű ítéletek lehetnek azonosak, ill. különbözők.

A hagyományos logikában vagy megkerülték ezt a kérdést, vagy, többnyire, az egyszerű ítélet mellett foglaltak állást. „... az alap-következmény típusú ítéleteket gyakran tévesen *összetett ítéleteknek* tartják. Valójában ezek egyszerű ítéletek, jóllehet számos fogalom (pl. az alap-következmény típusú ítéletben: A, B, C, D) szerepel bennük.

Egyszerű ítélet az olyan ítélet, amelyben *egy* állítás (vagy tagadás) történik. *Az összetett ítélet viszont olyan ítélet, amelyben több egymással kapcsolatos állítás (vagy tagadás) történik.*

¹ A „kondicionális” (feltételes) kifejezést azért részesítjük előnyben a „hipotetikus” (feltételező) kifejezéssel szemben, mert míg az utóbbi az alap-következmény viszonyoknak csak szubjektív oldalára utal, addig az előbbi az objektív oldalt emeli ki.

Az összetett ítéletek olyan meghatározása, hogy azokban több alany vagy több állítmány van, helytelen. Az ítélet egyszerű vagy összetett voltának kritériuma az, hogy hány állítás (vagy tagadás) történik benne.

Másrészt az összetett ítélet sem két vagy több ítélet pusztá összekapcsolása, hanem *minőségileg* új ítélet, amelyben az alapját alkotó egyszerű ítéletek *értelmük* szerint kapcsolatosak.” (Logika. Szikra 1956. 166. o.)

De vajon helyesen történt-e a fenti esetben az összetett ítélet kritériumának megállapítása? Véleményünk szerint az a felfogás helyes, hogy összetett az olyan ítélet, amelyet egyszerűbb ítéletekre lehet bontani. Ezen az alapon kell eldönteni, hogy a kondicionális ítéletet hova soroljuk.

*

Arisztotelész olyan összefüggésnek tartotta a kondicionális ítéletet, amelynek az előzménye és a következménye között szükségszerűségi viszony áll fenn. „Ha ugyanis azért, mert A van, B is szükségszerűen van, akkor ha B nincs, szükségszerűen folyik, hogy A sincs.” (Id. mű. 438–439. o.) Szerinte csak olyan tételek összefüggését szabad kondicionális ítéletnek tekinteni, amelyek közül az egyik feltétlenül maga után vonja a másikat. — A sztoikusok, ettől eltérően, megengedték a változóknak tetszés szerinti ítéletekkel való behelyettesítését.

A hagyományos logikában általában Arisztotelész felfogását követték: „Azoknak a következtetéseknek a formája, melyek bizonyosságot kifejező zárótételt szolgáltatnak, a valóság tárgyainak és jelenségeinek *szükségszerű* összefüggéseit tükrözik. A valóság tárgyainak és jelenségeinek ezek a szükségszerű összefüggései ezért a feltételes ítélet formájában is visszatükröződhetnek.

Hiszen ha azt állítjuk, hogy az egyik ítélet következménye a másiknak, ezáltal azt is állítjuk, hogy ha létezik a valóságban az, amiről az egyik ítéletben szó van, akkor szükségszerűen létezik a valóságban az is, amiről a másik ítéletben van szó.” (P. V. Tavanyec: Az ítélet és fajtái. Moszkva 1953. 134. o.)

A matematikai logikusok ezzel szemben a sztoikusok álláspontjára helyezkednek. „Az egyedüli tartalmiság, amelyet megtartunk, a tételeknek az a tulajdonsága, hogy igazak vagy hamisak. De ettől a feltételtől eltekintve, nem lépünk fel más korlátozással a tételekkel és kapcsolataikkal szemben, annyira, hogy a következő hirhedtté vált tételkapcsolatokat is megengedjük, amelyek tisztán tartalmilag nézve nyilvánvalóan teljesen értelmetlenek:

- a) Ha $1 + 1 = 2$, akkor a réz fém.
- b) Ha $1 + 1 = 2$, akkor a réz nem fém.
- c) Ha $1 + 1 = 3$, akkor a réz fém.
- d) Ha $1 + 1 = 3$, akkor a réz nem fém.”

(Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat 1963. 73. o.) Ahhoz, hogy a szóban forgó problémát illetően állást foglalhassunk, meg kell vizsgálnunk a kondicionális ítélet értékét.

Először azt kell tisztáznunk, hogy a kondicionális ítélet *egyes tételeinek* értékei között milyen összefüggések vannak. Ha az alaphoz indulunk ki, akkor az alábbi eseteket kell számításba vennünk (A = alap, K = következmény, i = igaz, h = hamis):

	1.	2.	3.	4.
A	i	i	h	h
K	i	h	i	h

1. táblázat

Ezekkel az esetekkel kapcsolatban Arisztotelész a következő megállapítást tette: ha az alap szükségszerű viszonyban van a következménnyel, akkor a következmény az 1. esetben feltétlenül igaz, a 2. esetben feltétlenül hamis, a 3. esetben lehet, hogy igaz, a 4. esetről nem nyilatkozott. (*Id. mű* 438—439. o.)

E megállapítás az alábbi összefüggések figyelembevételén alapult:

1. ha adva van valamely alap, akkor a következményének szükségszerűen lennie kell;

2. ha adva van valamely alap, akkor lehetetlen, hogy a következménye ne létezzék;

3. ha hiányzik valamely alap, akkor (más alapon) létezhet a következmény;

4. ha hiányzik valamely alap, akkor (lehet, hogy) nem létezik a következmény.

Lássuk most azokat az eseteket, amelyekben a következményből indukunk ki:

	5.	6.	7.	8.
K	i	i	h	h
A	i	h	i	h

2. táblázat

Arisztotelész kifejezetten csak a 8. esetről nyilatkozott, ebben a következményt feltétlenül hamisnak tekintette (uo.). Szempontjai alapján a következő kiegészítéseket tehetjük: az alap az 5. esetben lehet, hogy igaz, a 6. esetben lehet, hogy hamis, a 7. esetben lehetetlen, hogy igaz.

II

A megarai-sztoikus iskolában vetődött fel az a probléma, hogy *mi az értéke a kondicionális ítéletnek egészében véve*. Ezzel kapcsolatban különböző felfogások alakultak ki. Megarai Philón, két egyszerű ítéletet alapul véve, az alábbi eseteket különböztette meg:

Előzmény Következmény Ha az előzmény, akkor a következmény

1.	i	i	i
2.	i	h	h
3.	h	i	i
4.	h	h	i

Az egyes esetekre a következő példákat adta:

1. Ha nappal van, akkor világosság van.
2. Ha nappal van, akkor éjjel van.
3. Ha a Föld repül, akkor a Föld létezik.
4. Ha a Föld repül, akkor a Földnek szárnyai vannak.

Arra vonatkozóan, hogy miért éppen ezek az értékek adódnak, semmiféle indoklást nem találunk. (Vö. Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*; Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande*. I. köt. Berlin 1955. 454. o.)

Lássunk egy másik felfogást: „Diodórosz azt mondta, hogy az összefüggő (tétel) igaz, ha igazzal kezdve nem végződhetett és nem végződhet hamissal. Ez ellentmond a philóni tézisnek. Ugyanis ez az összefüggő (tétel) — 'Ha nappal van, akkor vitatkozom' — Philón szerint igaz, amennyiben most nappal van és vitatkozom, mivel igaz (tétellel) — 'Nappal van' — kezdődik és igaz (tétellel) — 'Én vitatkozom' — végződik. Diodórosz szerint azonban (ez a tétel) hamis. Ugyanis egy bizonyos időben igaz (tétellel) — 'Nappal van' — kezdődhet (és) hamis (tétellel) — 'Én vitatkozom' — végződhet, amennyiben (később) hallgatnom kell . . . (és) mielőtt vitatkozni kezdtem, igaz (tétellel) kezdődött és hamissal — 'Én vitatkozom' — végződött. Továbbá: ez (a tétel) — 'Ha éjjel van, akkor vitatkozom' — Philón szerint igaz, amennyiben nappal van és hallgatok; ugyanis (akkor) hamissal kezdődik és hamissal végződik. Diodórosz szerint azonban (ez a tétel) hamis; ugyanis igazzal kezdve hamissal végződhet, amennyiben elmúlt az éjjel és amennyiben én (már) nem vitatkozom, hanem hallgatok. És az (a tétel) is — 'Ha éjjel van, nappal van' — Philón szerint igaz, amennyiben nappal van, (mégpedig) azért, mert hamis (tétellel) — 'Éjjel van' — kezdődik, és hamis (tétellel) — 'Nappal van' — végződik.” Diodórosz szerint azonban azért hamis, mert ha jön az éjjel — igaz (tétellel) — 'Éjjel van' — kezdődik, és hamis (tétellel) — 'Nappal van' — végződhet.” (Idézi Bochenski: *Formale Logik*. Freiburg — München 1956. 135. o.)

Vegyünk szemügyre végül egy harmadik álláspontot: „azok, akik (az implikációt) a jelenség alapján ítélik meg, azt mondják, hogy az az összefüggő (tétel) igaz, amelynek az előzménye potenciálisan tartalmazza a következőzést. Szerintünk a 'Ha nappal van, nappal van' és minden ismétlődő összefüggő (tétel) valószínűleg hamis, ugyanis valami nem tartalmazhatja önmagát.” (Idézi Bochenski: *id. mű* 136. o.)

Az idézett szövegekből és a ránk maradt egyéb forrásokból kitűnik, hogy a sztoikusok között éles viták folytak a tárgyalt kérdésben. Szállóigévé vált Kallimakhosznak, az i. e. III. században élt alexandriai könyvtárosnak a mondása: már a varjak is azt káromják a háztetőn, hogy melyek a helyes implikációk.

A hagyományos logikában a kondicionális ítélet egészének értékét illetően többnyire vagy semmilyen véleményt nem nyilvánítottak, vagy egyszerűen átvették a sztoikusok egyik vagy másik felfogását. Azért mondjuk, hogy többnyire, mert ritka kivételek azért akadtak. „Mivel a föltételes ítélet tényleges ítéletet fejez ki, azért igaz vagy hamis. *A föltételes ítélet csak akkor igaz, ha az egész ítélet igaz tárgyi összefüggés szerint*, nem pedig akkor, ha az egyes ítéletek igazak, mert a föltételes ítélet nemcsak azt fejezi ki, hogy részületei igazak, hanem még inkább azt, hogy a két részület tárgyilag függ össze, hiszen az utótétel csak következménye az előtételnek, mert a föltételes ítéletnek csak így van értelme. Pl. ha a lámpa ég, akkor este van. Itt mind a két részület igaz lehet, ti. éghet a lámpa és este is lehet s mégis az egész föltételes ítélet hamis, mert a lámpa égése és az este között nincs tárgyi összefüggés; ui. éghet a lámpa és még sincs este, vagy este lehet és mégsem ég a lámpa. De ha ezt mondjuk: ha a nap lenyugszik, akkor este van — akkor ez a föltételes ítélet már igaz ítélet, mert a nap lenyugvása és az este között tárgyi összefüggés van.” (Huszár: *Logika*. Bp. 1937. 112. o.)

Itt a kondicionális ítélet értéke a tételek kapcsolatától, nem pedig értéktől függ. A tárgyi összefüggésen, miként a második példától kiderül, az alap és a következmény szükségszerű kapcsolata értendő. A továbbiakban ki fogjuk mutatni e felfogás korlátozott voltát.

Egy másik felfogás szerint: „... a feltételes ítélet akkor igaz, ha annak feltételezése, hogy a valóságban létezik az a jelenség, amelyről az ítélet alapján szó van, szükségszerűen maga után vonja annak az állítását, hogy létezik az a jelenség is, amelyről az ítélet következményében szó van. Éppígy akkor is igaz a feltételes ítélet, ha annak feltételezése, hogy a valóságban nem létezik az a jelenség, amelyről a következményben szó van, szükségszerűen maga után vonja annak az állítását, hogy nem létezik az a jelenség sem, amelyről az ítélet alapján szó van. Hamis viszont a feltételes ítélet abban az esetben, ha annak feltételezése, hogy létezik az a jelenség, amelyről az alapon szó van, nem vonja maga után annak az állítását, hogy létezik az a jelenség is, amelyről a következményben van szó. Éppígy akkor is hamis a feltételes ítélet, ha annak feltételezése, hogy nem létezik az a jelenség, amelyről a következményben szó van, nem vonja maga után annak az állítását, hogy nem létezik az a jelenség sem, amelyről az alapon van szó.” (Tavanyec: *id. mű* 126–127. o.)

A feltételes ítélet itt is az alap és a következmény szükségszerű összefüggésére korlátozódik. Továbbá nem kapunk választ arra a kérdésre, hogy milyen lesz a kondicionális ítélet értéke azokban az esetekben, amikor az alap nem-létezésének, ill. a következmény létezésének feltételezéséről van szó.

A matematikai logikában a következő felfogással találkozunk: „Egy, 'ha p, akkor q' alakú állításon közönségesen nem annyira egy implikáció állítását, mint inkább az utótag feltételes állítását szokták érteni. Ha egy ilyen állítást tettünk és utána kitűnik, hogy az előtag igaz, akkor állást foglalnunk az utótag mellett, és készek vagyunk tévedésnek elismerni, ha hamisnak bizonyulna. Ha ellenben az előtagról kiderül, hogy hamis volt, akkor feltételes állításunkat úgy tekintjük, mintha sohasem mondtuk volna . . .

De milyen feltételek mellett tekintünk egy implikációt mint egészet igaznak és milyen feltételek mellett hamisnak? Ha az előtag igaz, akkor a közfelfogás előbbi magyarázata sugallja, hogy az implikáció logikai értékét tegyük egyenlővé utótagjával: így egy igaz előtagú és igaz utótagú implikáció igaznak, egy igaz előtagú és hamis utótagú pedig hamisnak számítana. Ha viszont az előtag hamis, jóval önkényesebbé válik az implikáció logikai értékének meghatározása, de legalkalmasabbnak az bizonyul, ha úgy döntünk, hogy minden hamis előtagú implikációt igaznak tekintünk.” (Quine: *A logika módszerei*. Akad. Kiadó 1968. 38–39. o.)

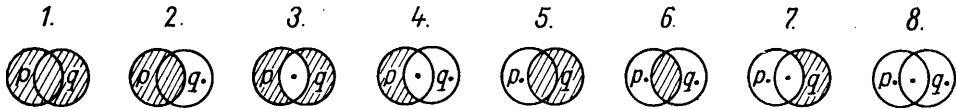
Ez a felfogás, legalábbis részben, bevallottan önkényes. Tartalmát tekintve pedig a philóni értelmezés megisméltése. Ha Quine szerint járnánk el, akkor most ezt mondhatnánk: nem értünk egyet ezzel az értelmezéssel, de állításunkat nem tartjuk szükségesnek megindokolni, mivel ez így alkalmasabb.

De ez az út számunkra járhatatlan. Ezért fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy vajon nincs-e megbízható kritérium a kondicionális ítélet értékeinek eldöntésére.

*

Egyesek már felfigyeltek arra, hogy a körsémák nemcsak fogalomviszonyok, hanem ítéletviszonyok ábrázolására is alkalmasak. (Vö. Überweg:

System der Logik. Bonn 1865. 214. o.) Cseréljük fel tehát a fogalomváltozókat ítéletváltozókkal (p, ill. q; a vonalkázás ürességet, nem-létezést, a pont létezést jelöl):



3. táblázat

Az ábrázolt viszonyok a következőképpen értelmezendők:

1. p is, q is nem-létező jelenségre vonatkozik
2. p nem-létező, q létező
3. p azonos q-val
4. p implikálja q-t
5. p létező, q nem-létező
6. p összeegyeztethetetlen q-val
7. p-t implikálja q
8. p megengedi q-t

Vizsgáljuk meg a diagramok felhasználásával először azoknak a kondicionális ítéleteknek az értékeit, amelyeknek mindkét tétele létező jelenségekre vonatkozik. A 3. esetben, tekintve, hogy azonossági viszonyról van szó, az ítélet i (pl. ha esik az eső, akkor esik az eső). A 4. esetben a következő összefüggés szerepel: ha p jelenség létezik, akkor léteznie kell a q jelenségnek is (pl. ha a fény áthatol a prizmán, akkor megtörik), tehát szintén i-t kapunk. A 6. esetben a p összeegyeztethetetlen a q-val, ezért hamis az az állítás, hogy az egyik feltételezi a másikat (pl. ha süt a nap, akkor a vas fém). A 7. esetben a p-vel jelölt jelenség következménye a q jelenségnek, ezért az előbbi létezése nem vonja feltétlenül maga után az utóbbi létezését (pl. ha a járda nedves, akkor esett az eső). Ezért ennek az ítéletnek az értéke i/h. Akkor i, ha az esőtől lett nedves a járda, minden más esetben h. Ugyanez a meg gondolás érvényes a 8. esetben is (pl. ha jó idő van, akkor kirándulnak a diákok). Azokban az esetekben, amelyekben az egyik vagy mindkét tétel nem-létező jelenségre vonatkozik, nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről, tehát a kondicionális ítélet értéke h.

Mindezek alapján az alábbi értéktáblázatot állíthatjuk össze:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	h	i	i	h	h	i/h	i/h

4. táblázat

Az elmondottakkal szemben azt az ellenvetést lehet tenni, hogy a kondicionális ítélet tételeit abból a szempontból vizsgáltuk, hogy létező, ill. nem-létező jelenségekre vonatkoznak-e, nem azt vettük alapul, hogy igazak-e, ill. hamisak. Másról beszélünk tehát, mint a matematikai logika. Annyiban

másról beszélünk, amennyiben az a véleményünk, hogy a kondicionális ítélet értéke nem tételeinek értékeitől, hanem *tételeinek viszonyától függ.*

Vessük össze eredményeinket a hagyományos logika álláspontjával. Említettük már, hogy ebben a logikában kondicionális ítéleten az alap és a következmény között fennálló szükségszerű viszonyt értették. Lássuk most annak az indokolását, hogy miért nem szabad más viszonyt figyelembe venni. „Ha a két részítélet között nincs tárgyi összefüggés, akkor a föltételesnek mondott ítélet csak nyelvtanilag föltételes mondat, de logikailag nem. Tehát: ha a nap fölkel, akkor a fa a kertben van, — föltételes mondat ugyan nyelvtanilag, de nem föltételes ítélet logikailag, mert a két részítélet között nincs tárgyi összefüggés. A hibás gondolkodás sok ilyen föltételes ítélettel dolgozik. Pl. ha a nap fölkel, én barátomnál leszek. Ez teljesen helytelen beszéd, mert mondatunkkal nem föltételt akarunk kifejezni, hanem időpontot. A helyes beszéd ez: amikor a nap fölkel, én barátomnál leszek . . .

Éppen így jól megkülönböztetendők a föltételes ítéletektől ama nyelvtanilag vett föltételes mondatok, amelyek akarati tényeket fejeznek ki, mert az ítélet mindenkor a gondolkodás tényét és nem az akarat tényeit fejezi ki, Tehát: ha holnap nem esik, akkor kimegyek sétálni, — nyelvtanilag föltételes mondat, de logikailag nem föltételes ítélet, mert akarati tényt fejez ki, s az eső és sétálásom között nincs tárgyi összefüggés, ami a föltételes ítéletnél lényeges kellék.” (Huszár: *id. mű* 110. o.)

Az idézetben szereplő érvek elfogadhatatlanok, mivel a kondicionális ítélet vizsgálatakor bennünket nem az ítélet konkrét tartalma érdekel. Az a körülmény, hogy időpontról vagy elhatározásról van szó, nem változtat a ha . . . akkor formán. Az idézetben szereplő példák közül az első — táblázatunk szerint — a 6. esethez, a második és a harmadik a 8. esethez tartozik. Csak a tételek között fenálló szükségszerű viszonyt figyelembe venni — korlátozott felfogás.

*

Lássuk most a matematikai logika álláspontját. Vegyük szemügyre a hamis előtagú implikációkra (1. ha p h, akkor q h, 2. ha p h, akkor q i) vonatkozó fejtegetéseket. Quine többek között a következő ítéleteket hozta fel példának:

1. Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger édes.
2. Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger sós.

A matematikai logika szerint ezek az ítéletek i-k. Quine a következőket állapította meg ezzel kapcsolatban: kétségtelen, hogy ez az eredmény furcsának tűnik, de nem hiszem, hogy kevésbé lenne furcsa ezeket az ítéleteket hamisnak minősíteni (vö. *id. mű* 3. §.). Az előbbiekben már megindokoltuk, hogy miért tekintjük ezeket az ítéleteket hamisaknak. Ezért itt csak annyit jegyzünk meg, hogy legalábbis kevésbé tűnik furcsának hamisságuk, mint igazságuk.

Varga Tamás így írt: „Lehet, hogy mégis gondolkodóba ejt valakit: miért adunk egyáltalán értelmet az implikációnak akkor, ha az előtagja hamis? Nem volna-e jobb ezeket az eseteket nyitva hagyni, eldöntetlennek tekinteni, s megállapodni abban: az implikáció művelete csak akkor végezhető el, ha előtagja igaz? . . .

Ennek a megállapodásnak azonban sok hátránya volna. Megbomlana az implikáció és a diszjunkció kapcsolata és több más olyan törvényszerűség is, amellyel később találkozunk.” (Varga: *Matematikai logika*. I. Tankönyvkiadó, 1962. 31. o.) Nincs tehát minden rendben, de ne bolygassuk meg a már kialakított rendszert.

A matematikai logika skolasztikus művelői már nem az elvben látják a problémát. „Annak a számára, aki először foglalkozik logikával, kétségtelenül nehéz az implikáció igazságmatrixa harmadik és negyedik sorának megértése, főként a harmadiké nagyon nehéz, mert ez viszonylag magas elvonatkoztató képességet feltételez.” (Händel—Kneist: *A logika rövid vázlat*. Kossuth, 1964. 61. o.) Akinek tehát kétségei támadnak ez irányban, az vegye fontolóra, hogy elég fejlettek-e az értelmi képességei.

De térjünk vissza azokhoz, akik nem tekintik végleg megoldottnak a problémát. „... a 'ha P, akkor Q' alakú ítéletet nem lehet tetszőleges P és Q ítéletek esetén, tehát P és Q tartalmától függetlenül, értelmes módon ítéletműveletnek tekinteni.

Azt persze nem tehetjük meg, hogy egy műveletet korlátozzunk olyan P és Q ítéletekre, amelyekre 'ha P, akkor Q' értelmes, hiszen az ítéletkalkulus éppen azoknak a logikai törvényeknek a vizsgálatával foglalkozik, amelyek az *ítéletek tartalmától függetlenül* érvényesek, azt pedig, hogy 'ha P, akkor Q' értelmes-e, általában nem lehet P és Q tartalmától függetlenül eldönteni. Viszont a logikai feladatokban igen gyakran előfordul 'ha P, akkor Q' alakú ítéletek szerkezetének vizsgálatát mégsem lehet kirekeszteni az ítéletkalkulus köréből.

Tekintsünk el átmenetileg a fölmerült dilemmától, és definiáljunk *a logikai értékek körében* egy kétváltozós műveletet oly módon, hogy minden olyan esetben, amikor 'ha P, akkor Q' alakú ítélet értelmes, a művelet alkalmas legyen ezen ítélet szerkezetének kifejezésére és logikai értékének meghatározására. E definiálandó műveletet *implikációnak* nevezzük. A művelet definiálásakor tehát a 'ha P, akkor Q' alakú ítéletre vonatkozó, korábban már megállapított értékelési szabályokat fogjuk rögzíteni. Ezeket röviden így foglalhatjuk össze: A 'ha P, akkor Q' ítélet akkor és csak akkor hamis, amikor P igaz és Q hamis.” (Ruzsa—Urbán: *Matematikai logika*. Tankönyvkiadó, 1966. 278—279. o.)

A fentiekkel kapcsolatban a következő megjegyzéseket tesszük:

1. Annak eldöntésére, hogy valamelyik ítélet értelmes-e vagy sem, nincs logikai kritérium. A kondicionális ítélet *logikai* elemzésével kapcsolatban tehát e kérdés feltevése indokolatlan. De nemcsak indokolatlan, hanem szükségtelen is, mivel az ítéletviszonyok felhasználásával *bármilyen* ítélet értéke eldönthető.

2. A szerzők szerint a „ha P, akkor Q” ítélet értékei és az implikáció értékei azonosak egymással. A 4. táblázatból leolvasható, hogy ez a megállapítás nem helytálló. Következésképpen tarthatatlan az az állítás is, hogy a „ha P, akkor Q ítélet akkor és csak akkor hamis, amikor P igaz és Q hamis”. A táblázat mutatja, hogy nem „csak akkor” hamis.

Az ún. materiális implikáció fogyatékoságait a következőkben foglalhatjuk össze: 1. a kondicionális ítélet értékét a tételek értékéből próbálják — sikertelenül — levezetni, 2. a hamis előtagú implikáció értékét önkényesen és hibásan állapítják meg, 3. a materiális implikáció interpretációs paradoxonokhoz vezet.

Az előbbieken vázolt problémák megoldása végett bevezették az ún. *szigorú implikációt* (p szigorúan implikálja q-t, ill. p-ből szükségszerűen következik q). Ezzel ugyan kiküszöbölhető a materiális implikáció paradoxonjai, de kevesebbet nyerünk a révén, mint amennyit elveszítünk a vámon. A szigorú implikáció ugyanis a ha...akkor kapcsolatot a 4. diagrammal ábrázolt viszonyra szűkíti le. És ezáltal, lényegét tekintve, ugyanarra a platformra kerülnek, mint a hagyományos logika.

III

Wolff és követői azon a véleményen voltak, hogy a kondicionális ítéleteket is feloszthatjuk *minőség, mennyiség és módozat* szerinti fajtákra. Másoknak az volt az álláspontjuk, hogy ez a felosztás a kondicionális ítéletekre nem érvényes. „Hogy azok az ítéletek, melyeket mint alapot és következményt állapítunk meg, állítók vagy tagadók, általánosak vagy egyediek, leírók vagy magyarázóké, ez természetesen semmit sem változtat az állítás lényegén. Azok a kísérletek, melyek a feltételes ítéletben mennyiségi stb. különbségeket akarnak megállapítani, a feltételes ítéleteknek olyan kijelentésekkel való összetévesztésén alapulnak, melyek egyszerű időviszonyokra vagy a körülmények egyéb egyszerűen ténybeli összetételalkozására vonatkoznak.” (Sigwart: *Logik.* I. köt. Tübingen 1911. 301. o.)

Ahhoz, hogy ezt a felfogást megcáfolhassuk, vizsgáljuk meg először is, hogy jogosult-e *tagadó kondicionális ítéletekről* beszélni. Egyesek szerint nem: „... az olyan ítéletbe, amely az alap és következmény viszonyát fejezi ki, mint alkotórész beletartozik az állítás és tagadás is: $S - P$, vagy S nem P . De itt nem játssza már azt a szerepet, mint a kategorikus ítélet esetében. Itt csupán valamely jelenség következményét fejezi ki. Ezért a tulajdonképpeni alapkövetkezmény típusú ítéleteknek csak egyetlen, és pedig *állító* minőségük van, mert bennük mindig valamilyen kapcsolatot állítunk.” (*Logika.* Szikra, 1956. 165. o.) Ha elfogadjuk azt a megállapítást, hogy *minden* ítélet lehet állító, ill. tagadó — márpedig ebben nincs okunk kételkedni —, akkor indokolatlannak tartjuk a tagadó kondicionális ítéletek mellőzését.

A tagadó kondicionális ítélet értékei az előbbi fejezetben követett szempontok alkalmazásával a következők:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
i	i	h	h	i	i	i/h	i/h

5. táblázat

Rátérünk a *kvantifikált kondicionális ítéletek* értékeinek vizsgálatára. Kezdjük a Minden esetben, ha p, akkor q formulával. Tekintve, hogy ez általános állító ítélet, ezért a kategorikus ítéleteknél használatos A jelölést alkalmazzuk rá. Az 1—6. esetet illetően ugyanazokat az eredményeket kapjuk, mint a kvantifikálatlan ítéletnél. Ez a megállapítás a diagramok révén ellenőrizhető. A 7. esetben az előzmény létezése nem vonja feltétlenül maga után a következmény létezését, ezért az általános kijelentés h (pl. minden esetben, ha a járda nedves, akkor esik az eső). Ugyancsak h-t kapunk a 8. esetben is (pl. minden esetben, ha jó idő van, akkor kirándulnak a diákok).

Lássuk az Egyetlen esetben sem, ha p, akkor q formulát (E). Ez mind-azokban az esetekben (1., 2., 5., 6.) i, amelyekben nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről. A többi esetben h az a kijelentés, hogy egyetlen esetben sincs összefüggés köztük (pl. egyetlen esetben sem áll fenn, hogy ha a járda nedves, akkor esett az eső). — Az I, ill. az O ítélet értékei az E, ill. az A ítélet értékeinek negációi. A kvantifikált kondicionális ítéletek értéktáblázata tehát a következő:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
A	h	h	i	i	h	h	h	h
E	i	i	h	h	i	i	h	h
I	h	h	i	i	h	h	i	i
O	i	i	h	h	i	i	i	i

6. táblázat

*

Míg a kategorikus ítélettel kapcsolatban részletesen szottak foglalkozni a *megfordítás* műveletével, addig a kondicionális ítéletet illetően erről alig esik szó. Ebben nyilvánvalóan az játszott szerepet, hogy a hagyományos logika nézőpontjából a szokványos kondicionális ítélet nem megfordítható. Például abból az ítéletből, hogy ha esik az eső, akkor a járda nedves, nem következik, hogy ha a járda nedves, akkor esik az eső. De vajon helytálló-e a kvantifikálatlan ítéletek megfordításának negligálása? E kérdés megválaszolása végett ismét a diagramokhoz fordulunk.

Azokban az esetekben, amelyekben az egyik vagy mindkét tétel nemlétező jelenségre vonatkozik, a megfordítás nem változtat azon a körülményen, hogy nem beszélhetünk az alap és a következmény összefüggéséről. Ugyanez érvényes az összeegyeztethetlenség viszonyára is. Ha a két tétel azonos egymással, akkor megfordítva is azonosak maradnak. Ugyanez elmondható arra a viszonyra is, amelyben a p megengedi a q-t. Értékváltozás eszerint csak a 4. és a 7. esetben következik be, amikor az előzmény és a következmény az implikáció, ill. a fordított implikáció viszonyában vannak. Ezek alapján a kvantifikálatlan kondicionális ítélet megfordítása során az alábbi értékeket kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
Ha p, akkor q	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h
Ha q, akkor p	h	h	i	i/h	h	h	i	i/h

7. táblázat

A 3. eset szembeűnő cáfolata annak a felfogásnak, amely szerint a kondicionális ítéletet nem szabad megfordítani. Delássuk a 4. esetet, amely tulajdonképpen a vita tárgya. Miért tiltotta a hagyományos logika ebben az esetben a megfordítást? Mert elejét akarta venni annak, hogy a megfordított ítéletet (pl. ha a járda nedves, akkor esik az eső) mint az igaz kiinduló ítélet következményét szükségszerűen igaznak tekintsük. De ezt a veszélyt nem a megfordítás kizárásával kell elhárítani. Le kell szögezni, hogy a 4. esetben a megfordítás

határozatlan értékű ítéletet eredményez. De ez az eredmény nem jelent valamilye végállomást. További információk felhasználásával el lehet dönteni, hogy adott esetben a megfordított ítélet egyértelműen i vagy h . Közvetlenül valóban nem kapunk ilyen eredményt — de miért kell ragaszkodnunk a közvetlenséghez? Ha valamely művelet eredményeként i/h értéket kapunk, akkor ezt nem zsákutcának kell tekinteni, hanem ösztönzésnek avégett, hogy további információkra tegyünk szert. Az i/h értéket eszerint nem az eldönthetetlenség szimbólumának kell tekinteni, hanem közvetítő szerepet kell neki tulajdonítani.

A kvantifikált kondicionális ítéletek megfordítását Überweg a következőképpen fogta fel:

1. Minden esetben, ha A van, van B — Legalább az esetek egy részében, ahol B van, van A .
2. Némely esetben, ha A van, van B — Némely esetben ha B van, van A .
3. Sohasem áll fenn, hogy ha A van, van B — Sohasem áll fenn, hogy ha B van, van A .
4. Némely esetben, ha A van, nincs B — Nem szabad megfordítani.

Eszerint a kondicionális ítéletekre ugyanazok a megfordítási szabályok érvényesek, mint a kategorikus ítéletekre (vö. Überweg: *id. mű* 214., 218., 220. és 224. o.)

Ellenőrizzük ezt a felfogást a diagramok révén. Az E , ill. az I ítéleteket éppúgy egyszerűen megfordíthatjuk, mint a megfelelő kategorikus ítéleteket (pl. némely esetben, ha az óra rugója eltört, akkor az óra megáll — némely esetben, ha az óra megáll, akkor eltört a rugója). Az A , ill. az O ítéletek értékei csak a 4. és a 7. esetben változnak meg, ugyanazon ok következtében, mint amelyre a kvantifikált kondicionális ítéletnél már utaltunk. Az említett esetekben az i -ből h lesz, és megfordítva (pl. némely esetben nem áll fenn, hogy ha a fény megtörik, akkor prizmán haladt keresztül — i , némely esetben nem áll fenn, hogy ha a fény prizmán haladt keresztül, akkor megtörik — h). A kvantifikált kondicionális ítéletek megfordítása során nyert értékeket az alábbi táblázatban foglaljuk össze (a megfordított ítélet jelölésére m betűt használunk):

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
$A m$	h	h	i	h	h	h	i	h
$E m$	i	i	h	h	i	i	h	h
$I m$	h	h	i	i	h	h	i	i
$O m$	i	i	h	i	i	i	h	i

8. táblázat

Elismerve Überwegnek azt az érdemét, hogy legalább kísérletet tett a kondicionális ítéletek megfordítására, meg kell állapítanunk, hogy ez a próbálkozása egészében véve nem sikerült. A kondicionális ítéletek helyes megfordításához nélkülözhetetlen az ítéletviszonyok alapul vétele.

*

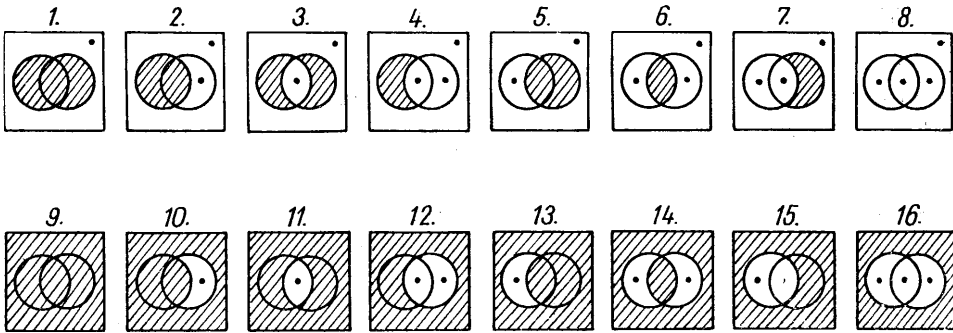
Az eddigiek során csak olyan kondicionális ítéletekkel foglalkoztunk, amelyek állító tételekből tevődnek össze. De mi az értéke például a Ha nem

esik az eső, akkor a járda nem lesz nedves ítéletnek? Ahhoz, hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, meg kell vizsgálnunk a tagadó tételeket tartalmazó kondicionális ítéletek értékeit. A tételek minőségét figyelembe véve, az A típusú kondicionális ítéletnek az alábbi fajtái vannak:

- A_1 : minden esetben, ha p , akkor q
- A_2 : minden esetben, ha \bar{p} , akkor \bar{q}
- A_3 : minden esetben, ha \bar{p} , akkor q
- A_4 : minden esetben, ha p , akkor \bar{q}

Az A_1 ítélet értékeit már ismerjük (6. táblázat). Az A_2 ítélettel kapcsolatban a következőképpen járhatunk el. A minden esetben, ha p , akkor \bar{q} átalakítása egyetlen esetben sem, ha p , akkor q , vagyis E_1 ítéletet eredményez (pl.: minden esetben, ha esik az eső, akkor a járda nem marad száraz — egyetlen esetben sem áll fenn, hogy ha esik az eső, akkor a járda száraz marad). Tekintve, hogy az átalakítás nem változtatja meg az ítélet értelmét, ezért az A_2 ítélet értékei megegyeznek az E_1 ítélet értékeivel, amelyek az említett táblázatban megtalálhatók. Az átalakítás alkalmazásával ugyancsak megegyezéseket állapíthatunk meg az $E_2 - A_1$, az $I_2 - O_1$ és az $O_2 - I_1$ ítéletek között. Eszerint már ismerjük minden 1-es és 2-es indexszel jelölt ítélet értékeit.

Az A_3 ítélet értékeit nem tudjuk az előbbiekre visszavezetni. Ezért közvetlenül a diagramokkal ábrázolt ítéletviszonyokhoz kell fordulnunk. A \bar{p} ábrázolásához azonban az eddig használt körsémáink nem elegendőek. Igénybe kell tehát vennünk azokat a Venn-diagramokat, amelyek az univerzumot is ábrázolják.



9. táblázat

Az ábrákról leolvasható, hogy mindazokban az esetekben, amelyekben az univerzum nem-üres (1–8.), a p ítéletek közé nemcsak q ítéletek tartoznak, hamis tehát az a kijelentés, hogy minden esetben, ha \bar{p} , akkor q . A többi esetben viszont (9–16.) a q ítéleteken kívül nincs más \bar{p} ítélet, a szóban forgó kijelentés tehát igaz.

Az E_3 ítélet értékeit a következő megfontolás alapján kaphatjuk meg. Mindazokban az esetekben, amelyekben van olyan q jelenség, amely nem csak a p jelenségtől függ, a tárgyalt kijelentés h , a többi esetben pedig i .

Az eddig még nem elemzett ítéletfajták értékeinek eldöntéséhez már nincs szükségünk közvetlenül az ítéletviszonyokra. Az átalakítás alkalmazásával

ugyanis előtűnik az az összefüggés, hogy az A_4 ítélet értékei megegyeznek az E_3 ítélet értékeivel, az E_4 ítélet értékei pedig az A_3 ítélet értékeivel. Továbbá az I ítélet értékei az E ítélet, az O ítélet értékei pedig az A ítélet értékeinek negációi. Eszerint az alábbi értéktáblázatot kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1. A_1	h	h	i	i	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	h	h
2. A_2	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
3. A_3	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
4. A_4	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	i	i	h
5. E_1	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h
6. E_2	h	h	i	i	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	h	h
7. E_3	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h
8. E_4	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	i	i	i	i	i	i
9. I_1	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
10. I_2	i	i	h	h	i	i	i	i	h	i	h	h	i	i	i	i
11. I_3	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i
12. I_4	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
13. O_1	i	i	h	h	i	i	i	i	i	i	h	h	i	i	i	i
14. O_2	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i	h	h	i	i
15. O_3	i	i	i	i	i	i	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h
16. O_4	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i	h	i

10. táblázat

Eddig alkalmazott módszereinkkel jelentősen egyszerűsíthetjük ezt a táblázatot. Tudjuk, hogy az I , ill. az O ítéletek értékei az E , ill. az A ítéletek értékeinek negációi. Az E ítéletek értékei megegyeznek az A ítéletek megfelelő értékeivel (pl. az E_1 az A_2 -vel). Az A ítéletek táblázatából leolvasható, hogy az A_1 , A_2 és A_4 esetében a 9–16. ítéletviszony alapján kapott értékek azonosak az 1–8. ítéletviszony alapján nyert értékekkel. Az A_3 ítélet esetében pedig a 9–16. ítéletviszony értékei az 1–8. ítéletviszony értékeinek negációi. A megmaradt értékeket az alábbi táblázat foglalja össze:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1. A_1	h	h	i	i	h	h	h	h
2. A_2	i	i	h	h	i	i	h	h
3. A_3	h	h	h	h	h	h	h	h
4. A_4	i	h	i	h	i	h	i	h

11. táblázat

Hátra van még a tagadó tételeket is tartalmazó kvantifikátlan ítéletek értékeinek megállapítása. Az alábbi ítéleteket fogjuk megvizsgálni:

- I. ha p , akkor q
- II. ha p , akkor \bar{q}
- III. ha p , akkor q
- IV. ha p , akkor q

A részletes elemzés megtakarítása végett a következő meg gondolást érvényesítjük. Ha adott ítéletviszony esetén az A, ill. az I ítéletek értéke azonos (mindkettő i, ill. h), akkor a megfelelő kvantifikálatlan ítélet is ugyanezt az értéket veszi fel. Például:

Minden esetben, ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.
 Némely esetben, ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.
 Ha esik az eső, a járda nedves lesz — i.

Az A, ill. az I ítélet különböző értéke esetén a kvantifikálatlan ítélet értéke i/h. Például:

Minden esetben, ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — h.
 Némely esetben, ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — i.
 Ha megáll az óra, akkor eltört a rugója — i/h.

Azért támaszkodtunk csak A, ill. I típusú ítéletekre, mivel állító kvantifikálatlan ítéleteket vizsgáltunk. Mindezek alapján a következő értékeket állapíthatjuk meg:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
I.	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h	h	h	i	i	h	h	i/h	i/h
II.	i	i	h	h	i	i	i/h	i/h	i	i	h	h	i	i	i/h	i/h
III.	h	i/h	h	i/h	h	i/h	h	i/h	i/h	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i
IV.	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i	i/h	i/h	h	i/h	h	i/h	h	i/h	h

12. táblázat

A tagadó tételt tartalmazó kvantifikálatlan ítéletek között érdeklődésre tarthat számot a ha \bar{p} , akkor p formula. Amennyiben a p i, akkor a matematikai logika szerint ennek a formulának az értéke i. Ezt az esetet először egy XVI. századi tudós jezsuita (Lukasiewicz kifejezését használva) tanulmányozta, akiről a fenti értékmegállapítást Clavius-szabálynak, ill. consequentia mirabilisnek (csodálatos következmény) nevezték el.

Eszerint például, amennyiben az esik az eső ítélet i, akkor a ha nem esik az eső, akkor esik az eső ítélet szintén i. Valóban csodálatos eredmény. Tekintve, hogy itt a 12. táblázat III. 3. esetéről van szó, véleményünk szerint ennek az ítéletnek az értéke h.

IV

A kondicionális szillogizmus első megformulálásával Theophrasztosznál találkozunk (az áttekinthetőség kedvéért három sorba írva):

$$(1) \quad \begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha B, akkor C} \\ \hline \text{Ha A, akkor C} \end{array}$$

Tekintve, hogy Theophrasztosz a kategorikus szillogizmus három alakzatát tartotta mintaképnek, ezért a fenti formulát még kettővel kiegészítette. (Vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 382. o.)

- (2) $\frac{\begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha nincs A, akkor C} \end{array}}{\text{Ha B, akkor nincs C}}$
- (3) $\frac{\begin{array}{l} \text{Ha A, akkor B} \\ \text{Ha C, akkor nincs B} \end{array}}{\text{Ha A, akkor nincs C}}$

A kategorikus szillogizmus három alakzatával való analógia azonban legalábbis két vonatkozásban nem sikerült. Egyrészt az (1) formula, a változók helyzetét figyelembe véve, nem az első alakzatnak, hanem a negyediknek felel meg. Másrészt a (2) formula a harmadik alakzattal, a (3) pedig a másodikkal analóg.

Vegyük szemügyre először az (1) formulát. Ezt a következtetésformát a hagyományos logikában egybehangzóan helyesnek tekintik. Példával illusztrálva:

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.
Ha a gáz kiterjed, akkor lehül.

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz lehül.

A matematikai logikában ezt a következtetést így formalizálják:

$$[(p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$$

Ezt a formulát az implikáció tranzitivitása törvényének nevezik. Általános érvényűségét mátrix felhasználásával a következőképpen mutatják ki:

	p	q	r	$p \rightarrow q$	$q \rightarrow r$	$((p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r))$	$p \rightarrow r$	$[(p \rightarrow q) \cdot (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
1.	i	i	i	i	i	i	i	i
2.	i	i	h	i	h	h	h	i
3.	i	h	i	h	i	h	i	i
4.	i	h	h	h	i	h	h	i
5.	h	i	i	i	i	i	i	i
6.	h	i	h	i	h	h	i	i
7.	h	h	i	i	i	i	i	i
8.	h	h	h	i	i	i	i	i

13. táblázat

Amennyiben az előző fejezetben kifejtett megfontolásaink helytállóak, úgy ebben a mátrixban a $p \rightarrow q$ formula az 5–8. esetben nem i, hanem h. Ugyanez érvényes a $p \rightarrow r$ formulára is. Ebből kiindulva az eredményben nem kaphatunk csupa i-t, következésképpen nem beszélhetünk általános érvényűségről.

Vajon ez azt jelenti, hogy a példában szereplő következtetés nem helyes? Korántsem. A példában ugyanis olyan ítéletviszonyok találhatók, amelyek helyes következtetést eredményeznek. De ami helyes e konkrét példa esetében, az nem állja meg a helyét az (1) formulára nézve általában véve.

Állításunk alátámasztására igénybe vesszük az ítéletviszonyokat. Az a—h jelölés a 3. táblázatban ábrázolt ítéletviszonyokra vonatkozik. A függőleges a—h jelölés a kondicionális szillogizmus felső tételére, a vízszintes az alsó tételére utal. A / jel azoknál az eseteknél található, amelyekben a felső és az alsó tétel ellentmondásban állnak egymással, s ezért nem lehet következtetni belőlük.

1. \ 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. h h h	2. h h h	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
b	9. /	10. /	11. h i h	12. h i h	13. h h h	14. h h h	15. h i/h h	16. h i/h h
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i i i	21. i h h	22. i h h	23. i i/h i/h	24. i i/h i/h
d	25. /	26. /	27. i i i	28. i i i	29. i h h	30. i h h	31. i i/h i/h	32. i i/h i/h
e	33. h h h	34. h h i/h	35. /	36. /	36. /	37. /	39. /	40. /
f	41. /	42. /	43. h i h	44. h i i/h	45. h h h	46. h h i/h	47. h i/h i/h	48. h i/h i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i/h	52. i/h i i/h	53. i/h h h	54. i/h h i/h	55. i/h i/h i/h	56. i/h i/h i/h
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. i/h h h	62. i/h h i/h	63. i/h i/h i/h	64. i/h i/h i/h

14. táblázat

A példánknek megfelelő eset a 28. rekeszben található. Ebben az esetben ugyanis a szillogizmus mindhárom tételében az előzmény implikálja a következményt. De alakítsuk át a példát a 3. esetnek megfelelően:

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz kiterjed.

Ha a gáz kiterjed, akkor felmelegszik.

Ha csökken a gázra gyakorolt nyomás, akkor a gáz felmelegszik.

Táblázatunk szerint ebben az esetben ihh értékeket kaptunk. A matematikai logika szerint viszont ez a következtetés azonosan igaz. Az „általános érvényű” formula eszerint lehetővé teszi, hogy két egymásnak ellentmondó zárótételhez vezető következtetés egyaránt helyesnek minősüljön.

Az implikáció tranzitivitásának tárgyalásakor többnyire a formula ismeretetésére korlátozódnak. Ezáltal lehetővé válik a problémák elleplezése. Ha azonban egyesek rászánják magukat arra, hogy példákat adjanak, akkor már bonyodalmak támadnak. „*Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást (p), akkor jobban össze kell kapcsolnunk az iskolát az étellel (q), és ha az iskolát jobban össze akarjuk kapcsolni az étellel (q), akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik (r). Ebből következik: Ha javítani akarjuk iskoláinkban az oktatást (p), akkor az jelenleg csak a politechnikai oktatás útján történhetik (r).*” Vegyünk még egy azonos szerkezetű gondolatsort a gépkocsivezető gyakorlatából: „*Ha piros lámpa ég (p), akkor tilos az áthajtás (q), és ha az áthajtás tilos (q), akkor a gépkocsivezetőnek meg kell állnia (r), vagyis ha piros a lámpa (p), akkor a gépkocsivezetőnek meg kell állnia (r).*” (Händel—Kneist: *id. mű.* 68. o.)

Az utóbbi példával, amely a 28. rekeszbe tartozik, nincs probléma. De elemezzük csak az előbbi példát. A felső tételben a p -t implikálja q , értéke tehát i . Az alsó tételben a q -t implikálja r , szintén i . Ez a következtetés az 55. rekeszben található esetnek felel meg, zárótétele tehát i/h .

A szerzők szerint a megadott előzményekből szükségszerűen következik a szóban forgó zárótétel igazsága. Véleményünk szerint az 55. esetben nem helyes a következtetés, mivel a premisszák nem határozzák meg egyértelműen a konklúziót. A példa illusztrálja a véleményünket, hiszen nem kell a pedagógia szakemberének lenni annak elismeréséhez, hogy nincs kizárólagos üdvözítő módszer az oktatás megjavításához. Nem igaz, hogy van olyan időszak, amikor *csak* a politechnikai oktatás útján történhetik az oktatás megjavítása. A példában szereplő zárótétel hamis.

Tételezzük fel, hogy valaki nem ért egyet ezzel a véleményünkkel, és a példa zárótételét igaznak tartja. Ez nem változtatna azon a megállapításon, hogy az adott előzményekből nem következik szükségszerűen a zárótétel. Csak egy differenciátlan szemléletmód eredményezheti azt az állítást, hogy a tárgyalt példákban „azonos szerkezetű gondolatsor” található.

Lássunk végül egy „értelmetlen” példát:

Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a tenger sós.

Ha a tenger sós, akkor a hó fehér.

Ha Franciaország Ausztráliában van, akkor a hó fehér.

Az előző fejezetben már láttuk, hogy az ilyen jellegű példáknek az a rendeltetésük, hogy valamely logikai törvény érvényességét tetszőleges ítéletek esetében is kimutassák. Ez a helyes törekvés azonban akarva-akaratlanul csalárdsággal fonódik össze. Egyrészt ugyanis olyan példákkal találkozunk, amelyekben a következtetés helyessége evidens (pl. gépkocsivezető). Másrészt olyan példákkal, amelyeknél gyakorlatilag közömbös, hogy a következtetés helyes-e vagy sem, mivel mind a köznapi, mind a tudományos gondolkodásban kuriózumok. Így könnyű fenntartani azt a látszatot, hogy a tranzitivitás törvénye általános érvényű. (Nem is beszélve arról, ha az absztrakció szempontjára hivatkozva, egyszerűen mellőzik a példákat.)

Ennélfogva nem véletlen, hogy lámpással kell keresnünk az értelmes, de nem evidens példákat. Ezek ugyanis, legalábbis egyesekben, kétségeket támasztanak. Márpedig éppen ezen esetek miatt nem szabad elfogadnunk általában véve az implikáció tranzitivitásának törvényét. Ez a hamis általáno-

sítás ugyanis lehetővé teszi bármilyen retrográd tétel logikai alátámasztását. Az (1) formulát tehát nem szabad általános érvényűnek tekinteni, az csak meghatározott ítéletviszonyok esetében érvényes.

A kategorikus szillogizmus négy alakzatával analóg formulákat a következőképpen írhatjuk fel:

1. $\frac{\text{Ha B, akkor A}}{\text{Ha C, akkor B}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$	2. $\frac{\text{Ha A, akkor B}}{\text{Ha C, akkor B}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$
3. $\frac{\text{Ha B, akkor A}}{\text{Ha B, akkor C}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$	4. $\frac{\text{Ha A, akkor B}}{\text{Ha B, akkor C}}$ $\frac{\quad}{\text{Ha A, akkor C}}$

Ezek a formulák természetesen nem általános érvényűek. Ha azonban az ítéletviszonyokat alapul véve elkészítjük értéktáblázataikat, akkor mind-egyikben kapunk helyes következtetéseket.

A theophrasztoszi (2) és (3) formulát illetően ugyanazok a megfontolások érvényesek, mint amelyeket az (1)-vel kapcsolatban alkalmaztunk, azzal a kiegészítéssel, hogy figyelembe kell venni a tagadó tételeket is. Tekintve, hogy ezzel kapcsolatban elvileg semmi új nem adódnék, ezért a részletes elemzést mellőzzük.

A kondicionális szillogizmust a hagyományos logikában hallgatólagosan vagy kimondottan valószínűségi következtetésnek tekintették, annak a megfontolásnak az alapján, hogy zárótétele feltételes ítélet. Ez a magyarázata annak, hogy a kondicionális szillogizmus rovására miért részesítették előnyben a kondicionális-kategorikus szillogizmust. De a következtetés szillogisztikus, ill. valószínű voltának nem az a kritériuma, hogy zárótételének milyen a modalitása, hanem az, hogy a premisszák egyértelműen meghatározzák-e a zárótételt vagy sem. A kondicionális szillogizmus eszerint szükségszerűségi következtetés, ha a zárótételének értéke i , ill. h , valószínűségi következtetés abban az esetben, ha a konklúzió értéke i/h .

V

Rátérünk a kondicionális ítéletnek a kategorikus ítélettel való összevetésére. A logika története során alapjában véve két irányzat alakult ki ebben a vonatkozásban, az egyik különbözőségüket, a másik megegyezésüket hangsúlyozta.

Az előbbi felfogás abból indult ki, hogy a kétfajta ítélet úgy viszonyul egymáshoz, mint a *feltételes a feltétlenhez*. „Az ítéleteket két csoportba osztják aszerint, amint valamely állítást feltételesen vagy feltétlenül jelentenek ki. Így ez az ítélet ‚Ha a fémeket melegítjük, akkor meglágyulnak’ feltételes, mert nem jelent ki valamit a fémekről általánosságban, hanem csak abban az esetben, ha felmelegsenek. Minden körülmény, amelyet meg kell engednünk vagy fel kell tennünk, hogy az állítás alkalmazható legyen, *feltétel*.” (Jevons: *A logika elemei*. Bp. 1911. 43. o.)

Lássuk most ennek a felfogásnak a bírálatát: „Hogy mennyire helytelen az alap és következmény viszonyát kifejező ítéleteket a feltételes ítéletekkel

azonosítani, az már abból is kitűnik, hogy ezek az ítéletek is lehetnek feltételesek és feltétlenek.

Pl. ez az ítélet: „amikor a szocialista társadalomban eltűnnek az áruviszonyok, akkor megszűnik az értéktörvény működése”, két jelenség kapcsolatát fejezi ki, amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint alap és következmény. Nem lehet azonban feltételes ítéletnek tekinteni.

Amikor ilyen feltételes ítéletet mondunk (bármilyen feltételes ítélet: ha $A - B$, akkor $C - D$), egyben azt a gondolatot fejezzük ki, hogy az $A - B$ viszony lehet, hogy bekövetkezik a valóságban, és lehet, hogy nem. Abban az esetben, ha ez a viszony fennáll (vagy fenn fog állni), feltétlenül fennáll (vagy fenn fog állni) a $C - D$ viszony is. Ezért az ítélet csak akkor feltételes, ha az $A - B$ viszony nem mindig létezik vagy nem feltétlenül kell bekövetkeznie a valóságban.

Azonban az áruviszonyok a szocialista társadalomban előbb-utóbb feltétlenül eltűnnek, ezzel együtt pedig feltétlenül megszűnik az értéktörvény működése is. Ez az ítélet tehát nem feltételes.” (*Logika*. Szikra, 1956. 168. o.)

Egyetértünk azzal, hogy az alap-következmény ítélet (a továbbiakban AK ítélet) nemcsak feltételes (kondicionális), hanem feltétlen is lehet. A feltétlen ítéletnek azonban nem az a kritériuma, hogy az alapja szükségszerűségi ítélet. Az alap modalitása ugyanis nem változtat azon, hogy a következményt feltételhez kötöttük-e vagy sem. Az idézetben szereplő példa ennél fogva feltételes ítélet.

A feltétlen ítéletre az jellemző, hogy a következmény kijelentését nem kötjük feltételhez. Pl. bármennyi vizet öntünk a két szárát tekintve ugyanakkora sugarú U alakú üvegcsőbe, a víz a cső mindkét ágában egyenlő magasságban van.

Amennyire helytelen az AK ítéletnek a feltételes ítélettel való azonosítása, éppoly tarthatatlan a kategorikus és a feltétlen ítélet azonosítása. Vegyük például ezt a kategorikus ítéletet: a járda nedves. Mitől feltétlen ez az ítélet? Talán attól, hogy nem ismerjük vagy nem mondjuk ki a szükséges feltételeket? Itt pusztán tényítélettel van dolgunk. A feltétlen kategorikus ítéletre a következő triviális példát hozhatjuk fel: a vas fém.

A kondicionális és a kategorikus ítélet szembeállításának további indokolása így hangzik. A kondicionális ítéletben csupán az alap és a következmény kapcsolatáról van szó, de a tételekben kifejezett összefüggés *létezéséről* nem nyilatkozunk. „Midőn azt mondjuk: „Ha a Koran istentől ered, Mahomed isten profétája” — evvel sem azt nem akarjuk állítani, hogy a Koran istentől ered, sem azt, hogy Mahomed valóban isten profétája. Ez egyszerű ítéletek közül egyiknek sem kell igaznak lennie s a föltételes ítélet igazsága mégis kétségbevonhatatlan lehet. Nem valamelyik ítélet igaz voltát állítjuk, hanem azt, hogy az egyiket lehet következtetni a másikból.” (Mill: *A deduktív és induktív logika rendszere*. Bp. 1874. I. köt. 122. o.)

Ezzel szemben a kategorikus ítéletben — állítólag — nemcsak a jelenségek összefüggését állapítjuk meg, hanem a szóban forgó jelenségek létezését is állítjuk, ill. tagadjuk. Herbart lépett fel először az ellen a felfogás ellen, hogy a kategorikus ítéletben — önmagában véve — nyilatkozunk a létezésről. Drobisch ezzel kapcsolatban a következőképpen érvelt. Az állítmányt csak az alannal együtt tételezzük. De magát az alanyt tulajdonképpen nem tételezzük (gesetzt), hanem csak feltételezzük (vorausgesetzt). (Drobisch: *id. mű* 60. o.)

Vessük össze az alábbi ítéleteket (ü = üres, n = nem-üres):

Minden S n — P n	Ha p i, akkor q i
Minden S n — P ü	Ha p i, akkor q h
Minden S ü — P n	Ha p h, akkor q i
Minden S ü — P ü	Ha p h, akkor q h

Az összehasonlításból kiderül, hogy a létezés feltételezése szempontjából nincs különbség a tárgyalt ítéletfajták között. Ezzel együtt alaptalanná válik az a különbségtevés is, amely szerint a kategorikus ítéletben azért van szó a létezésről, *mert feltétlen ítélet*, a kondicionális ítéletben pedig azért marad nyitva ez a kérdés, *mert feltételes ítélet*.

A másik irányzat azt kereste, hogy mi a *közös* a szóban forgó ítéletfajtákban. A legmesszebbre Wolff ment el, aki szerint a kondicionális és a kategorikus ítélet között csak nyelvi különbség van. Ennek a felfogásnak még számos követője akadt (Herbart, Beneke stb.).

Közel állt ehhez a felfogáshoz az az elgondolás, hogy a tárgyalt ítéletek kölcsönösen átalakíthatók egymásba. Eszerint a *minden S — P* formula ekvivalens a *ha S, akkor P* formulával (Drobisch: *id. mű.* 56. o.)

Jevons a következő példát hozta fel: ha a vas nem tiszta, akkor törékeny, s így alakította át: a nem tiszta vas törékeny. Ezt a látszólagos átalakíthatóságot elősegítette az a körülmény, hogy az alap, ill. a következmény alanya azonos fogalom (a vas). Jevons úgy vélte, hogy különböző alanyok esetén is megtörténhet az átalakítás, csak kissé körülményesebben: ha a légsúlymérő esik, rossz időt várhatunk — a légsúlymérő esésének a körülményei ugyanazok, mint a rossz időjárás közeledésének körülményei. (Jevons: *id. mű.* 110—111. o.)

Óvatosabb megfogalmazásban az átalakíthatóság elve így hangzik: „... már a kategorikus és a szétválasztó ítéletekben is (vagy legalábbis néhányukban) homályos formában kifejeződik az alap és a következmény kapcsolata is. Pl. amikor ezt a kategorikus ítéletet mondjuk: 'minden kristályos szerkezetű anyag meghatározott hőmérsékleten olvad' — akkor ennek az egyenes, közvetlen értelme az, hogy egy meghatározott tulajdonság meglétét állítjuk (meghatározott hőfokon való olvadás) meghatározott tárgyokban (kristályos szerkezetű anyagokban), de közvetve az alap és a következmény összefüggését is állítjuk két jelenség (a kristályos szerkezet és a meghatározott hőfokon való olvadás) között.” (*Logika*. Szikra, 1956. 164. o.)

Ez a felfogás figyelmen kívül hagyja, hogy az egyik formula kvantifikált, a másik pedig kvantifikálatlan. Összevetésük csak az alábbi módon jogsult:

Minden S—P	—	Minden esetben, ha p, akkor q
Az S—P	—	Ha p, akkor q

Kant a következő meggondolás alapján szállt szembe ezzel az állásponttal: „Egyesek azt hiszik, hogy egy hipotetikus ítéletet könnyű kategorikussá változtatni. De ez nem megy, mert természetük szerint teljesen különböznek egymástól. A kategorikus ítéletekben nincs semmi problematikus, hanem minden asszertorikus; ezzel szemben a hipotetikusokban csak a következmény asszertorikus. Az utóbbiakban két hamis ítéletet is összekapcsolhatok egymással; ugyanis itt csak a kapcsolat helyességéről — a *következmény formájáról* van szó, amelyen ezeknek az ítéleteknek a logikai igazsága alapszik. — Lényeges különbség van ezek között az ítéletek között: minden test felbontható és:

ha minden test összetett, akkor felbontható. Az első ítéletben éppen a dolgot állítom; az utóbbiban csak egy problematikusan kifejezett feltétellel.” (Kant: *Logik.* Berlin 1869. 115. o.)

Überweg közbülső álláspontot foglalt el a két véglet között. Úgy vélte, hogy meghatározott feltételek esetén lehetséges az átalakítás. Ezt az ítéletet pl., minden ember halandó, átalakíthatónak tartotta: ha valaki ember, akkor halandó. Vagyis a transzformáció akkor lehetséges, ha a kategorikus ítéletben inherencia (befoglalás, alárendelési viszony), a kondicionális ítéletben pedig dependencia (függés, implikáció) van. (Vö. Überweg: *id. mű* 234. o.)

Überweg rátapintott az ítéleteken belüli viszonyok szerepére. Valóban ezekben a viszonyokban van olyan közös vonás, amelynek alapján az az illúzió keletkezett, mintha a kategorikus ítéletet át lehetne alakítani kondicionális ítéletté. Az átalakításnak azonban ellentmond az a körülmény, hogy a kategorikus ítélet egyszerű, a kondicionális ítélet viszont összetett ítélet.

Kísérletek történtek arra, hogy a két ítéletfajta alkotóelemeinek megegyezését mutassák ki. Kant úgy vélte, hogy a kategorikus ítélet kopulájának megfelel a kondicionális ítélet következménye. (Vö. Kant: *id. mű*. 115. o.)

Mill pedig így nyilatkozott: „De mi hát az alanya s mi az állítmánya a föltételes ítéletnek? (Ha a Koran istentől ered, Mahomed isten prófétája — ítéletről van szó. *T. Gy.*) ,A Koran’ nem az alanya, sem ,Mahomed’, mert nincs semmi állítva, avagy tagadva sem a Koranról, sem Mahomedről. E tulajdonítás tulajdonképpeni alanya ez az egész ítélet: ,Mahomed isten prófétája’, — az állítás pedig az, hogy ez szabályszerű következtetés ebből: ,a Koran istentől ered’. A föltételes ítélet alanya és állítmánya tehát ítéletek nevei. Az alany valamely ítélet. Az állítmány valamely általános viszony-név, mely ítéletekre alkalmazható, ily alakban: ,egy ebből meg ebből való következtetés’ . . .

A föltételes és föltétlen ítéletek közti különbség tehát nem oly nagy, mint első tekintetre látszik. A föltételes alakban csak úgy, mint a föltétlenben, egy állítmány van állítva egy alanyról s nem több; de a föltételes ítélet egy ítéletre vonatkozó ítélet s az állítás alanya maga is egy állítás.” (Mill: *id. mű* I. köt. 122. o.)

Annak érzékeltetésére, hogy itt nem valami egyedülálló véleményről van szó, közlünk még egy fejtegetést: „Némelyek kételkednek abban, vajon van-e a föltételes ítéletben alany és állítmány. Pedig ezen nem lehet kételkednünk, mert alany és állítmány nélkül nincs ítélet; márpedig tagadhatatlan, hogy a föltételes ítélettel ítéletet fejezünk ki . . . És mert a föltételről állítjuk a föltételezettet, azért a ,ha’ kötőszós részítelet az alany, az ,akkor’ kötőszós részítelet pedig az állítmány.” (Huszár: *id. mű* 109. o.)

Ezek a próbálkozások a kondicionális ítéletnek a kategorikusra való visszavezetésére, ill. a két ítéletfajta megegyezésének kimutatására irányulnak. Véleményük alátámasztására kiforgatták az alanyt, ill. az állítmányt eredeti mivoltukból.

Összefoglalva: a két ítéletfajta összeegyeztetésére irányuló kísérletek alaptalanoknak és erőltetetteknek mutatkoztak. Különbözőségük azonban nem a feltételes és a feltétlen szembenállásából adódik, hanem abból, hogy az egyik egyszerű, a másik pedig összetett ítélet. Viszonyukra az analógia jellemző, amely a Venn-diagramokkal ábrázolható. Az analógiát úgy tárhatjuk fel, hogy alkotóelemeiket (terminusok, ill. alap-következmény) halmazoknak fogjuk fel, az alkotóelemek viszonyait pedig megfeleltetjük egymásnak (pl. alárendelés — implikáció). Ekkor a megegyező esetekben azonos értéket kapunk.

VI

A kondicionális és a kategorikus ítélet kombinációjából állította össze Theophrasztosz a kondicionális-kategorikus szillogizmust:

$$\begin{array}{l} 1. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{De } A \\ \hline \text{Tehát } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 2. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } B \\ \hline \text{Tehát nincs } A \end{array}$$

Ezekkel az esetekkel, amelyeket később modus ponensnek (1), ill. modus tollensnek (2) neveztek el, Arisztotelésznél is találkozhatunk. „Ha ugyanis azért, mert A van, B is szükségszerűen van, akkor ha B nincs, szükségszerűen folyik, hogy A sincs. Ha tehát igaz A, akkor B is feltétlenül igaz, vagy különben megtörténik, hogy ugyanaz egyszerre van is, nincs is; ez pedig lehetetlen.” (*Id. mű* 438–439. o.) Nem arról van tehát szó, hogy Arisztotelész ne ismerte volna a kondicionális összefüggéseket, hanem arról, hogy nem tekintette őket egyenrangúaknak a kategorikus szillogizmussal.

Theophrasztosz újításai közé tartozott viszont az alábbi formula:

$$\begin{array}{l} \text{Ha } A-B, \text{ akkor } C \\ \text{Minden } M-B \\ \text{Minden } A-M \\ \hline \text{Minden } A-B \\ \hline \text{Tehát } C \end{array}$$

Ezt vegyes szillogizmusnak nevezte, mivel a kondicionális ítélet kategorikus szillogizmussal párosul.

Boëthius két könyvben foglalkozott a kondicionális szillogizmusokkal. Ezt olyan alapossággal tette, hogy hosszú ideig e következtetések felfedezőjének tekintették. (Vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 700. o.) Boëthius a kondicionális és a kategorikus ítéletek párosításakor nemcsak állító előzményt és következményt vett figyelembe, hanem tagadót is. Így a theophrasztoszi két eset nála nyolcra bővült.

$$\begin{array}{l} 1. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad A \\ \hline B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 2. \text{ Ha } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad A \\ \hline \text{Nincs } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 3. \text{ Ha nincs } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } A \\ \hline B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 4. \text{ Ha nincs } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad \text{Nincs } A \\ \hline \text{Nincs } B \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 5. \text{ Ha } A, \text{ akkor } B \\ \quad \text{Nincs } B \\ \hline \text{Nincs } A \end{array}$$

$$\begin{array}{l} 6. \text{ Ha } A, \text{ akkor nincs } B \\ \quad B \\ \hline \text{Nincs } A \end{array}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 7. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{Nincs B} \\ \hline \text{A} \end{array}}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 8. \text{ Ha nincs A, akkor nincs B} \\ \text{B} \\ \hline \text{A} \end{array}}$$

Az előzmény és a következmény kapcsolatának kiemelt értelmezésével (akkor és csak akkor) még két módozatot vett fel:

$$\frac{\begin{array}{l} 9. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{B} \\ \hline \text{Nincs A} \end{array}}$$

$$\frac{\begin{array}{l} 10. \text{ Ha nincs A, akkor B} \\ \text{A} \\ \hline \text{Nincs B} \end{array}}$$

A további kombinációkat illetően Prantl idézett művére utalunk. (I. köt. 707–719. o.)

A hagyományos logikában a következő álláspont alakult ki. A kondicionális-kategorikus szillogizmust az jellemzi, hogy ha két jelenség mint alap és következmény függ össze egymással, akkor az alap megléte esetén fennáll a következmény is, amikor pedig nincs meg a következmény, akkor hiányzik az alap is. Ezen az összefüggésen alapszik az a szabály, hogy az alap állításából következtethetünk a következmény állítására, a következmény tagadásából pedig az alap tagadására.

A matematikai logikában a modus ponens így formalizálják: $[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$. Mátrix felhasználásával a következőképpen mutatják ki általános érvényűségét:

p	q	$p \rightarrow q$	$(p \rightarrow q) \cdot p$	$[(p \rightarrow q) \cdot p] \rightarrow q$
i	i	i	i	i
i	h	h	h	i
h	i	i	h	i
h	h	i	h	i

15. táblázat

Vegyük a modus ponens egyik szokványos példáját:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha esik az eső, akkor a járda nedves lesz.} \\ \text{Esik az eső.} \\ \hline \text{Tehát a járda nedves lesz.} \end{array}}$$

Ebben a konkrét esetben helyes következtetés áll előttünk. De most lássunk egy nem szokványos példát:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha kéményseprőt látok, szerencsét találok.} \\ \text{Kéményseprőt látok.} \\ \hline \text{Tehát szerencsét találok.} \end{array}}$$

Ha annak ellenére, hogy kéményseprőt látok és a modus ponens szerint következtetek, mégsem találok szerencsét, akkor szörnyű pechem van. De elég a tréfából, állapítsuk meg ennek a következtetési módnak az értéktáblázatát. A felső tétel értékeit már ismerjük (4. táblázat).

Az alsó tétel, amennyiben egyáltalán kategorikus ítélet, többnyire kvantifikálatlan (esik az eső, kéményseprőt látok). A 3. táblázatban található Venn-diagramok sorrendjét követve, erre az ítéletre a következő értékeket kapjuk:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
h	h	i	i	h	h	i/h	i/h

16. táblázat

Most egy olyan szillogizmus értéktáblázatát kell elkészítenünk, amelynek a felső tétele összetett, az alsó pedig egyszerű ítélet. Ezért szem előtt kell tartanunk, hogy a diagramok a felső tételt tekintve ítéletviszonyok, az alsó tétel esetében fogalomviszonyok ábrázolásaként értelmezendők.

Azokat az eseteket, amelyekben a felső tétel alapján üres, az alsó tételben pedig nem-üres terminus szerepelhet (vagy megfordítva), non sequiturnak tekintjük, és a / jellel jelöljük. A modus ponens értéktáblázata eszerint a következő:

1. \ 2.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
b	9. /	10. /	11. /	12. /	13. /	14. /	15. /	16. /
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i i i	21. /	22. /	23. i i i	24. i i i
d	25. /	26. /	27. i i i	28. i i i	29. /	30. /	31. i i i	32. i i i
e	33. /	34. /	35. h i h	36. h i h	37. /	38. /	39. h i h	40. h i h
f	41. /	42. /	43. h i i/h	44. h i i/h	45. /	46. /	47. h i i/h	48. h i i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i/h	52. i/h i i/h	53. /	54. /	55. i/h i i/h	56. i/h i i/h
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. /	62. /	63. i/h i i/h	64. i/h i i/h

17. táblázat

Az „eső” példa a 32. esetnek felel meg, a „kéményseprő” példa pedig a 64. esetnek. A táblázatból leolvasható, hogy a két eset értékei meglehetősen különböznek egymástól. Hogyan lehetséges, hogy mindkét esetet azonosan igaznak tekintik? Úgy, hogy hibás azonosítást és hibás általánosítást követnek el. Ha a premisszák igazak és a felső tételben a *p* *implikálja* a *q*-t, akkor a zárótétel szükségszerűen igaz. A *p*, ill. a *q* helyébe azonban tetszés szerinti ítéletek írhatók. Ez maga után vonja, hogy a *p* és a *q* a diagramokkal ábrázolt viszonyokba kerül egymással. Mármost ahelyett, hogy e viszonyok különbözőségét figyelembe vették volna, az implikációval azonosnak vették őket, és kiterjesztették rájuk az implikáció esetében érvényes megállapításokat.

Vizsgáljuk meg ezek után a modus tollentst. Vargánál a következő példát és hozzákapcsolódó fejtegetést találjuk:

„Ha a benzin elfogyott, az autó megáll.

Az autó nem áll meg.

A benzin nem fogyott el.

Azt mondta erre egy autós barátom: „Ez teljesen hibás okoskodás! Lehet, hogy az autó nem áll meg, holott elfogyott a benzin: sima úton, különösen, ha lejt is egy kicsit, jó darabig elgurulhat benzin nélkül.”

Igaza volt? Ami az autó gurulását illeti, igen. De ami a következtetés hibás voltát illeti, abban nem volt igaza. Egyszerűen elfelejtkezett az első premisszáról, és úgy képzelte, hogy csak a másodikból akarunk a konklúzióra következtetni (arra, hogy a benzin nem fogyott el). *Ez* persze hibás okoskodás volna. Csakhogy ott van az első premissza is! Autós barátomnak joga van — hivatkozva a tehetetlenségre vagy lejtő esetén a tömegvonzásra — kétségbe vonni ezt a premisszát. Más kérdés azonban kétségbe vonni egy premisszát és megint más kétségbe vonni azt, hogy *adott premisszákból egy adott konklúzió következik.*” (Varga: *id. mű.* I. köt. 9. o.)

Véleményünk szerint az autós barát nem felejtkezett el az első premisszáról, csak — teljes joggal — nem volt hajlandó implikációnak tekinteni. Az a körülmény, hogy két tétel között ha . . . akkor kapcsolat áll fenn, nem azonos azzal, hogy az előzmény implikálja a következményt. A jelen esetben a *p* megengedi a *q*-t. Ezért attól, hogy az autó nem áll meg, a benzin elfogyhatott.

*

Láttuk, hogy Boëthius az előbbieken tárgyalt két módozatot nyolcra bővítette. Ezt úgy érte el, hogy a felső premisszában tagadó tételeket is figyelembe vett. Tekintve, hogy a kondicionális szillogizmussal kapcsolatosan már mindazt kifejtettük, amit a tagadó tételeket illetően szükségesnek tartottunk, ezért az ott elmondottakra utalunk.

Figyelmet érdemel viszont a kilencedik és a tizedik boëthiusi módozat. Ezekre vonatkozóan a hagyományos logikában a következő megállapításokat találjuk. Nem szabad az alap tagadásából a következmény tagadására, vagy a következmény állításából az alap állítására következtetni. A kondicionális ítélet csak azt jelenti, hogy a tételek alap és következmény viszonyában vannak. De az ilyen ítélet nem tartalmazza azt az ismeretet, hogy ha hiányzik az alap, akkor feltétlenül hiányzik a következmény is, vagy hogy a következmény fennállása esetén feltétlenül megvan az alap is.

Első pillantásra úgy tűnik, hogy az ilyenfajta következtetés számos esetben helyesnek bizonyul, például:

Ha napfogyatkozást lehet észlelni, akkor a Hold egy egyenes vonalon a Nap és a Föld közé került.

1954-ben a Hold egy egyenes vonalon a Nap és a Föld közé került.

Úgy látszik, mintha ezekből az ítéletekből arra lehetne következtetni, hogy 1954-ben napfogyatkozást lehetett észlelni. Az adott ítéletek azonban itt nem jogosítanak fel ilyen zárótétel levonására. Az említett zárótétel itt azért kínálkozik, mert azon kívül, ami adva van a felső tételben, még mást is tudunk: ha a Hold egyenes vonalon a Nap és a Föld közé kerül, akkor *feltétlenül* napfogyatkozás következik be. Ez azonban már másik ítélet, és nem szabad helyettesíteni vele az adott ítéletet. Ha a következmény állításából az alap állítására következtetünk, akkor fallacia ex consequenti követünk el.

A szóban forgó példának az alábbi formula felel meg:

$$\begin{array}{c} \text{Ha } p, \text{ akkor } q \\ q \\ \hline \text{Tehát } p \end{array}$$

Egyetértünk azzal, hogy ez a formula nem nyújt azonosan igaz következtetést. Az előbbieken azonban már kimutattuk, hogy a modus ponens sem alkalmas erre a célra. Vagyis pusztán az alap állításából éppúgy nem szabad következtetnünk, mint a következmény állításából. A probléma ott keresendő, hogy a szóban forgó formulák absztrakt volta nem nyújt elégséges alapot következtetés levonására.

Más a helyzet akkor, ha figyelembe vesszük az ítéletviszonyokat. Készítjük el a vizsgált formula értéktáblázatát (18. táblázat; lásd köv. o.)

A táblázaton látható, hogy akkor kapunk szükségszerűen igaz zárótételt, ha az előzmény és a következmény a fordított implikáció viszonyában van, vagyis ha p -t implikálja q . (Természetesen ilyen zárótételt kapunk még az azonossági viszony esetén is, de akkor voltaképpen a ha p , akkor p formulával van dolgunk.) Eszerint az ítéletviszonyok ismeretében a következmény állításából is szabad következtetnünk. Többet kell-e tudnunk, mint azt, hogy ha p , akkor q ? Többet, de az alap állításából is csak akkor jogosult a következtetés, ha ilyen ismerettel rendelkezünk: ha p , akkor feltétlenül q .

A logikában eddig az az illúzió uralkodott, hogy a ha p , akkor q formula elegendő az alaphól való következtetéshez, de nem elégséges a következményből való következtetéshez. Igyekeztünk kimutatni, hogy ez a formula egyik következtetéshez sem elegendő, ha viszont kiegészítjük a szükséges ismerettel, akkor mindkét következtetés jogosult.

2. \ 1.	a	b	c	d	e	f	g	h
a	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	8. /	8. /
b	9. /	10. /	11. h i h	12. h i h	13. /	14. /	15. h i h	16. h i h
c	17. /	18. /	19. i i i	20. i. i i	21. /	22. /	23. i i i	24. i i i
d	25. /	26. /	27. i i i/h	28. i i i/h	29. /	30. /	31. i i i/h	32. i i i/h
e	33. /	34. /	35. /	36. /	37. /	38. /	39. /	40. /
f	41. /	42. /	43. h i i/h	44. h i i/h	45. /	46. /	47. h i i/h	48. h i i/h
g	49. /	50. /	51. i/h i i	52. i/h i i	53. /	54. /	55. i/h i i	56. i/h i i
h	57. /	58. /	59. i/h i i/h	60. i/h i i/h	61. /	62. /	63. i/h i i/h	64. i/h i i/h

18. táblázat

THE CONDITIONAL SYLLOGISM

Gy. Tamás

The first part of the paper demonstrates that the value of the conditional sentence does not depend on the value of its components but on their relationship. The author deduces therefrom that the law of the transitivity of the implication as well as the modus ponens and the modus tollens are not of general validity.

КОНДИЦИОНАЛЬНЫЙ СИЛЛОГИЗМ

Дь. Тамаш

В первой части статьи автор показывает, что ценность кондиционального суждения зависит не от ценности его компонентов, а от их соотношения. В связи с этим автор заключает, что закон транзитивности импликации, а также modus ponens и modus tollens не обладают всеобщей действительностью.

A Kommunista Párt 1944 őszi akcióprogramja

A népi demokratikus fejlődés kommunista értelmezése a felszabadulás idején*

SZABÓ BÁLINT

1944 szeptember végén az ország felszabadításának kezdete, a küszöbön álló forradalom a párt felszabadulás utáni akcióprogramjának kidolgozásával szoros összefüggésben szükségszerűen felvetette mindazokat a legfontosabb elméleti kérdéseket, amelyek a párt stratégiáját és taktikáját meghatározták.¹ Így újfent vizsgálat alá került a soron levő forradalom jellege, fejlődésének perspektívái, a szövetségesek kérdése s mindazok a módszerek, eszközök, szervezeti formák, amelyeket az átalakulás során alkalmazni lehet vagy éppen alkalmazni kell.

A párt korábbi — 1942 decemberében a Kossuth Rádió által sugárzott, valamint a KMP illegális Központi Bizottságának 1943 áprilisában kiadott — programja² a fő pontjait tekintve ugyan nem évvült el (változatlanul aktuális volt a szovjetellenes háború beszüntetésének, nemzeti kormány alakításának, a demokratikus szabadságjogoknak, a széles körű földreformnak a követelése), az új helyzet azonban megkívánta a követelések új megfogalmazását. Az országban illegálisan dolgozó Központi Bizottság és a Szovjetunióban működő Külföldi Bizottság szinte teljesen egy időben kezdett hozzá egy új akcióprogram kidolgozásához, s egymástól függetlenül, nagyjából egy időben el is készítette.

A két program elemzése s az 1942-es, valamint az 1943-as programmal való összevetése önmagában is lehetővé tenné a forradalomelmélet fejlődésével kapcsolatos bizonyos következtetések levonását. Mivel azonban elsősorban csupán a felszabadulást közvetlenül követő átalakulással összefüggő, a legáltalánosabb elméleti kérdésekben adnak eligazítást, s a részletkérdések, a kisebbségi vélemények, nem egyszer lényeges elméleti-politikai megfontolások, a továbbfejlődésre, pontosabban a forradalom egész menetére vonatkozó elképzelések homályban maradnak, vizsgálódásunkat ki kell terjesztenünk az elkészítésük közben kibontakozott belső vitára, s nem szabad szem elől tévesztenünk azokat a megnyilatkozásokat sem, amelyek, nagyjából a kidolgozásukkal egyidejűleg róluk, illetve egyes pontjaikról, a párt soron levő feladatairól a nyilvánosság előtt elhangzottak.

* Részlet a szerző *Népi demokrácia. A marxista forradalomelmélet fejlődésének néhány kérdése Magyarországon. 1935–1949* című, készülő munkájából.

¹ A népfrempolitika elvi alapjait a párt vezetői még a háború előtt és alatt kidolgozták. Erről részletesen lásd Szabó Bálint *A Kommunista Párt politikai irányvonalának alakulása a KI VII. kongresszusa után és a második világháború éveiben* c. tanulmányát (*Párttörténeti Közlemények*, 1964/1. sz.), mely az itt kifejtésre kerülő kérdések egyikéremásikára is utal.

² A programokat közli: *Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935–1945*. Kossuth, 1964.

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a párt vezető szerveiben lefolyt vitákról, értekezletekről, különösen a párt illegális Központi Bizottságának munkájáról, vitáiról viszonylag igen kevés dokumentum maradt fenn. Ez megnehezíti a programkészítés során felvetődött kérdések minden szempontból hiteles, sokoldalú megvilágítását, és bizonyos aránytalanságokat okoz: a KÜB tevékenységét viszonylag részletesen, míg az illegális KB munkáját csak igen vázlatosan tudjuk ismertetni. Ez az aránytalanság azonban nem csak a forrásanyaggal függ össze. A KÜB, amely ekkor nem volt lefoglalva a mozgalom operatív vezetésével, s legálisan, nyugodt körülmények között dolgozott, több figyelmet szentelhetett a felszabadulás utáni program, politikai irányvonal kidolgozásának és az ezzel összefüggő elméleti kérdések megvitatásának, mint a KB, amely mély illegáltságban dolgozott, s fő erőfeszítése a fegyveres nemzeti ellenállás megszervezésére irányult.

A KÜB 1944 szeptemberében és októberében több értekezleten vitatta meg a programtervezetet.³ A vita során a népi demokratikus átalakulással összefüggő szinte valamennyi fontos elméleti-politikai kérdés felmerült. Olyanok is, amelyekről már korábban is volt szó, és olyan, részben új kérdések is, amelyeket a párt nyilvánosan csak jóval később, 1946-ban (elsősorban a III. kongresszuson) vetett fel és tisztázott.

Elsőnek a felszabadulás időszakában napirenden levő társadalmi átalakulás jellegéről, a párt közvetlen feladatairól kifejtett nézeteket ismertetjük. Ezek szervesen összefüggnek a program értékelésével, a tanácskozások is elsősorban erre irányították a figyelmet, s ebből indultak ki az egyéb kérdések tárgyalásakor is.

A tanácskozásokon egyaránt mérlegelték a nemzetközi helyzetet és az országon belül kialakult osztályerőviszonyokat. Ennek alapján az értekezlet minden résztvevője egybehangzóan szögezte le, hogy a szocialista forradalomnak, a proletárdiktatúra megteremtésének feltételei hiányoznak, demokratikus átalakulás van napirenden. Abban azonban, hogy ez a demokratikus átalakulás mennyire lesz radikális, kezdetől fogva milyen szocialista rendszabályok foganatosítására kerülhet sor, mennyire lehet a tőkés termelést korlátozni — már voltak bizonyos nézetkülönbségek.

A rendelkezésünkre álló forrásanyag alapján ezeket és más nézetkülönbségeket is nehéz részletesen és pontosan felvázolni. Annyit azonban megállapíthatunk, hogy a vita során egyesek nagy hangsúllyal szóltak a nagybirtokosok és nagytőkések vagyonának kisajátításáról, a munkásellenőrzésről, a Horthy-rendszer várható teljes összeomlásáról, míg mások elsősorban az átalakulás kezdeti szakaszának nemzeti jellegét húzták alá, a rendszernek

³ Az értekezletek egy részéről (szept. 13., 28., okt. 7.) gyorsírói feljegyzés áll rendelkezésünkre, amelyet az egyik résztvevő, Friss István a maga számára készített. (PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.) A programtervezetről azonban ennél több értekezletet tartottak. Ezt bizonyítja többek között Szántó Béla egy kézírata, amely a szept. 20-i értekezleten elmondott felszólalását tartalmazza. (Uo. 731. f. 1/29.) Az értekezleteken nem csak a KÜB tagjai vettek részt. A résztvevők számát nem sikerült pontosan megállapítani, csak a felszólalókéről vannak adataink. A Friss-feljegyzés alapján megállapítható, hogy összesen 24-en szólaltak fel (sokan többször): Andics Erzsébet, Bíró Zoltán, Fogarasi Béla, Friss István, Gábor József, Gergely Sándor, Gerő Ernő, Hágy Gyula, Hágy László, Lakatos Éva, Lippai Zoltán, Lukács György, Münnich Ferenc, Nemes Dező, Nyisztor György, Pelikán Géza, Rákosi Máttyás, Révai József, Rudas László, Szántó Béla, Szántó Rezső, Szántó Zoltán, Uitz Béla, Vas Zoltán. Előadók Gerő Ernő és Révai József voltak.

csak részleges összeomlásával számoltak, s főként a nemzeti bizottságok jelentőségét emelték ki az átalakulás végrehajtásában.

A kérdéssel ezúttal is különösen sokat foglalkozott Révai József. Egyik felszólalását az említett feljegyzés így rögzítette: „Az elvtársak egy része szerint az akcióprogramnak függetlennek kell lenni attól, hogy milyen körülmények között vesszük át a hatalmat. Ezzel nem ért egyet. Hogy pontosan mi lesz, nem tudjuk, de nagyjából ismerjük az erőviszonyokat. *Nemzeti átalakulás, nemzeti kiindulópont, melyet át kell fejleszteni demokratikus forradalomná.* (Kiemelés — Sz. B.) Nem helyes, hogy radikalizmusunknak csak az szab határt, hogy most nem akarunk szocializmust.”⁴ Rámutatott, hogy az átalakulás fő kérdése a demokratikus állam megteremtése és a földkérdés megoldása.

Révai egy másik felszólalásában is az átalakulás kezdeti szakaszának nemzeti (mások megfogalmazásában: Hitler-ellenes) jellegét hangsúlyozza. Mint a feljegyzés rögzíti: „Nem rögtöni demokratikus forradalom, hanem olyan átalakulás, amelynek nemzeti a kiindulópontja. Ezt kell továbbfejleszteni.” Megítélése szerint a fő tüzet az uralkodó osztályok hazaáruló része ellen kell összpontosítani, ami ugyan megingatja az egész uralkodó osztályt, de nem vezet a nagytőke hatalmának teljes felszámolásához. Hasonlóképpen foglalt állást Gerő Ernő is, aki az átalakulás célját „a feudalizmus és a németekkel szövetséges kapitalizmus” szétzúzásában jelölte meg.

Ezek a gondolatok vezérelték Révait, s másokat is a konkrét követelések megfogalmazásánál, a program elkészítése során. Révai a programról szólva is annak nemzeti-demokratikus jellegét hangsúlyozza: „A program megvalósulása esetén nem áll messze attól, amit egy demokratikus forradalom megvalósít, de nem a demokratikus forradalom programja, hanem azután megy, elvezet oda.”⁵

Végül is ezek a nézetek váltak elfogadottakká és — mint még később látni fogjuk — érvényesültek a program végleges kidolgozása során.

A KÜB tehát nemzeti-demokratikus forradalomra vett irányt, olyan demokratikus átalakulásra, amelynek kiindulópontja és kezdetben fő feladata a nemzeti demokratikus állam megteremtése és a Hitler-ellenes függetlenségi harc. Az ország gazdasági-társadalmi rendjének forradalmi demokratikus átalakítása e fő feladatnak alárendelve, fokozatosan valósul meg.

Jelentett-e ez valamiféle módosulást a párt irányvonalában? Nem, nem jelentett. Ez az irányvonal teljesen összhangban volt a szovjetellenes háború megkezdése után, 1941-ben kialakított irányvonallal, és megegyezett a párt illegális Központi Bizottságának 1944 őszi állásfoglalásával.

Az illegális Központi Bizottság ide vonatkozó állásfoglalását természetesen nincs módunk egyes tanácskozásokról készült feljegyzésekkel dokumentálni; de a Központi Bizottságban e kérdés körül nem is volt vita. A Kommunisták Pártja 1944 szeptemberi program jellegű kiáltványa, de más anyagok, felhívások, memorandumok is egybehangzóan mutatják, hogy az illegális Központi Bizottság, nem mondva le a reakciós rendszer megdöntéséről, a demokratikus átalakulás végrehajtásáról, fő feladatul a Hitler-ellenes harcot, a nemzeti fegyveres ellenállás kibontakoztatását állította a párt és mozgalom elé.⁶ Ebben az értelemben az illegális Központi Bizottság is egy olyan demokratikus for-

⁴ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe.

⁵ Uo.

⁶ A KP Kiáltványát lásd: *Dokumentumok a forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935 — 1945.* Az illegális KB irányvonalát jól tükrözik a Magyar Front memoran-

dulattal számolt, amelynek kiindulópontja „nemzeti”, vagyis a Hitler-ellenes nemzeti felszabadító harc.

Felmerül a kérdés (az utóbbi évek vitáiban ennek többen nem is egyszerű hangot adtak), hogy helyes volt-e 1944 őszén, amikor a nemzetközi küzdőtéren és a felszabadulás megindulásával az erőviszonyok 1941-hez képest az országon belül is jelentősen megváltoztak, a párt korábbi irányvonalát fenn tartani, olyan széles nemzeti front kialakítására törekedni, amelyben még a Hitlerrel szembefordult horthysták is helyet kapnak. A kérdés elsősorban az Ideiglenes Nemzeti Kormány összetételével, a horthystáknak e kormányban játszott szerepével összefüggésben vetődik fel.

Kétségtelen, hogy a horthysta táborno­kok és politikusok bevonása az Ideiglenes Kormányba nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket, lényegesen nem befolyásolta a még Hitler oldalán harcoló magyar egységek magatartását. Egyáltalán, a horthysta táborno­kok, katonatisztek nem játszottak számottevő szerepet a nemzeti felszabadító háború kifejlesztésében. Igaz, a nemzeti hadsereg felállításának és harcbavetésének elhúzódása, illetve elmaradása nem, helyesebben nemcsak a táborno­kokon múlt, összefüggött a hadműveletek alakulásával s egyéb, a kormán­yon kívül álló nemzetközi tényezővel is. Az azonban bebizonyosodott, hogy a kormányba bekerült horthysták semmiféle lényeges erőt nem képviseltek, a nemzeti demokratikus átalakulás megindulásában tulajdonképpen szerepük nem volt. Viszont szinte kezdettől fogva gátolták a demokratikus átalakulás végrehajtását, többségük támogatót, sőt ösztönzött minden olyan kísérletet, amely a Horthy-rendszer maradványainak konzerválására, átmentésére irányult.⁷

Mégis úgy véljük, helyes volt, hogy a párt, pontosabban a pártvezetőség mindkét része a Hitler-ellenes felszabadító harc kifejlesztése érdekében egy széles, a hitleri Németországgal szembefordult horthystákat is magába foglaló nemzeti egységfront megteremtésére törekedett. Az uralkodó osztályok egy részének ugyanis érdeke volt a nációkkal való szakítás, reális volt tehát az a feltételezés, hogy, ha felemásan, a rendszer átmentése céljából is, de szembefordulnak a hitleri Németországgal. Másfelől viszont a kommunista párt szervezeti befolyása, az antifasiszta áramlatokat tömörítő Magyar Front ereje elégtelen volt ahhoz, hogy egyedül, az uralkodó osztály németellenes része

dumai, valamint a KISZ programja is. A fő követelések: hadüzenet Németországnak, fegyverszünet a szövetséges hatalmakkal, koalíciós kormány alakítása a MF és a hadsereg képviselőiből. (Uo. 545. és 548. o.) A KISZ programja leszögezi: A közvetlen feladat és cél „a német megszállók és bérenceik kiűzése, kipusztítása hazánk földjéről, és az ország teljes felszabadítása... A közvetlen célok elérése fogja eredményezni a szabad, független, demokratikus Magyarország megszületését.” (PI Archívum. 677. f. 1/92. öe.)

⁷ Az erre vonatkozó tények, események eléggé ismertek. Ezért csak utalunk Dálnoki Miklós Bélának a nemzeti bizottságokkal kapcsolatos akcióira, amelyek a nemzeti bizottságok hatáskörének szűkítésére, e bizottságok felszámolására irányultak (részletesen lásd: Rákosi Sándor—Szabó Bálint: *A pártok állásfoglalása a nemzeti bizottságok kérdésében 1945 elején. Párttörténeti Közlemények* 1967/1. sz.), gróf Teleky Géának a földreformmal és az üzemi bizottságokkal szembeni állásfoglalásaira (lásd: M. Somlyai Magda: *Az 1945-ös földreform. 1945.* Kossuth, 1965. 44. o., valamint: *Az üzemi bizottságok a munkáshatalomért. 1944—1948.* Összeállította: Dr. Jenei Károly, Rácz Béla, Strassenreiter Erzsébet. Tánecsics, 1966. 187. o.), a Vörös János vezette honvédelmi minisztérium háborús bűnösöket mentetőit akcióira, szabotázsára (lásd: Mucs Sándor: *A magyar néphadsereg megszervezése és fejlődése 1945—1948.* Zrínyi, 1963. 60—66. o.) s más, elsősorban a közigazgatás demokratizálását, a háborús bűnösök megbüntetését hátráltató akciókra, amelyekkel a korabeli sajtó is bőven foglalkozott.

nélkül, vagy éppen ellene szakítsa ki az országot a szovjetellenes háborúból, fordítsa szembe a hitleri Németországgal. Ilyen körülmények között nem lehetett lemondani a reakciós, de Hitler-ellenes erőkkel való ideiglenes együttműködés megteremtéséről egy felszabadító háború kibontakoztatása érdekében. Különösen vonatkozik ez a romániai fordulat utáni helyzetre. De később is számolni lehetett azzal, hogy a horthysták még egyet-mást tehetnek a háború megrövidítéséért. Ez pedig akkor elsőrendű szempont volt, amelyet az antifasiszta koalíció léte és érdekei motiváltak.

A KÜB tanácskozásain nemcsak a demokratikus forradalom nemzeti kiindulópontját hangoztatták, s óvtak mindennemű „előreszaladástól”, hanem keresték, kutatták azokat a módszereket is, amelyek a demokratikus átalakulást előrelendítik, megjelölték azokat a feladatokat, amelyeknek végrehajtása a polgári demokrácián túlmutató népi demokráciát alapozza meg.

Gerő Ernő attól az illuziótól óvott, hogy a felszabadulás után minden párt demokratikus lesz, rámutatott, hogy az osztályharc az osztályszövetségben, a nemzeti egységfronton belül is kibontakozik. Az osztályharc nem szűnik meg, nem csökken, hanem más formában, más eszközökkel folyik. Hangsúlyozta, hogy a Horthy-rendszer eltakarítása harc kérdése lesz, ennek megvívása elsősorban a belső erők feladata.⁸

Az értekezlet nagy figyelmet fordított a demokratikus tömegmozgalom szervezésére. Révai József — abból kiindulva, hogy az új kormány aligha lesz olyan demokratikus, mint Bulgáriában, s ezért „előre kell hajtani” — leszögezte: „Forradalmi népi demokratikus, alulról jött szerveket akarunk teremteni. Ha a tömegek mozgásba jönnek, ezek lesznek leginkább kitéve a tömegek nyomásának.” Ilyen forradalmi szerveknek — mint ez a feljegyzésből kiderül — Révai és mások is a nemzeti bizottságokat, az üzemi bizottságokat és a földrendező bizottságokat tekintették. A helyi népi szervekre támaszkodás fontosságát hangsúlyozták Andics Erzsébet, Lukács György, Nemes Dezső, Rudas László és mások is. Felmerült, hogy e szerveket s általában a tömegeket esetleg a kormány ellen kell majd mozgósítani. Lukács György és Szántó Zoltán hangoztatta, hogy ha országos nemzeti bizottság nem is alakul, budapesti nemzeti bizottságra (amely országos jelentőségűvé szervvé nőheti ki magát, mint 1919-ben a munkástanács) szükséges lesz, hogy „előre tolja a kormányt”.

A vita során felmerült a helyi népi szervek és a kormány viszonya, valamint általában az új hatalom osztálytartalma is. Volt, aki mellett foglalt állást, hogy kettős hatalom kialakulása elkerülhetetlen lesz. (Rudas László: „Akár akarjuk, akár nem, kettős hatalom lesz.”) Mások ezt nem tartották elkerülhetetlennek, és ellenezték, hogy kettős hatalom alakuljon ki. (Rákosi Mátyás: „Kettős hatalom: nem kell. De ez nem azt jelenti, hogy a tömegek befolyását kiküszöböljük. Legjobb válasz lesz a gyakorlati munka.”) A központi hatalom és a nemzeti bizottságok viszonyát a konkrét helyzet, a körülmények alakulásától tették függővé. Révai, arra a kérdésre, hogy mi lesz a nemzeti bizottságok és a központi hatalom viszonya, a következőképpen válaszolt: „Osztályharc kérdése. Mi jobb nekünk: ha a kormányhatalom ellenőrzi ezeket, vagy ezek a kormányhatalmat? Hol lesz a pártnak nagyobb befolyása? Előre felelni rá nem tudunk.” Hasonlóképpen foglalt állást Lukács György: „A körülményeken múlik, hogy erőink hol vannak.” Vita után lényegében ezt az álláspontot tette magáévá a tanácskozás.⁹

⁸ PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.

⁹ Uo.

A hatalom osztálytartalmával — jelen ismereteink szerint — részlete-
sebben Szántó Béla foglalkozott. Ő leszögezte: „... a megvalósításra váró
demokráciában a hatalmat nem *egy* osztály fogja gyakorolni. A proletariátus
más demokratikus osztályokkal együtt részt vesz ennek a demokráciának
a megvalósításában, mert a mai történelmi helyzetben a következetes pol-
gári demokrácia a proletariátus részvétele, sőt vezetése nélkül egyáltalán
nem valósítható meg. De a többi osztályok a proletariátusnak nem egy-
szerűen csak szövetségesei lesznek, úgy mint a proletárdiktatúrában, hanem
ezek az osztályok a proletariátussal együtt *közösen* gyakorolják a hatalmat,
részesei a hatalomnak.”¹⁰

Mások a hatalom kérdését a demokrácia osztálytartalma szemszögéből
vizsgálták. Rámutattak, hogy ez a „következetes polgári demokrácia” új
típusú, plebejus, népi demokrácia. A demokrácia értelme — mutatott rá
Gerő Ernő — ma más, mint korábban. 1919-ben a demokrácia jelszava a szo-
cializmus elleni harc jelszava volt, 1934–1938-ban pedig a fasizmus elleni vé-
dekezés jelszava. Ma: harc a demokráciáért, annak a harcnak a folytatása,
amelyet a Szovjetunió és a demokratikus államok vívnak a fasizmus szétzú-
zásáért. A demokrácia jelszava ma a támadás jelszava a fasizmus, végső fo-
kon az imperializmus ellen. Ezért a kommunistáknak részt kell venniük az
olyan kormányokban, amelyek a népi demokrácia megteremtésének lehető-
ségét hordják magukban.¹¹

Nem tévesztette szem elől az illegális Központi Bizottság a tömegek
megszervezésének és mozgósításának, az ellenforradalmi rendszer megdöntésé-
nek feladatát. Tudatában volt annak, hogy a nemzeti ellenállás elsősorban
a munkások és a parasztok, a dolgozó tömegek aktivitásától, harc készségétől
függ, hogy az ország demokratikus átalakítása csakis a tömegek harcának
eredménye lehet. Ezért, miközben kihasználta minden lehetőséget arra, hogy
együttműködést teremtsen a Hitlerrel szembefordulni kész horthysta erőkkel
is, a munkásosztály, a tömegek előtt nem szűnt meg leleplezni a hatalmon levő
horthysta körök nép- és nemzetellenes magatartását, önálló és határozott
fellépésre hívta fel a munkásokat, parasztokat, az ország sorsáért aggódó érte-
liségeket.

Az 1944. szeptember 12-én kiadott röplap feltárta, hogy a Horthy—
Lakatos-féle hintapolitika, a kivárás politikája milyen súlyos következmé-
nyekhez vezet: az ország harctérré és romhalmazzá válik. Majd a munkások-
hoz fordulva rámutatott: „A munkásságnak haladéktalanul szakítania kell
várakozó magatartásával. Az ország vezetőitől, Horthytól és társaitól nem
várhatunk egyebet mint árulást és újabb árulást. De nekik is tudniok kell:
ha nem követik Mannerheim példáját, ha rászabadítják most a háború pok-
lát az országra, ugyanaz a sors vár rájuk, mint a német háborús bűnösökre.”¹²
S bár a KB a Hitler-ellenes harccal összefüggő konkrét feladatokat állította elő-
térbe, nem rejtette véka alá — miként ezt a szeptemberi kiáltvány leszögezi —,
hogy a nemzeti szabadságharcnak „kettős a jellege s a kettő elválaszthatatlan
egymástól: Harc a megszálló német imperialista hatalom kiűzésével a függet-
len Magyarországért! Harc a magyar reakció megdöntésével a demokratikus
Magyarország megteremtéséért!”¹²

¹⁰ Uo. 731. f. I/29.

¹¹ Uo. 677. f. I/13. öe.

¹² Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935–1945.
536. o.

A kiáltványban a KB, a demokratikus Magyarországról szólva, egyfelől elhatárolta magát az ultrabaloldali, proletárdiktatúrát hirdető elemektől, leszögezte, hogy a demokratikus Magyarország nem irányul a magántulajdon megdöntésére. Másfelől azonban rámutatott, hogy a demokrácia nem lehet régi típusú, polgári demokrácia, hanem fel kell lépnie „a magántulajdon olyan kinövésének megnyirbálására, mely a magyar dolgozó társadalom óriási többségét feneketlen gazdasági nyomorba taszította és elesetségekben, aggkorkubban mint ócskaságot az út szélére dobta”.¹³

Ily módon tehát a forradalom nemzeti momentumainak számbavétele, a németellenes függetlenségi harc feladatainak előtérbe helyezése nem jelentett lemondást a népi demokratikus átalakulásról és megfelelt a munkásosztály érdekeinek, a nemzetközi és a belső erőviszonyoknak. A nemzeti kérdés megoldása, a Hitler-ellenes függetlenségi harc út volt, átmenet az ország népi demokratikus átalakítása felé.

Ezt a felismerést tükrözte az a programjavaslat, amelyet 1944 november 30-án a kommunista párt nyilvánosságra hozott, s amely a népi demokratikus forradalom kibontakozásának idején valamennyi nemzeti, demokratikus erő együttműködésének alapja volt.¹⁴

A program az első helyen a nemzet cselekvő részvételét sürgeti az ország felszabadításában: „össze kell fogni minden igazán nemzeti, németellenes erőt . . .” „az ország minden erőforrását mozgósítani kell” a Vörös Hadsereg támogatására a német fasizmus megsemmisítésére.

A program egyéb követeléseinek nagy része messze túlmutat ezen a célon, de a követelések megfogalmazásából minden esetben kitűnik, hogy a soron levő fő feladat a Hitler-ellenes felszabadító harc. Nem lép fel nyíltan a Horthy-rendszer ellen, hanem a hazaárulók, a németbérencek, a háborús bűnösök elítélését, a fasiszta, népellenes, német szoldban álló szervezetek feloszlását követeli. A hangsúly a nyilas, a hazaáruló elemek elleni harcon van.

Jellemző e tekintetben a földreform követelésének megfogalmazása. A programjavaslat világosan kimondja, hogy széles körű földreformot kell végrehajtani, a földigénylők közreműködésével, amely így „sok százezer földnélkülit és szegényparasztot tesz életképes kiscgazdaság tulajdonosává”. Ugyanakkor — s ez különösen figyelemre méltó az 1942-es, illetve az 1943-as programokkal összevetve¹⁵ — nem tesz említést a nagybirtok igénybevételének mértékéről, módjáról, csupán azt szögezi le, hogy a földreform céljaira „igénybe kell venni a hazaárulók, a háborús bűnösök, a Volksbund-tagok, a német hadseregben szolgáltak birtokait, és teljes egészükben, minden felszereléssel együtt el kell kobozni”.

Figyelmet érdemel e tekintetben az a módosítás, amelyet a kommunista programjavaslaton eszközöltek, amikor azt a Nemzeti Függetlenségi Front

¹³ *Uo.* 541—542. o.

¹⁴ *Néplap* 1944. nov. 30. — A program jellegét még az említett szeptemberi—októberi értekezletek során meghatározták, a főbb követeléseket is kidolgozták, a program végleges megszövegezésére azonban már a felszabadított Szegeden került sor. A végleges szöveget Gerő Ernő és Révai József készítette el. (Gerő Ernő közlése.)

¹⁵ Az 1942-es és az 1943-as program világos állásfoglalást tartalmaz a birtokmaximum kérdésében. Leszögezik, hogy birtokos nem tarthat meg többet 300 holdnál, a többit üzemi felszerelésével és állatállományával együtt fel kell osztani. Az 1943-as program még leszögezi, hogy a földosztásban részesülők kártérítést nem fizetnek, s állami kölcsönnel kell őket támogatni. (*Dokumentumok a magyar forradalmi munkásmozgalom történetéből. 1935—1945.* 385., 397. o.)

programjával elfogadták. Az MNFF programja sem foglal állást a birtokmaximum kérdésében, de világosan érzékelteti, hogy nem csak a hazaárulók, a Volksbund-tagok birtokát kell igénybe venni. A programba ugyanis bevetették, hogy *elsősorban* ezek birtokainak igénybevétele indokolt. A magyar reakciók háborús politikája helyett a *fasiszták*, tehát a nyilasok háborús politikájáról, felelősségéről beszél, ugyanakkor viszont a programjavaslatnak „a hazaárulók és háborús bűnösök” megbüntetésére vonatkozó követelését „a hazaárulók és a *felelős bűnösök*” megbüntetésére módosították.¹⁶

Ugyancsak ebben az összefüggésben érdemel figyelmet az MKP, az NPP és a Kisgazdapárt képviselőinek 1944. nov. 21-i megállapodása a *Délmagyarország* c. lap politikai irányvonaláról.¹⁷ Ebben egyebek között leszögezik: „A lap a demokratikus, független, népi Magyarorszáért küzd. Éppen ezért fő ellenségnek a németeket és nyilas bérenceiket tekinti, de következetes kritikát gyakorol a 25 éves Horthy-rendszer fölött is. Elismeri, hogy Horthy fegyverszüneti kérelme alkalmas lett volna az ország helyzetének enyhítésére, de nem áll a Horthy legitimitás álláspontján. A lap Horthy Miklós személyével szemben a bírálóban tapintatos lesz, anélkül, hogy a tárgyilagos kritikáról lemondana. Különbséget tesz a Szálasi-féle bandita uralom és a Horthy képviselte magyar reakció között.”

Ezek a sorok is világosan tükrözik, hogy a kommunista párt a politikáját a Hitler-ellenes felszabadító harc érdekeinek rendelte alá, de anélkül, hogy lemondott volna a Horthy-rendszer maradványai elleni harcról, az ország demokratikus átalakításáról. Sőt számolt azzal, hogy a demokratikus erők viszonylag rövid idő alatt szembekerülnek azokkal a horthysta erőkkel is, amelyek részt vállaltak a németellenes nemzeti átalakulásban, sor kerül a Horthy-rendszerrel való teljes leszámolásra. Erre utal a megállapodásnak az a szakasza, amely leszögezi: „Ha a jelen megállapodást egészben vagy részben túlhaladtá teszi a helyzet alakulása, úgy ezen külön megállapodást megfelelően módosítani kell, vagy újat kell kötni.”

Visszatérve a november 30-i programjavaslatához rá kell mutatni arra is, hogy ez — a Hitler-ellenes felszabadító harc érdekeinek előtérbeállítása, minden tekintetben való érvényesítése mellett — tartalmazta mindazokat a követeléseket, amelyek teljesítése felért a népi demokratikus forradalom feladatainak megoldásával. A program egy kivételével (üzemi alkotmány, üzemi tanácsok felállítása és a kormány által való elismerése) magában foglalja a korábbi programok követeléseit és újabb követeléseket is állít fel. Ezek közül a leglényegesebb a nemzeti bizottságokra támaszkodó Ideiglenes Kormány megalakítása, a kartellek és nagybankok állami ellenőrzése, a villanytelepek, a kőolajforrások, a bauxit-, a szén- és az ércbányák, a biztosítás államosítása. Ezek mellett a programjavaslatban nagyobb hangsúlyt kap a hazaárulók, háborús bűnösök felelősségre vonása, vagyonuk elkobzása. Szerepel benne az újjáépítés központi állami terv alapján való végrehajtása. Végül megjegyezzük, hogy a földreform általánosságban mozgó körvonalazása sem jelenti azt, hogy a program e tekintetben kevésbé radikális. Ezzel elkerülték, hogy a birtok-

¹⁶ Lásd: *Délmagyarország* 1944. dec. 3.

¹⁷ Ez a dokumentum azért is figyelmet érdemel, mert ez volt az első átfogó politikai megállapodás, amelyet a Magyar Frontban résztvevő antifasiszta demokratikus erők képviselői (köztük Balogh István, Erdei Ferenc, Révai József) írtak alá a felszabadulás után. (A dokumentumokat közli: *A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948.* Kossuth, 1967. 611. o.)

maximum körül már ekkor vita bontakozzék ki, és nyitva maradt az útja annak, hogy alkalmas időpontban egy radikális földreformjavaslatot dolgozzanak ki.

Mindezek ismeretében megállapíthatjuk, hogy a november 30-i programjavaslat—amely gyakorlatilag a párt minimális programja, a népi demokratikus forradalom programja volt — messzemenően tekintetbe vette a forradalom kibontakozásának adott feltételeit, a nemzeti függetlenségi harc követelményeit.

Ezután áttérünk az illegális Központi Bizottság által készített programtervezet¹⁸ tárgyalására. Előbb azonban röviden szólnunk kell keletkezésének körülményeiről, s arról, hogy készítőik milyen szerepet szántak neki.

Az a gondolat, hogy a párt illegális veztsége a háború utáni időkre szóló politikai programot készítsen, az MKP és az SZDP akcióegységét rögzítő dokumentum kidolgozásával egyidőben, 1944 szeptemberében merült fel. A programtervezetet az egységkormányhoz hasonlóan Rajk Lászlóval együtt Kállai Gyula dolgozta ki, 1944. október 2-án készült el, és az elgondolás az volt, hogy miután a Központi Bizottság más tagjainak véleményét is kikérték, átdolgozzák, majd a kommunista párt javaslatként a Magyar Frontba tömörült pártok elé terjesztik.¹⁹ Így ez a dokumentum lett volna a demokratikus erők háború utáni együttműködésének platformja, a Magyar Front programja. Az illegális KB tervezete tehát — amelyet *Mit kíván a magyar nemzet a háború befejezése után* címmel láttak el — lényegében hasonló funkciót volt hivatott betölteni, mint az a dokumentum, amelyet a már felszabadult Szegeden az MKP javaslatára a Magyar Nemzeti Függetlenségi Front programjaként elfogadtak.

A dokumentum átdolgozására azonban nem került sor. Az események viharos gyorsasággal követték egymást. Az október 15-i nyilas puccs, majd a KB titkáranak, Rajk Lászlónak a letartóztatása e munkát megakasztotta, folytatása később — különösen a szegedi program nyilvánosságra hozatala és elfogadása következtében — időszerűtlenné is vált. A tervezet azonban a magyar kommunista mozgalom történetének egyik nagyjelentőségű dokumentuma, értékes forrás a párt illegális Központi Bizottsága tevékenységének, különösen pedig a párt felszabadulás utáni politikai irányvonalának vizsgálatához.

Az illegális KB programtervezete fő célkitűzéseit és a konkrét követelések zömét tekintve is megegyezik azzal a programjavaslattal, amelyet a KÜB megbízásából a Szegeden alakult Központi Vezetőség hozott nyilvánosságra. Követelései között szerepel a háborús bűnösök felelősségre vonása, a fasiszta és reakciós szervezetek felszámolása, a demokratikus szabadságjogok biztosítása, a dolgozó osztályok gazdasági, kulturális helyzetének javítása, a népegészségügy felkarolása, a munkafeltételek kialakításában kellő hatáskör és ellenőrzési jog biztosítása a szakszervezeteknek és a dolgozók más szervezeteinek, a paraszti adósságok eltörlése, minden 200 holdon felüli birtok kisajátítása és felosztása, a tőke közvetlen kisajátítása nélkül a magántulajdon gyökeres megreformálása, a nemzetiségek egyenjogúságának biztosítása, a legszorosabb együttműködés megteremtése a Szovjetunióval és valamennyi szomszédos demokratikus állammal.

¹⁸ Lásd PI Archívum. 677. f. 1/14. öe. A programot közli: A Magyar Kommunista Párt és a Szociáldemokrata Párt határozatai. 1944—1948. 25. o.

¹⁹ Kállai Gyula közlése.

E követelések valóra váltásának feltétele volt a hatalmi viszonyok gyökeres megváltoztatása, a nagytőkés-nagybirtokos uralom felszámolása. Ezért a programtervezet első helyen kimondta a reakciós alkotmány hatályon kívül helyezését, a Népköztársaság azonnali kikiáltását. Nem tűzte ki azonban közvetlen célul a proletárdiktatúra megteremtését, nem irányult a tőkés viszonyok azonnali és radikális felszámolására. A szegedi programjavaslathoz hasonlóan a munkás-paraszt demokratikus hatalom, a népi demokratikus diktatúra megteremtésének programja volt, olyan társadalmi rendszer kiépítését célozta, amely kiirtja a feudalizmus maradványait, szétzúzza a faszizmus gazdasági alapjait, és kedvező lehetőségeket nyújt a dolgozó tömegek további gazdasági és politikai térhódításához. A szegedi programjavaslathoz képest azonban jobban kidomborodik a tervezet népi demokratikus, forradalmi jellege: egyértelműen előtérbe helyezi a hatalom kérdését, határozottan kifejezi a népfrontpolitika antikapitalista céljait, s erősen hangsúlyozza a tömegek forradalmi kezdeményezését.

Miként jut mindez kifejezésre?

A programtervezet első helyen és igen részletesen foglalkozik az új állam kiépítésének kérdéseivel. Hangsúlyozza, hogy nemcsak az államforma megváltoztatását, hanem ezzel együtt a hatalmi viszonyok gyökeres átalakítását is szükségesnek tartja. Leszögezi: „A Népköztársaság a magyar dolgozók demokratikus állama. Legelsősorban a munkásosztályra és a parasztságra, a magyar nép nagy többségét kitevő és szilárdan demokratikus két osztályára, de úgyszintén a magyar társadalom összes dolgozó rétegeire (kisiparosság, értelmiség stb.) kíván támaszkodni.” A programtervezet tehát a kizsákmányoló osztályok minden rétegének a hatalomból való kirekesztése mellett foglal állást. Egyéb követelése — az államszervezet teljesen új, demokratikus alapokra helyezése, a reakciós tisztikar leépítése, a felsőház megszüntetése stb. — azt célozzák, hogy az új államban „a dolgozó nép demokratikus uralma” ténylegesen és maradéktalanul érvényesüljön.

A programtervezet — bár nem szerepelnek benne konkrét államosítási követelések — mégis radikálisabb, antikapitalista jellege határozottabb. Nemcsak a monopoltőke, a kartellek és nagybankok állami ellenőrzését hirdeti meg, hanem általában a tőkés tulajdon korlátozásáról szól, s így a visszaszorítást szélesebb körre terjeszti ki. Leszögezi: a Népköztársaság gazdasági politikája „a tőke, a magántulajdon olyan gyökeres megreformálását tűzi ki közvetlen feladatául, hogy azok a kizsákmányolás és spekuláció eszközeivel, a munkanélküliség felidézésével, a házi- és kisipar, valamint a kiskereskedői réteg és értelmiség elnyomásával ne szolgálhassanak a munkásosztály és parasztság, valamint a többi magyar dolgozó réteg gazdasági jólétének, érvényesülésének és boldogulásának akadályozóivá”. Követeli a magántulajdon progresszív megadóztatását, a tantième-rendszer teljes felszámolását, valamint a 200 holdon felüli birtokok kisajátítását és kártalanítás nélküli szétosztását.

A programtervezet nagy figyelmet szentel a néptömegeknek az állami, társadalmi és gazdasági életbe való bekapcsolására, fontos szerepet, nagy hatáskört kíván biztosítani a dolgozó nép szervezeteinek. Hangsúlyozza, hogy az új államban „a községektől és a falvaktól föl egészen az államélet legmagasabb fokáig, a nép érdekeit érintő összes tisztségek és szervek . . . a nép jelöltjeivel töltendőek be”. Követeli a választók visszahívási jogának alkotmányba iktatását. A földreform gyakorlati megvalósítását a földmunkásság, a szegény-, törpe- és kisparasztság tömegei által megválasztott bizottságok hatáskörébe

utalja (tehát nem csupán általánosságban a földigénylők közreműködésének szükségességét hangoztatja). Különösen figyelemre méltó, hogy a tervezet határozottan leszögezi a termelés és elosztás munkáellenőrzését, és a munkafeltételekkel kapcsolatos összes kérdésekben nagy hatáskört biztosít a szak-szervezeteknek.

A fentiekén túl figyelmet érdemel még, hogy a tervezet nemcsak a teljes vallásszabadság biztosítását hirdeti, hanem ezzel együtt az állam és egyház kéttéválasztását is követeli.

Az illegális KB programtervezete tehát radikálisabb. A szegedi programjavaslattal szemben nem veszi tekintetbe a nemzeti függetlenségi harc követelményeit, az előtérbe a társadalmi rendszer demokratizálásának feladatait állítja. Ez nagyrészt azzal függ össze, hogy az illegális KB programtervezete, miként ezt a dokumentum címe is jelzi, a háború utáni időkre szól, tehát olyan időszak követeléseit rögzíti, amikor a függetlenségi, Hitler-ellenes harc feladatai lényegében már megoldódtak, s az ország társadalmi-gazdasági rendje forradalmi átalakításának feladata bontakozik ki. Ennek megfelelően, a tervezet teljesen érthetően és indokoltan nem is foglalkozik a Hitler-ellenes függetlenségi harc kérdéseivel.

Ezzel szemben a szegedi programjavaslat olyan időpontban került nyilvánosságra, amikor az antifasiszta háború még folyt, s függetlenségi Hitler-ellenes harc elsőrendű feladat volt, s elsősorban közvetlenül e cél érdekében kellett a társadalmi erők legszélesebb összefogását a már felszabadított területeken megteremtteni. Ezért a szegedi programjavaslat magába foglalta a függetlenségi harc feladatait is (mi több, ezt helyezte előtérbe), s számolt még a Hitler-ellenes horthysta körökkel való ideiglenes együttműködés lehetőségével is.

Mindehhez hozzátartozik még egy igen lényeges körülmény. A tervezet keletkezésének időpontjában (szeptember vége, október első napjai), bár az uralkodó osztályok mély válsággal küszködtek, a horthysta államgépezet még állt. Nem is lehetett pontosan felmérni, hogy az uralkodó körök milyen szerepet fognak játszani, mennyire lesznek képesek egy átállásban szerepet vállalni, mennyit tudnak régi rendszerükből a háború utánra átmenteni. Az illegális KB programtervezete még a Horthy-rendszer létével, tehát a megdöntésének feladatával számolt.

Így keletkezésük konkrét történelmi viszonyai, valamint egymástól bizonyos vonatkozásban eltérő rendeltetésük nagyrészt magyarázatot adnak arra, hogy a dokumentumok miért mutatnak eltéréseket. A programok, valamint az 1944 végén készült és rendelkezésünkre álló dokumentumok azt bizonyítják, hogy a párt vezetőségének két része a napirenden levő átalakulás jellegének megítélésében, a stratégia és taktika alapvető kérdéseiben egybehangzóan foglalt állást, nem voltak számottevő nézetkülönbségek.

Ez természetesen nem zárja ki, hogy bizonyos kérdéseket, pl. a párt befolyását, helyzetét, a pártszervezés elveit másként ítélte meg az illegális KB, és másként a KÜB. Ez összefüggött különböző helyzetükkel s ebből szükségszerűen következő helyzetismeretükkel. A KÜB nyilvánvalóan kevésbé ismerte a hazai viszonyokat, s részben ezért, de részben más okok következtében is alábecsülte a párt politikai befolyását, a munkásosztályt és a szegényparaszt-ság politikai színvonalát, harc készségét, és bizalmatlanságot is táplált a hazai vezetéssel szemben. Részben ezt tükrözte Gerő Ernőnek a már említett moszkvai tanácskozásokon elhangzott azon kijelentése, hogy elmosódott a határ a

Kommunista Párt és más pártok között, hogy egyáltalán helyre kell állítani a pártszerűséget.²⁰ A hazai forradalmi erők alábecsülése a KÜB egyes vezetői részéről feltehetően ugyancsak szerepet játszott abban, hogy a horthysták viszonylag nagy képviselőhöz jutottak az ideiglenes kormányban, bár tudni kell, hogy a kormány jellegét, összetételét nemcsak, sőt nem is elsősorban a belső osztály-erőviszonyok s kommunista értékelésük döntötte el. Magyarország sajátos helyzetéből (az ország hadszíntér, a fegyveres ellenállás viszonylag gyenge) következett, hogy a háború érdekei, a nemzetközi tényezők különös súllyal estek latba a háború utáni demokratikus fejlődés megindulásában.²¹

A KB és a KÜB között bizonyos kérdésekben mutatkozó nézetkülönbségek azonban nem szolgálhatnak alapul ahhoz, hogy eleve lényeges, alapvető különbségeket mutassunk ki a politikai irányvonalukban, pontosabban a tömegekhez, a tömegmozgalomhoz, a népi szervekhez való viszonyukban. Az a tény, hogy alábecsülték a párt befolyását, *ekkor* még — szemben egyes nézetekkel — nem arra sarkallta az emigrációs pártvezetést, hogy „egyoldalúan a centralizmust helyezték előtérbe”,²² hogy az átalakulást felülről valósítsák meg, hanem arra, hogy a tömegeket mozgásba hozza, megnyerjék és megszervezzék.

Kétségtelen, hogy a KB programtervezete nagyobb súlyt helyez a tömegszervezetekre és általában a tömegmozgalomra, hogy követeli a munkásellenőrzés megvalósítását, míg a szegedi program ezzel a kérdéssel nem foglalkozik.

²⁰ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe. — Bár ezzel kapcsolatban azt is meg kell említeni, hogy a párt helyzetét az illegális mozgalom vezetői közül is többen hasonlóképpen értékelték. Így pl. Horváth Márton is arról ír egy 1944 végi fogalmazványban, hogy a párt felolvadt a féllégális függetlenségi mozgalomban, nem támaszkodott kellően a tömegekre. (PI Archívum. 677. f. 1/14. öe.) Ezek az értékelések megítélésem szerint elsősorban azzal függnek össze, hogy a párt szervezeti befolyása, kapcsolata a munkásosztály tömegeivel gyenge volt, nem tudta a tömegek háborúellenes hangulatát háborúellenes mozgalommá fejleszteni s így szükségszerűen más pártok és szervezetek útján igyekezett az ellenállási mozgalmat szervezni. Mindez azonban a párt háború alatti egész tevékenységének, különösen az 1944-es tevékenységnek minden oldalú további vizsgálatát igényli.

²¹ Az antifasiszta koalíció tagjai között létrejött megállapodás értelmében a volt csatlós országok háború utáni berendezkedésének kötelező feltétele volt valamennyi Hitler-ellenes politikai erő együttműködése. Ezt a feltételt a jaltai egyezmény rögzítette. (Lásd: *Teherán – Jalta – Potsdam. 1943–1945.* Szikra, 1951. 10–12. o.) E megállapodás alapján az angolok és amerikaiak a konzervatív polgári erőknek az új demokratikus kormányokba való bevetését szorgalmazták. Erről részletesen ír Ságvári Ágnes a *Népfront és koalíció Magyarországon* c. könyvében. (Kossuth, 1967. 84–86. o.) — E kérdéssel kapcsolatban ugyanakkor azt is meg kell jegyezni, hogy hiba lenne a kormány összetételét, az átalakulás jellegét közvetlenül a nemzetközi erőviszonyokból levezetni, a nagyhatalmak közötti erőviszonyok függvényének tekinteni. Korábban utalunk arra, hogy a belső osztály-erőviszonyok, az ellenállási mozgalom állapota, szervezeti gyengesége is szükségessé tette a németekkel szembefordulni hajlamos horthysta erőkkel való együttműködést, illetve erre való törekvést. A nagyhatalmak megegyezhettek abban, hogy a háború után a volt csatlós országok kormányába valamennyi Hitler-ellenes, demokratikus erőt be kell vonni, az azonban, hogy különböző irányzataik milyen arányban részesednek a hatalomban, alapvetően a belső erőviszonyokon múlott. Ha a forradalmi erők szilárdak, nagy befolyásuk van — ezt elsősorban Jugoszlávia példázza jól —, akkor a konzervatív erők részesedése a hatalomban elenyésző, illetve formális. A forradalmi erők nagy súlya egyes új államokban kiváltotta a nyugati hatalmak ellenállását (itt ugyancsak elsősorban a jugoszláv fejleményekre utalunk), s ez a nagyhatalmak közötti együttműködésre is kihatott. Magyarországon a belső erőviszonyok alakulása a kezdeti időszakban — legalábbis eddigi ismereteink alapján — nem okozott különösebb problémákat a nagyhatalmak együttműködésében; a nagyhatalmak közötti és a magyarországi belső erőviszonyok bizonyos értelemben összeesngtek.

²² Vö. Mód Aladár: *A népi demokratikus forradalom és a magyar népi demokrácia elvi és történeti kérdései.* MM Tájékoztató 1965/3. sz. 41–42. o.

Ez azonban még nem ok olyan következtetésekre, hogy az emigráció vezetői nem törekedtek új hatalmi szervek létrehozására, hogy a munkásellenőrzés követelésében az emigráció képviselői „a tőke bevonásának akadályozóját látták”, hogy a tőke korlátozását felülről akarták megoldani, vagy egyáltalán, hogy az emigrációban a megbeszéléseken a tőke munkásellenőrzése nem került szóba.²³

A rendelkezésünkre álló anyagok alapján mindez nem bizonyítható, de az ellenkezője igen. Mindenekelőtt utalni szeretnénk arra a vitára, amely a nemzeti bizottságok alakításáról, szerepéről, a népi szervek és a központi hatalom egymáshoz való viszonyáról az 1944 szeptember—októberi értekezleteken folyt, s amelyet az előzőkben részletesen ismertettünk. Ez a vita éppen azt bizonyítja, hogy nagy figyelmet fordítottak az új hatalmi szervek létrehozására, tömegmozgalom kifejlesztésére, s távolról sem kötelezték el magukat a centralizmus, a demokratikus átalakulás „felülről” való végrehajtása mellett. S hogy ez így volt, azt nemcsak a vita fennmaradt anyaga, hanem maga a gyakorlat is igazolja.²⁴

Sok tekintetben hasonló a helyzet a munkásellenőrzést illetően, amely a szeptemberi—októberi értekezleteken két ízben került szóba. Andics Erzsébet abból kiindulva, hogy a polgári demokrácia és a szocializmus között nincs ellentét, rámutatott: a „plebejus demokráciára” kell törekedni, amely elveszi a hazaárulóktól a vagyont és bevezeti a munkásellenőrzést. Nemes Dezső hangzottatta, hogy a Hitler-ellenes nemzeti harc szükségszerűen egybefolyik „a magyar finánc-tőke hatalmának megtörésére irányuló harccal”, s ha az egész finánc-tőkét egyszerre nem is sajátíthatjuk ki, sor kerülhet bizonyos iparágak (szén) nacionalizálására. Ugyanakkor szükség van a más iparágak ellenőrzésére is. „Ennek az ellenőrzésnek a megoldására és a munkáshegemónia megvalósítására kell a munkásellenőrzés” — rögzíti Nemes Dezső szavait a feljegyzés.²⁵

Igaz, a munkásellenőrzés követelését a szegedi programba nem vették fel. Megítélésünk szerint azonban ez még nem jelenti azt, hogy az értekezlet többsége vagy a program szerkesztői elvileg és általában elleneztek volna a munkásellenőrzést, mert a tőke korlátozását kizárólag felülről kívánták megvalósítani. Jogos a föltételezés, hogy elsősorban azért nem került be, ami miatt a földreform megvalósítását sem részletezték: el kívánták kerülni, hogy ez nehezítse a széles nemzeti összefogás megteremtését. Köztudott azonban, hogy a párt vezetői a felszabadított területeken felismerték az üzemi tanácsok, üzemi bizottságok jelentőségét és támaszkodtak tevékenységükre.²⁶

²³ Lásd: Ságvári Ágnes: *Tömegmozgalmak és politikai küzdelmek Budapesten 1945—1947*. Kossuth, 1964. 60. és 68—69. o.

²⁴ Erre vonatkozóan lásd Rákosi Sándor—Szabó Bálint id. cikkét. Megjegyezzük, hogy ebben is az első időszakot — 1944 végét, 1945 elejét — vizsgáljuk, s tudatában vagyunk annak, hogy a párt, illetve vezetőinek állásfoglalása később a nemzeti bizottságok kérdésében jelentősen változott. Ezt a változást egyébként a cikk is nyomon követi. Nem gondolunk tovább arra, hogy az emigrációnak, illetve a párt vezetőségének a nemzeti bizottságokkal kapcsolatos állásfoglalása minden tekintetben helyes lett volna. Csupán arról van szó, hogy a tömegmozgalom, a nemzeti bizottságok és más népi bizottságok szerepét az átalakulásban felismerték, ezeket szervezték, a kormány reakciós, visszahúzó törekvéseivel szemben nem egyszer a népi bizottságokra támaszkodtak, sőt nagy horderejű, forradalmi jelentőségű akciókat ezek révén hajtottak végre (az új államiság alapjainak megteremtése, a termelés megindítása, a földreform).

²⁵ PI Archívum. 677. f. 1/13. öe.

²⁶ A kérdésre vonatkozóan lásd: Dr. Jenei Károly—Rácz Béla—Strassenreiter Erzsébet: *Az üzemi bizottságok és a munkásellenőrzés megvalósulása hazánkban*. In: *Az üzemi bizottságok a munkáshatalomért*. 1944—1948. 14—16. o.

E kérdések tanulmányozása szempontjából figyelmet érdemel még az a program, amelyet az *Igaz Szó* 1944. március 7-i száma közölt, különösen pedig az augusztus 22-én induló cikksorozat, amelyben Révai József részletesen kifejtette, hogy a program egyes pontjai milyen feladatokat foglalnak magukban.

Ezúttal a cikksorozatnak csupán azokkal a részeivel kívánunk foglalkozni, amelyek a magyar dolgozó tömegek eszmei-politikai arculatának értékelésével, valamint azzal kapcsolatosak, hogy Révai milyen szerepet szán a tömegeknek a demokratikus átalakulás végrehajtásában.

Az első kérdésre Révai a program 2. pontja kapcsán tér ki, amely a demokratikus szabadságjogok megvalósítását követeli. Révai többek között a következőket írja: „A 25 éves Horthy-uralomnak talán legnagyobb bűne, hogy a magyar népet politikai érettség, országos ügyekben való tájékozódó képesség, a ‚felsőséggel‘ szemben való gerinces kiállás dolgában évtizedekkel visszavetette és megfélemlítette, tűrő, lázadásra alig képes embertömeggé változtatta.”²⁷ Súlyos szavak ezek, s sok tekintetben igazak. De az az értékelés, mellyel a társadalom valamennyi osztályát egy nevezőre hozza, aligha fogadható el fenntartás nélkül. Egyfelől lényeges különbség volt a munkásosztály és a kispolgári tömegek „politikai érettsége” között, másfelől az is nyilvánvaló, hogy a tömegek „lázasági készsége” jelentős mértékben függ szervezethezükétől.

De most nem is ez a fontos. A kérdés az, milyen következtetésekre jut a szerző. Vajon a demokratikus átalakulást ezért felülről, centralizáltan, a tömegek nélkül vagy felettük gyámkodva kívánja végrehajtani? Szó nincs erről. A demokratikus szabadságjogok bevezetéséről szólva hangsúlyozza, hogy azok felemelik a tömegeket, kibontakoztatják alkotó képességüket, így cselekvő részeseivé teszik őket az átalakulásnak.

A tömegek elhatároló, döntő szerepét az ország átalakításában különösen kiemeli a földreform és a munkásosztály gazdasági, szociálpolitikai követeléseinek tárgyalása során: „... a nagybirtok felosztása — írja Révai — nem lehet tisztán felülről végrehajtott, bürokratikus rendszabály, adomány, amellyel állami hatóságok szerencsétlenül a parasztságot, nem, a földreform végrehajtásában magának a parasztságnak kell kivennie a részét”. Majd hozzáteszi: a földreform eredményei csak akkor lehetnek tartósak és szilárdak, „ha a parasztság tömegei cselekvően vesznek részt a végrehajtásban és ha a parasztság erőfeszítéseit az egész dolgozó magyar társadalom, elsősorban az ipari munkásság, életre-halálra támogatja”.²⁸ A 4. ponttal kapcsolatban pedig leszögezi: „A magyar demokrácia szociálpolitikai intézkedéseinek fő célja az lesz, hogy a magyar nép tömegeit bevonja a nemzeti életbe, a magyar politikai élet cselekvő tényezőivé változtassa őket.” De a szociálpolitikai intézkedések megtételét sem csak állami feladatnak tartja, hanem szükségesnek látja, hogy „a munkásság maga igazgassa a saját jólétét szolgáló intézményeket és ellenőrizze az állami rendelkezések betartását”.²⁹

Révainak ezek a fejtegetései, mint ahogy más megnyilatkozásai is, nem egyéni véleményt fejeztek ki, hanem az emigrációban élő kommunisták véleményét. S ha mi gyakran Révaira, Gerőre s másokra hivatkozunk, nem pedig Rákosira, ezt nem azért tesszük, mert Révai vagy az itt idézett más vezetők

²⁷ *Igaz Szó* 1944. aug. 29. 2. o.

²⁸ *Uo.* 1944. szept. 26. 2. o.

²⁹ *Uo.* 1944. okt. 10. 2. o.

valamiféle általunk felállított koncepciót inkább „igazolnak”. Ez csupán kifejezője annak, hogy Révai, Gerő és mások a program konkrét kidolgozásában, de a követendő irányvonal alakításában is fontos, gyakran fontosabb szerepet játszottak, mint Rákosi, aki az emigrációban, de itthon is a mozgalom elismert vezetője volt. Távol áll tőlünk, hogy Rákosi tényleges szerepét lebecsüljük, még inkább, hogy másodvonalbeli vezetőként tüntessük fel. Azt sem állítjuk, hogy a KÜB vezetői valamennyi fontos kérdésben ne értettek volna egyet. Csupán arról van szó, de ez figyelemre méltó, hogy a politikai irányvonal kidolgozásában, a program konkrét megfogalmazásában, sőt kezdetben végrehajtásában is az említett vezetők nagyobb szerepet játszottak, mint a KÜB vezetője, később a párt főtitkára. S ez nem volt véletlen. Révai, Gerő nagyobb elméleti felkészültsége ezt egyébként indokoltá is tette.

Összefoglalva: figyelembe véve a két program elkészítésének konkrét viszonyait, bizonyos fókig eltérő rendeltetését, valamint a párt egyéb dokumentumait és a vezetők megnyilatkozásait, s természetesen, nem utolsósorban a gyakorlatot, megállapíthatjuk, hogy azok a különbségek, amelyek e két dokumentumban mutatkoznak, nem jelentettek lényeges eltérést a felszabadulás utáni pártpolitikát, politikai irányvonalat illetően. Bár a párt vezetőségének két része egymástól elválasztva, eltérő viszonyok között dolgozott, tevékenységét azonos célok, lényegében azonos program és taktika alapján fejtette ki. Ezzel függ össze, hogy a legálissá váló budapesti pártmozgalom, pontosabban a Budapesten működő illegális KB egyetértően és helyeslően vette tudomásul a felszabadított területen dolgozó KV irányvonalát, gyakorlati tevékenységét, s a vezetés két részének összeolvadása gyorsan megvalósult, az együttműködés viszonylag zavartalan volt.³⁰

1944 második fele nemcsak az akcióprogramnak, a felszabadulást közvetlenül követő időszak politikai irányvonalának kidolgozása szempontjából volt jelentős a párt életében. E munka során — mint említettük — a forradalom egész menetének, a szocializmusba való átnövés kérdésének számtalan vonatkozása is felmerült.

Ezúttal először az illegális KB-ban, a hazai mozgalomba felvetődött nézeteket, elképzeléseket vizsgáljuk.

Az illegális Központi Bizottság dokumentumai és az illegalitásban készült egyéb anyagok, a fejlődés távolabbi perspektíváiról szólva, egyöntetűen azt hangoztatják, hogy olyan feltételek alakultak ki, amelyek között lehetővé válik, hogy a szocializmushoz demokratikus átalakulás révén, demokratikus úton közeledjünk. „A munkásosztály egysége, a munkásosztály szövetsége a parasztsággal, a haladó polgárság megnyerése, a Szovjetunió és az európai

³⁰ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a KV, illetve, más oldalról, a KB tevékenysége nem váltott ki semmiféle ellenzést, s bizonyos események, intézkedések nem okoztak átmenetileg problémát. Így pl. a párt Békepárttá alakítását az emigrációs vezetők rendkívül élesen bírálták. Másfelől a hazai vezetők közül egyesek, bár egyetértettek a horthysták bevonásával a kormányba, a horthysták bevonásának mértékét, főként azt, hogy a miniszterelnök is horthysta tábornok lett, kifogásolták. (PI Archivum. 274. f. 1/1—40.) Bár a hazai vezetés az emigrációból hazatért vezetők kezdeményező, sőt irányító szerepét elfogadta, zavarólag hatott egyes vezetők (Gerő, Vas) gyakori türelmetlensége. Már ekkor kifejezésre jutott az emigrációból hazatért egyes vezetők (Rákosi, Gerő, Farkas) bizonyos különállása, ami a kollektív vezetés elvének megsértéséhez, később ahhoz vezetett, hogy ez a csoport fölébe helyezte magát a pártnak, a párt vezetőszerveinek. Mindez azonban ekkor még nem alakult ki, s nem vezetett nagyobb ellentéttekhez, különösen nem a követendő politikai irányvonalat illetően.

munkásmozgalom hatalmas előretörése megteremtették a lehetőségét, hogy országunk demokratikus átalakulás révén is eljuthasson a szocializmushoz.”³¹ A „demokratikus átalakulás” magában foglalta a faszizmus ellen, a demokráciáért való harc szükségességét, amely nélkül nem lehet előrehaladni a szocializmus felé.³² De jelentette azt is, hogy az új nemzetközi erőviszonyok között, a munkásosztálynak a széles tömegekre gyakorolt, megnövekedett befolyása következtében polgárháború nélkül, viszonylag békés úton meg lehet közelíteni a szocializmust, a korábbinál nagyobb számú szövetségest lehet bevonni a szocializmusért vívott harcba. Elsősorban ebből a szempontból tárgyalja a kérdés Orbán László 1944. december 14-én írt *Az értelmiségi munka alapjai* című értekezésében: „... a munkásmozgalom demokratikus irányvonala — írja — mást és többet jelent, mint csak a faszizmus elleni harc szakaszának stratégiáját. Jelenti annak felismerését is, hogy a változott erőviszonyok mellett, a Szovjetunió példátlanul megnövekedett hatalma és presztízse mellett, a munkásmozgalomnak a faszizmus elleni nemzeti felszabadító harc során... az egész nemzetre gyakorolt hatalmas befolyása mellett *lehetőségessé válik a szocialista átalakulás megvalósítása demokratikus úton.*” (Kiemelés — Sz. B.) Ebből kiindulva megállapítja, hogy az értelmiségre „nemcsak a demokratikus átalakulásért folyó harcban kell számítani, de meg kell nyerni szövetségét arra az időszakra is, amikor ez a harc átnő a szocializmusért folyó harcba, amikor a megvalósított demokratikus néपालom alapján a munkásság, harci szövetségben a parasztság elnyomott tömegeivel, célkitűzésként állítja maga elé a szocialista átalakulást”³³

A fentiekkel szinte teljesen egybehangzó módon merültek fel a szocializmusba való átmenet kérdései a KÜB 1944 szeptemberében és októberében tartott tanácskozásain is.

Arra a kérdésre válaszolva, hogy a szocializmus megvalósítása szükségessé teszi-e az állam (mint mondták a polgári állam) szétzúzását, Gerő Ernő leszögezte: ha az állam valóban demokratikus lesz, akkor nem. Szántó Rezső ehhez még hozzá tette: „A demokratikus állam, amely megsemmisíti a feudalizmus és a monopolizmus uralmát, már magában véve a szocializmusba való átnövést jelenti.”³⁴ Ezzel összefüggésben leszögezték, hogy a szocializmusba való békés fejlődés lehetséges, a kérdés részletes tárgyalására azonban nem került sor. Mint Lukács György mondta: „A békés átnövés kérdéseinek

³¹ *Szabad Nép* 1944/1. sz.

³² Elsősorban ilyen értelemben hangsúlyozza ezt a párt 1944 szeptemberi kiáltványában: „A Kommunista Párt a munkásosztály forradalmi pártja! Ezt a jellegét nem adtuk fel és nem is adjuk fel soha! Tudjuk — a Szovjetunió léte is bizonyítja —, hogy egyes egyedül a szocializmus képes megoldani az egész emberiség s így a magyar társadalom problémáit is. Ezért a szocialista magyar társadalom megteremtéséről, mint politikai végcélról nem mondtunk le és nem is mondunk le soha! De a Kommunista Párt és a forradalmi munkásosztály nem a napimádók együgyűségével hódol a szocializmusnak. A Kommunista Párt és a forradalmi munkásosztály mindenkor és mindenekelőtt az egész magyar dolgozó társadalom egyetemes érdekeit képviseli! A nemzetközi munkásmozgalom és a Szovjetunió előretörése, az a támogatás, melyet az egységessé váló munkásosztály a parasztságtól és kispolgárságtól kap, lehetővé teszi a szocializmus kiharcolását, a faszizmus elleni harc, a demokratikus átalakulás állomásain keresztül. A magyar népnek először szabaddá kell lennie, hogy szabad akaratból dönthessen további társadalmi és gazdasági berendezkedése felett!” (*Dokumentumok a forradalmi munkásmozgalom történetéből.* 1935—1945. 540—541. o.)

³³ PI Archívum. 677. f. 1/16. öe.

³⁴ *Uo.* 677. f. 1/13. öe.

széles vitája elvisz a döntő kérdéstől (a program megtárgyalásától — Sz. B.). Elég leszögezni, hogy *békés átnövés elvileg lehetséges.*” (Kiemelés — Sz. B.)³⁵

Lukács György fent idézett megfogalmazásából is kiviláglík, hogy eleve nem utasították el a hatalom megragadásának, pontosabban a szocializmus megvalósításának más módját. Tulajdonképpen arról volt szó, hogy a békés utat lehetségesnek és kívánatosnak ismerték el. Erre Szántó Rezső utalt is, amikor leszögezte: ha a külső (imperialista) nyomás nem lesz, *akkor* „megvalósítható a szocializmusba való békés fejlődés”.³⁶

Ezzel összefüggésben — ahhoz hasonlóan, ahogyan fentebb idézett dolgozatában Orbán László tárgyalja — felmerült, hogy a szocializmus felé széles osztályszövetségben lehet előrehaladni. Így többek között Gerő Ernő rámutatott: hiba lenne kiadni azt a lenini jelszót, mely szerint „a polgári forradalom első napjától kezdve megkezdjük az átnövést a szocialista forradalomba”. Ez a demokratikus rendszer ellen mozgósítana. A pártnak az a feladata, hogy segítse továbbvinni a szövetségeseket abba az irányba, amelyet a demokratikus program követel. „Nem adjuk fel végső célunkat. Az új lehetőségeket kihasználva szélesebb fronton nyomulunk előre” — rögzíti a feljegyzés Gerő szavait.

Ez az állásfoglalás természetesen nem jelentette azt, hogy azt a széles nemzeti egységfrontot, amely a felszabadulás időszakára kialakult, a fejlődés későbbi szakaszában is változatlanul fenntarthatónak gondolták. Többes hangoztatták, hogy később a munkásosztály szükségszerűen szembekerül azok egy részével, akikkel most együtt halad. Ugyanakkor rámutattak, hogy ez nem fog feltétlenül együttjárni az egységfrontpolitika feladásával, hanem csupán arról van szó, hogy az első szakaszban az egységfront Hitler és magyar kizsorgálók ellen irányul, később pedig az egész burzsoázia ellen kell majd küzdeni. Azt is hangsúlyozták, hogy a harc kimenetele szempontjából igen fontos, hogy „milyen körülmények között”, „milyen út után” kerül szembe a munkásosztály a szövetségeseik egy részével; arra kell törekedni, hogy ez csak akkor következék be, amikor a párt, a munkásosztály pozíciói már erősek.

Szóba került az is, hogy milyen új tényezők teszik lehetővé a szocializmus megközelítésének új útját. A nemzetközi tényezőkről szólva leszögezték, hogy a legfontosabb „a Szovjetunió új szerepe”. „A második világháborúig főleg a munkásságra, a dolgozókra gyakorolt hatást, ma egész államokra.” Továbbá rámutattak arra, hogy „a burzsoázia legreakciósabb rétege sok országban csődbe jutott”. A kommunista pártok elszigeteltsége is megszűnt, s e pártok új szerepet töltenek be a nemzet életében. A kommunista pártok több országban jelentősen előretörték (elsősorban Jugoszláviában és Franciaországban). Ami pedig a belső helyzetet illeti, két tényezőt emeltek ki: 1. „Ma sokkal hátrábbról

³⁵ Uo. — Itt említjük meg, hogy érdekesen von párhuzamot Szántó Béla egy 1945 elején készült tanulmányában az 1917 áprilisában Oroszországban kialakult és a második világháború után hazánkban alakuló történelmi helyzet között. Megállapítja, hogy Leninnek az *Áprilisi tézisekben* felállított átmeneti követeléseinek nagyrészt csak a proletárdiktatúra győzelme után valósultak meg Oroszországban. Más lesz a helyzet Magyarországon, ahol e követelések már a proletárdiktatúra győzelme előtt megvalósíthatók: „A népi demokrácia számára ellenben — írja — most megnyíltak az összes objektív lehetőségek arra, hogy megoldja ezeket a feladatokat, hogy megteremtse a szocializmusba való átmenet előfeltételeit, hogy elvezessen bennünket a szocializmusig, odáig, melyen túl már a szocializmus kezdődik.” Más helyütt hozzáteszi: A forradalom fejlődésének azt a válfaját, amelyet Lenin „egyszerűen a forradalom békés fejlődésének nevezett, Magyarországon . . . népi demokráciának hívják”. (PI Archívum. 731. f. I/12.)

³⁶ PI Archívum. 677. f. 1/13. óe.

kell kezdeni”, mint 1918-ban; 2. „Szélesebb fronton mehetünk előre, olyan szövetségeseink akkor nem voltak és nem lehettek.” (Gerő Ernő.)³⁷

Az egész irányvonal szorosan összefüggött azzal, hogy az átnövést hosszabb, fokozatos folyamatnak fogták fel. Elsősorban abból indultak ki, hogy az antifasiszta koalíció hatalmai továbbra is a lehető legszorosabban együttműködnek. Erre világosan utalt Révai az *Igaz Szó* egyik cikkében is: „A háború megmutatta — írja —, hogy a három szövetséges nagyhatalom fegyverbarátsága a Hitler-zsarnokság elleni harcban nem gyengült, hanem erősödött. Aki az ellentétek kieleződésére számított, homokra épített . . . *A magyar külpolitikának a három demokratikus nagyhatalom háború utáni hosszan tartó együttműködéséből kell kiindulnia; minden egyéb: kalandorpolitika lennie.*”³⁸ (Kiemelés — Sz. B.) Ez a szocializmusért való harc szempontjából azt jelentette, hogy az átnövést — még a gyorsabb fejlődést lehetővé tevő belső feltételek megléte esetén is — fokozatosan kell végrehajtani, úgy, hogy az a nagyhatalmak együttműködését ne zavarja.³⁹

Ily módon tehát a párt — a KÜB és az illegális KB is — nemcsak a háború utáni demokratikus fordulat programját dolgozta ki 1944 őszén, hanem megjelölte az átnövés útját is, pontosabban: számba vette azokat a legfontosabb tényezőket, amelyek a forradalom további fejlődésének útját meghatározták.

Ennek kapcsán két kérdés merül fel. Az egyik: történt-e, s ha igen, milyen irányban történt előrelépés a Kommunista Internacionálé VII. kongresszusának irányvonalához és a pártnak a forradalomelmélettel összefüggő korábbi felfogásához képest? A másik: a magyar párt a népi demokráciával kapcsolatos elméleti kérdések felvetése, kidolgozása terén — más országokkal, illetve pártokkal összehasonlítva — milyen eredményeket ért el, lépést tartott-e a fejlődéssel, a követelményekkel?

Ami az első kérdést illeti, hangsúlyozni kell, hogy a párt a 30-as évek második felében s a háború alatt sem rekedt meg a VII. kongresszus határozatainál, hanem a kongresszus irányelveit az új viszonyokra, az ország sajátosságaira alkalmazva, tovább fejlesztette, mindenekelőtt a nemzeti kérdés és a forradalomelmélet terén. Ezt fejezte ki az új típusú demokratikus forradalomra való irányvétel. E téren, elméletileg, az 1944-es év második fele újat nem hozott. Csupán arról beszélhetünk, hogy azokat az elvi jelentőségű tételeket, amelyeket már 1937—1939 között megfogalmaztak, az adott viszonyokra alkalmazták, az adott helyzetet felmérve készítették elő a forradalom programját. Viszont részben új és igen lényeges felismerések születtek az átnövést, a forradalom továbbfejlődését illetően.

Így megerősödött és általánosan elismertté vált az a tétel, hogy a forradalom békés fejlődése, a szocializmus békés úton való kivívása az új viszonyok között elvileg lehetséges, a polgárháború tehát elkerülhető. Ez a tétel új volt, a VII. kongresszuson nem szerepelt, s a kongresszust követő években is csak elvétve, feltételes formában utaltak rá.

Bizonyos fókig újszerűen merült fel az osztályszövetség kérdése is. Eddig azon volt a hangsúly, hogy a munkásosztály a fasizmus elleni harcban széles osztályszövetséget hozhat létre. Most viszont határozottan leszögezték, hogy

³⁷ *Uo.*

³⁸ *Igaz Szó* 1944. aug. 22. 2. o.

³⁹ Gerő Ernő közlése.

ez a széles osztályszövetség, ha nem is változatlanul, de fenntartható a szocialista célokért vívott harcban.

Végül általánosan elfogadottá vált az a tétel — s ez teljesen új volt, az adott helyzet felmérésének eredményeként alakult ki —, hogy az átnövés, a szocialista átalakulás végrehajtása viszonylag lassú, feltehetően több éves, fokozatos folyamat lesz. E felfogás szerint a szocializmus győzelme nem egy „új forradalom eredménye”, hanem a demokratikus fordulat betetőzése, kiteljesedése.

Ezek fontos, elvi jelentőségű megállapítások, általánosan elfogadott, a vezetés által vallott tételek voltak, amelyek a felszabadulás időszakában s a következő néhány évben is a gyakorlati-politikai döntések alapját képezték. E tételek az új történelmi helyzet lényeges összefüggéseit ragadták meg, olyanok voltak, amelyek alapján helyes politikai irányvonalat lehetett kialakítani. S végül — előlegezve a választ a második kérdésre is —, ezek a felismerések azt mutatják, hogy a magyar párt vezetősége ekkor, más országok pártjaival összevetve is, lépést tartott a fejlődéssel, a követelményekkel.

Erre az utóbbi kérdésre természetesen nehéz ma kimerítő, pontos választ adni, s talán elhamarkodott is ilyen egyértelműen fogalmazni. Ismereteink szerint e kérdéssel történeti feldolgozások nemigen foglalkoznak, archívumi anyagok rendelkezésünkre nem állnak. Szinte kizárólag az egyes pártok vezetőinek a nyilvánosság előtt elhangzott beszédeire vagy vezető pártszervek átfogó politikai határozataira vagyunk utalva. Talán egyedül Mauro Scoccimarro tárgyalja behatóbban ezt a kérdést korabeli beszédeiben és egy előszóban, amelyet egyik gyűjteményes kötetének orosz kiadásához 1959-ben írt.⁴⁰

Scoccimarro rámutat, hogy az olasz párt a háború végén új politikát folytatott, a népi demokráciáért küzdött, de e politika sokoldalú elméleti megalapozására ekkor még nem került sor. E politika alkalmazása során felléptek mind a baloldali, mind a jobboldali tendenciák ellen. Egyfelől hangoztatták, hogy a népi demokráciáért való harc irányvonala a marxizmus—leninizmus eszméinek helyes és következetes alkalmazása az új viszonyok között, hogy a marxizmus nem dogma, hanem a cselekvés vezérfonala. Másfelől rámutattak arra, hogy korai lenne az átélt eseményekből általános érvényű tanulságokat levonni, olyan tanulságokat, amelyek túlmutatnak az adott és múlt történeti viszonyokon. Ugyanakkor felhívták a figyelmet arra, hogy milyen kérdésekkel kell behatóbban foglalkozni. Ezek közül a legfontosabb a munkásosztály és a középrétegek egymáshoz való viszonyának megváltozása volt. A szocializmus győzelme a Szovjetunióban, a faszizmus elleni harc tapasztalatai, valamint a háború után kialakult új helyzet lehetőséget nyújtott ahhoz, hogy a középrétegek megszabaduljanak a nacionalista és imperialista szédítés hatásától, kiszabaduljanak a reakciós befolyás alól, ami szilárd és állandó szövetség megteremtésére vezethet a középrétegek és a munkásosztály között, s messzeható következményekkel járhat az egész munkásmozgalom fejlődésére. Mindezt csak igen óvatosan fogalmaztuk meg — írja —, ami „mutatja politikánk alkalmazásának viszonyait és határait”.⁴¹

Ha Scoccimarrónak a háború utolsó időszakában e kérdéssel foglalkozó

⁴⁰ Mauro Scoccimarro: *Nuova democrazia*. Roma 1958. — Az orosz kiadás Moszkvában 1959-ben jelent meg ugyancsak *Новая демократия* címmel. Mi az orosz kiadás alapján idézünk.

⁴¹ *Uo.* 8—10. o.

beszédeit olvassuk, azt látjuk, hogy az új politikát elemezve lényegében ugyanazokkal a tényezőkkel foglalkozik, amelyek, mint az új politika forrásai, a KÜB moszkvai tanácskozásain is felmerültek (a faszizmus hatása, a Szovjetunió új szerepe, a demokráciáért vívott harc új tartalma, a lehetséges szövetségesek körének kibővülése).⁴² De nem mondhatunk mást akkor sem, ha Gottwald, Titó vagy más pártvezetők korabeli munkáit olvassuk. A kérdések mindenütt nagyjából hasonlóképpen vetődnek fel, s nem találkozunk olyan általános érvényű, az adott helyzeten messze túlmutató következtetésekkel, amelyek a szocialista fejlődés egész időszakára vonatkoznának. Mindenesetre nem találunk olyan kérdésekre választ, amelyet a magyar mozgalom ekkor még nem oldott meg.

Mire gondolunk? A párt vezetősége felismerte, hogy az adott nemzetközi és belső osztályerőviszonyok mellett új utakon (polgárháború nélkül, szélesebb szövetségi táborral, fokozatosan) lehet, sőt csak így lehet eljutni, pontosabban közelebb jutni a szocializmushoz. Ez az adott helyzetben elméletileg is jelentős lépés volt előre, szilárd alapul szolgált a politikai döntésekhez. Számos, ezzel összefüggő kérdés azonban (amelyeket a politikai gyakorlat még nem vetett fel élesen) homályban maradt. Így a forradalom fogalmának az új viszonyok követeltes helyes meghatározása, a hatalom osztálytartalmának, az „osztott hatalom” új jegyeinek feltárása, egyáltalán a népi demokrácia és a szocializmus, a népi demokrácia és a proletárdiktatúra viszonyának tisztázása. Fontos kérdések voltak ezek, olyanok, amelyek problémaként már ekkor felmerültek,⁴³ de megoldást nem nyertek. De nem lettek kidolgozva, sokoldalúan kifejtve még azok a fentebb körvonalazott tételek sem, amelyek „polgárjogot nyertek”, és a párt gyakorlati tevékenységének alapját alkották.

Ezzel függ össze, hogy miközben a párt vezetősége helyes és határozott politikai irányvonalat képviselt, a jövő perspektíváira, de egyáltalán a felszabadulással létrejött rendszerre vonatkozó megnyilatkozások már kevésbé határozottak és nem is mindig egybehangzóak.

Jól szemléltetik ezt a párt vezetőinek azok az előadásai, beszédei, amelyeket a párt politikai irányvonaláról, a párt előtt álló feladatokról tartottak.

Ismeretes, hogy a párttagság viszonylag jelentős része nem értette a párt vezetőségének politikáját, a helyi vezetők közül sokan a szocializmus „azonnali

⁴² Uo. 27–33. o.

⁴³ Szántó Béla egy 1945 márciusában kelt, feltehetően Dimitrovhoz címzett feljegyzésében tesz fel ilyen kérdéseket. Többek között az alábbiak tisztázását tartja szükségesnek: a hatalom jellegének pontos meghatározása, nevezetesen, hogy mennyiben tér el az Európában létrejött új demokrácia a proletárdiktatúrától, illetve a munkáspárt forradalmi diktatúrától; a NEP politika és az új demokrácia egymáshoz való viszonya, az előbbi érvényessége az új demokrácia viszonyai között; a kuláksághoz való viszony kérdése stb. (A feljegyzést lásd: PI Archivum. 731. f. III/28.)

⁴⁴ Elégéé közismert, hogy ilyen törekvések egyes falvakban, kisvárosokban nyilvánultak. Kevésbé ismert azonban, hogy olyan nagy városokban, mint Szeged és Debrecen, hasonló tendenciák érvényesültek, sőt a párt legális újjászervezése lényegében a proletárdiktatúrára való irányvétel, de mindenképpen a párt Központi Vezetőségének irányvonalánál radikálisabb politika jegyében indult meg. Ezt mutatják a *Szegedi Nézakarat* és a *Néplap* első cikkei is. Lőbb cikk Horthy és a horthysták ellen irányítja a fő tüzet, a politikai egyenlőség mellett a gazdasági egyenlőség „bevezetése” mellett is hitet tesz. A *Néplap* 1944. nov. 18-i száma kifejezetten felhívja a munkásokat „kollektív üzemek alakítására”, a köztisztviselői kar igazolásának alapelveül pedig meghirdeti, hogy csak az igazolható, aki baloldali volt vagy legalábbis tanúbizonyságot tett humanista érzelmeiről. Más mindenki bűnös és felfüggesztendő.

bevezetésére” törekedtek.⁴⁴ Ezért a párt vezetői 1944 végén, 1945 elején a pártaktíva előtt több alkalommal foglalkoztak a politikai irányvonallal és a fejlődés perspektívaival. Ezek a kérdések különösen nagy helyet kaptak az *MKP szeminárium* címmel kiadott sorozatban, amelyet csak a párttagság körében terjesztettek.

Ezúttal is Révai József volt az, aki a legsokoldalúbban, a legrészletesebben fejtette ki a párt politikai irányvonalának értelmét, mozzató rugóit, az új irányvonalnak a marxista elmélethez való viszonyát, a kettő összefüggéseit.

Nem tartjuk feladatunknak, hogy Révai nézeteit részletesen ismertessük. Ez nem is szükséges, mivel fejtegetései a már tárgyalt felismeréseken alapulnak. Ezért csupán arra vállalkozunk, hogy a kérdésre vonatkozó beszédeinek néhány jellemző vonását felvázoljuk, s jelezzük, milyen azonos vonásokat vagy éppen eltéréseket tapasztalhatunk más vezetők hasonló tárgyú fejtegetéseiben.

Révai a párt politikai irányvonalát elsősorban nemzetközi okokkal magyarázza. Azt húzza alá, hogy a Szovjetunió szövetségben van Angliával és Amerikával, s ez a szövetség hosszantartó szövetség. Ilyen viszonyok között nem lehet proletárdiktatúrára törekedni. „Ha mi, itt, most Magyarországon arra törekednénk, hogy proletárdiktatúrát csináljunk — szögezi le Révai —, akkor ez nem nemzetközi, hanem szűk nacionalista politika volna, akkor nem törődnénk a Szovjetunió nemzetközi politikájával, sőt közönséges provokáció volna, mert alkalmas volna arra, hogy ellentétet provokáljon ki a Szovjetunió és nagy szövetségesei, Anglia és Amerika között.”⁴⁵ Ugyancsak a nemzetközi okok kerülnek szóba elsőként, amikor arra válaszol, hogy meddig „érvényes” ez a politika, „meddig tart ez az átmeneti idő?” „A nemzeti egységfrontnak a politikája, a demokráciáért való harcunknak, a magyar függetlenségért való harcunknak a politikája nem rövid lejáratú, hanem hosszú lejáratú politika. Ez következik a teheráni politikából. A Szovjetunió sem rövid lélegzetű szövetséget kötött Angliával és Amerikával, hanem hosszú lélegzetűt.”⁴⁶

Ez az érvelés elsősorban egy meghatározott nemzetközi helyzethez köti a párt politikáját. Az adott, konkrét viszonyok különösen nagy hangsúlyt kapnak Rákosi előadásában: „... az a politika, amit ma folytatunk és amire sokan talán még ebben az aktívában is, hogy úgy mondjam, kétes érzelmekkel tekintenek, ez a politika a marxizmus alkalmazása a jelenlegi viszonyokra, erre az időszakra, amelyben mi most dolgozunk . . . Ha megváltozik a helyzet — és évek múlva megváltozik a helyzet —, akkor megváltozik a vonal is.”⁴⁷

Érdemes megemlíteni, hogy hasonló — bár távolról sem ilyen kategorikus — állásfoglalással találkozunk más országokban is. Így pl. Klement Gottwald 1945 tavaszán-nyarán arról szólva, hogy az államrend és apparátus tekintetében tiszta lap van a párt előtt, újból alulról kezdenek azt építeni, leszögezte: „Ez azt jelenti, hogy ma már eljött az idő, amikor legközelebbi célul a Szovjetköztársaságot, a szocialista államot tűzhetjük magunk elé? Nem! Ellenkezőleg súlyos hiba volna, ha pártunk ilyen közvetlen célokat követne.”⁴⁸ Másutt ezt mondja: „A mi taktikánk ma a Nemzeti Front taktikája és belátható időn belül az is marad. Valóban népi államot akarunk építeni a Nemzeti

⁴⁵ Révai József: *Miért harcol a kommunista párt a független, szabad, demokratikus Magyarorszáért?* (1945. február 8.) MKP szeminárium 1. füzet. 13. o.

⁴⁶ *Uo.* 19. o.

⁴⁷ Rákosi Mátyás: *A pártaktíva feladatairól.* (1945. február 22.) MKP szeminárium. 2. füzet, 18. o.

⁴⁸ *Klement Gottwald Művei.* XII. köt. Bratislava 1959. 19. o.

Front, a nemzeti egység jelszavával. A Nemzeti Frontot nem a mi kommunista programunk alapján építjük fel, amelynek célja a szovjetek és a szocializmus, hanem a kormányprogram alapján.”⁴⁹

Mit mutatnak ezek az idézetek? Azt mutatják, ha eltérőek is a fogalmazások, ha más oldalról közelítik is meg a kérdést, hogy egy *adott időszak politikájáról*, egy *átmeneti időszakról* van szó, amely azonban hosszú éveket ölel fel. Más szóval: tartós politika ez, a haladás, a szocializmus felé mutat, de mégis ideiglenes, valamiféle kitérő, amelyet majd egy új vonal — más megfogalmazás szerint: kommunista program — a „szovjetek és a szocializmus” célkitűzése követ.

Úgy véljük, fenti értékelésünk helyes, s indokolt ezekre a fogalmazásokra a figyelmet felhívni. De hiba lenne ezekből az idézetekből s az általunk adott értékelésből olyan messzemenő következtetést levonni, hogy a kommunista pártok, a pártok vezetői a népfretpolitikát csak afféle időleges politikának, csak szükséges rossznak tekintették. Az idézetek ugyanis ilyen következtetésre is lehetőséget adnak.

Figyelembe kell itt venni, hogy az érvelés azt a célt szolgálta, hogy leszereljük a szektás hangulatokat, amelyek általában nem elméleti megfontolásokon, hanem érzéseken, sokaknál egyenesen 1917—19-ben szerzett bizonyos tapasztalatokon alapultak. A párt vezetői a párttagság széles rétegeihez szóltak, köztük olyan emberekhez, akiknek nem volt kellő, sőt gyakran semmi elméleti felkészültségük. Ez sokszor bizonyos leegyszerűsítésekhez, hangsúly eltolódásokhoz vezetett.

Ez azonban csak egy momentum. Ennél sokkal lényegesebb, hogy egyidejűleg, gyakran egyazon beszédben, a fenti megállapításoktól eltérő, alapjában véve helyes és előremutató magyarázatokkal is találkozhatunk.

Visszatérve Révai beszédére, figyelembe kell venni, hogy Révai nemcsak „átmeneti időről” beszél, hanem a szocializmusba való átmenet új útjairól is szót ejt, s nemcsak nemzetközi, külpolitikai szempontokat vesz számba, hanem a politika belső feltételeit is elemzi. Így többek között leszögezi: a nép többsége nem támogatná a pártot, ha a párt ma proletárdiktatúráért és szocializmusért harcolna.⁵⁰ Amikor arról szól, hogy a nemzeti egységpolitika nem rövidlejárátú politika, mert a Szovjetunió sem rövid lélegzetű szövetséget kötött a másik két demokratikus nagyhatalommal, azt is leszögezi, hogy itt más okok is közrejátszanak: „...hosszú lélegzetű ez a mi politikánk más okokból is. Ha mi kommunisták birtokon belül vagyunk és döntő befolyással rendelkezünk az államhatalom szerveire, akkor egyáltalán nem kell nekünk arra törekednünk, amire az orosz munkásosztály törekedett egy negyedszázaddal azelőtt, hogy szembeforduljunk a demokráciával és a polgári demokráciával vívott harcban vigyük győzelemre a szocializmust.”⁵¹ Másutt még ehhez hozzáteszi: „... ha a magyar népnek sikerül biztosítani a Szovjetuniónak a támogatását, akkor a mi népi demokráciánk segítségével egész más utakon és módszerekkel közeledhetünk ahhoz a célhoz, amiért 1918—1919-ben harcoltunk: a szocializmushoz, a kommunizmushoz.”⁵²

Itt tehát, bizonyos fokig szemben a korábbiakkal (amikor is szinte direkt

⁴⁹ *Uo.* 26. o.

⁵⁰ Révai József *id. mű*, 14. o.

⁵¹ *Uo.* 19. o.

⁵² *Uo.* 18. o.

módon az adott nemzetközi viszonyokból, a „teheráni politikából” vezette le a párt politikai irányvonalát), úgy foglal állást, hogy nincs szükség „új vonalra”, a népfront politika a szocializmus győzelemre juttatásának a politikája. Más szóval: ez a politika nemcsak a „teheráni politika magyar megfelelője”, hanem az osztályharc feltételeiben beállott változások következménye is. Ebben a fel fogásban nem válnak külön a demokratikus és a szocialista célok és feladatok, a hangsúly nem az új helyzet esetleg változó, múlt vonásain, hanem a tartósan, állandóan ható tényezőkön van.⁵³

Érdeemes felfigyelni arra is, hogy Révai miként értékeli a felszabadulás nyomán létrejött rendszert. „Az a népi demokrácia, amiért mi harcolunk még nincs meg. Az elemei már megvannak, de azt hinni, hogy a népi demokrácia Magyarországon már megvalósult, súlyos öncsalás és tévedés lenne . . .”⁵⁴ A népi demokrácia általában más beszédekben is mint cél szerepel, amelyet még el kell érni, ki kell harcolni.

Elhangzottak azonban más állásfoglalások is. Kádár János a szakszervezetek és az üzemi bizottságok feladatairól szólva egyértelműen szögezi le, hogy Magyarországon népi demokrácia van. „Az eddigi politikai felépítmény helyébe . . . ma népi demokrácia lépett.” Vagy másutt: „Ma Magyarországon népi demokrácia van: tehát bár a kapitalizmus alapján állunk, a dolgozó népnek, az ipari munkásságnak igen fontos hatáskörök vannak a kezében.”⁵⁵

Bár a két fogalmazás, állásfoglalás közötti különbség itt sem lényegtelen, megítélésünk szerint mégis hiba lenne ezt eltúlozni. Hisz 1945 tavaszán-nya-

⁵³ Gerő Ernő a párt politikájáról és e politikának az elmélethez való viszonyáról szólva szintén elsősorban, sőt kizárólag az osztályharc feltételeiben bekövetkezett gyökeres változásokat, a tartósan ható tényezőket tartja szem előtt. Többek között leszögezi, hogy „a marxizmusnak vannak olyan tételei, amelyek egy bizonyos időszakra vonatkozóan érvényesek, de új időszakban, a fejlődés új szakaszában érvényüket veszítik . . .” Majd rátérve az általunk tárgyalt időszakra, megállapítja: „Egészen a mostani, második világháborúig az igazi forradalmi marxizmusnak döntő, elfogadott tétele volt az, hogy a kapitalista országokban a demokrácia útján nem lehet eljutni a szocializmushoz. Az akkori körülmények között ez a tétel helyes volt. Annak a polgári demokráciának az útján, amely ismeretes volt a mostani háború alatt, tényleg nem lehet eljutni a szocializmushoz. De ebben a világháborúban új helyzet állt elő. Ez az új helyzet előállott egyrészt azáltal, hogy új szerephez jutott, új szerepet játszik a Szovjetunió, másrészt új szerepet játszanak a népek és végül új szerepet játszanak a kommunisták a munkásosztály és a nemzet élén. Kétségtelenül itt egy új típusú demokráciának, olyan demokrácia megvalósításának a lehetősége áll fenn, amely egészen más, mint pl. az angol vagy a francia demokrácia volt a háború előtt, vagy amilyen pl. az angol demokrácia, mondjuk ma.” Végül leszögezi: „. . . létrejött a lehetősége egy új típusú demokráciának, a népi demokráciának és ezzel együtt létrejött a lehetősége annak, hogy a demokrácia útján induljunk a szocializmus felé.” (Gerő Ernő: *A Magyar Kommunista Párt. 1945. március 7.* MKP szeminárium 3. füzet. 12–13. o.) Ugyanakkor rá kell mutatni arra is — ami a későbbi fejlemények szempontjából lényeges —, hogy a fenti előremutató gondolatok Rákosi Mátyás beszédeiben tükröződnek a legkevésbé.

⁵⁴ Révai József: *id. mű.*, 18. o. — Ez az értékelés teljesen megegyezik Scoccimarro 1945 áprilisi értékelésével. Arra a kérdésre, hogy milyen demokrácia van Olaszországban, régi-e vagy új, így felel: „Sem ez, sem az. Mi egy átmeneti fázisban vagyunk, olyan állandóan változó helyzetben, amikor különböző és ellentétes tendenciák ütköznek meg egymással.” (Mauro Scoccimarro: *id. mű.*, 34. o.) — Révai szinte szó szerint ezt vallotta nemcsak 1945 elején, de 1946 végén is, amikor pedig a munkásosztálynak már szilárd pozíciói voltak, s a szocialista forradalomba való átnövés jelentősen előrehaladt. (L. *Forum* 1946. nov. 267–269. o.)

⁵⁵ Kádár János: *A szakszervezetek és üzemi bizottságok az újjáépítés szolgálatában.* (1945. június 12.) MKP szeminárium. 11. füzet. 7. és 14. o.

rán Magyarországon valóban népi demokrácia volt, amennyiben a munkásosztálynak, a parasztságnak nagy befolyása volt az államra, a központi és helyi hatalomra, a munkásosztály ellenőrizte a tőkés termelést, a parasztság birtokába vette a földet. Ha azonban azt tartjuk szem előtt, hogy még horthysta erők is bent vannak a kormányban, hogy a nagytőke ereje még nincs megtörve, hogy a népi demokrácia nem egy állandó formáció, hanem út a szocializmus-hoz, akkor valóban azt lehet mondani, hogy a népi demokráciának még csupán elemei vannak meg, s hogy tovább kell haladni, a népi demokráciát még ki kell vívni.

A fenti különbségeket, eltérő fogalmazásokat főként abból a szempontból tartjuk jelentősnek, hogy felhívják a figyelmet nemcsak arra az előrehaladásra, amelyet a népi demokráciával összefüggő kérdések kimunkálásában elérték, hanem arra is, hogy a kérdés fontos vonatkozásai még megoldásra várnak, több probléma tisztázásra szorul.

Szembeötlő, hogy a népi demokrácia osztálytartalmát elsősorban a polgári demokráciával összevetve tárgyalják, a szocialista demokráciával egyező és eltérő vonásait azonban homályba hagyják. E tekintetben, mondhatni, semmiféle jelentős előrelépéssel nem találkozunk. Joggal merül fel a kérdés, mi ennek az oka?

Az okokat keresve több körülményre kell tekintettel lenni. Először is a gyakorlati feladat a polgári demokrácián túl mutató népi demokrácia (de nem szocialista demokrácia) kiépítése volt. Ez indokolja a polgári demokráciával való összevetést, hisz elsősorban arra kell válaszolni, hogy mire törekszenek az adott viszonyok között. De az élet már felvetette a távolabbi perspektíva kérdését is, s volt igény — mint erre korábban rámutattunk — a népi demokrácia és a szocializmus összefüggéseinek részletesebb kifejtése, bizonyos fontos elméleti kérdések tisztázása iránt is. Ez az igény talán korai vagy indokolatlan volt? Nem. Megítélésünk szerint abban, hogy tisztázásukra a fentieket meghaladó mértékben ekkor még nem került sor, két tényező játszott szerepet.

Az egyik inkább objektív természetű, a másik inkább szubjektívnek tekinthető. A helyzet ekkor olyan volt, hogy még nem rajzolódott ki élesen: melyek a világháborút követő új helyzet állandó jellegű, a fejlődést meghatározó vonásai, s melyek azok, amelyek ideiglenesek, átmenetiek, s így a szocializmusért vívott harc feltételeit is csak átmenetileg határozzák meg. Világos volt, hogy a Szovjetunió tekintélye, befolyása megnőtt, a demokratikus erők világszerte megerősödtek, a kommunista pártok új szerepet töltenek be a nemzetek élén, az osztályok egymáshoz való viszonya is változásokon ment át. Kevésbé volt világos és előrelátható, hogy a Szovjetunió és a másik két nagyhatalom együttműködése mennyire lesz szilárd, tartós, hogy az imperialista erők az új helyzetre miként reagálnak, s hogy ez miként hat vissza az erőviszonyokra, az osztályharc feltételeire. A Szovjetunió a hosszan tartó együttműködésre törekedett, az együttműködés azonban a másik féltől is függött. Kétségtelen, hogy a pártszervező és államépítő feladatok elvonták az erőket az ideológiai munkától, de nemcsak ez játszott szerepet, hanem az is, hogy a pártok vezetői óvakodtak fontos elméleti kérdések kimunkálásától, volt bizonyos fokig tartózkodás attól, hogy az átélt történeti eseményekből általános érvényű tanulságokat levonjanak, olyan tanulságokat, „amelyek túlmutatnak az adott és múltó történeti viszonyokon”. Volt olyan felfogás is, hogy az alapvető kérdésekben, az új jelenségek, tapasztalatok elméleti általánosításában majd az idősebb testvér, a Szovjetunió Kommunista Pártja, maga Sztálin nyilatkozik. Bizonyos fokig lebecsül-

ték, pontosabban elhanyagolták a saját tapasztalatokon alapuló önálló, elméleti munkát. S ez nemcsak magyar jelenség volt.⁵⁶

Változás, bizonyos előrelépés e kérdések kimunkálásában csak később, 1946 folyamán történik, amikor a forradalom menete immár élesen vetette fel Magyarországon a további perspektíva, a szocializmusba való átmenet kérdéseit.

THE ACTION PROGRAM OF THE COMMUNIST PARTY IN AUTUMN 1944

(The Communist Interpretation of the Development of People's Democracy at the Time of the Liberation)

Bálint Szabó

On the eve of the liberation the Central Directorate of the Communist Party consisted of two parts. One worked at home in illegality, the other in Moscow. Both parts of the Central Directorate worked out — independently from each other — the post-war action program of the Party. The draft program was debated, especially by the leadership in exile. By analyzing the subject of these debates, programs and other materials, the author outlines the views of the leaders of the Party with regard to the revolution and the development of people's democracy. These mean in substance that on the eve of the liberation both parts of the Central Directorate were to promote the national-democratic revolution, a democratic transformation the starting point and chief initial task of which were the creation of a national democratic state and the waging of an anti-Hitlerian war of independence. The revolutionary democratic transformation of the country's social and economic order, had to be achieved gradually subordinated to this main object. They thought that the broad alliance of classes attained in the struggle against fascism could be maintained, if not without changes, in the striving for the attainment of socialist goals, too and that the working class could reach socialism also with the support of the non-proletarian social strata, and that the transition to socialist revolution would be possible in a peaceful way, without civil war and that this would be a relatively slow, gradual process lasting presumably several years. These theses took into account the essential properties of the new historical situation and could serve as starting points for adequate political guidelines. At the same time a lot of theoretically important questions had to be answered. These were the disclosure of the class content of power, and the new criteria of the "divided power", the clarification of the relationship between democracy and socialism, as well as between people's democracy and the dictatorship of the proletariat. At that time the class content of the people's democracy was discussed in comparison to bourgeois democracy, while the traits resembling to or differing from socialist democracy remained unrevealed. However, a true answer to these questions is of decisive importance with regard to the subsequent development of the political alignment of the Party.

⁵⁶ Így pl. a JUKP V. kongresszusán többen is megállapították, hogy az elméleti munka elmaradt a követelmények mögött. Mose Pijade többek között leszögezte: „... meg kell állapítanom elvtársak, hogy nem fordítottunk elég figyelmet saját tapasztalataink elméleti feldolgozására... Meg kell mondanom, hogy a második világháború valamennyi jelensége, köztük a népi demokrácia országaival, tehát hazánkkal is kapcsolatos minden jelenség elméleti feldolgozásában azt vártuk, hogy a szovjet szövetség elméleti tudósai segítséget nyújtanak.” (*Jugoszlávia Kommunista Pártjának V. kongresszusa. Jelentések és beszámolók.* Újvidék 1951. 382. o.) Hasonló következtetésekre jutott 1947-ben Révai is, de maga a jelenség már 1945-től tapasztalható.

ПРОГРАММА ДЕЙСТВИЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ ПАРТИИ ОСЕНЬЮ 1944 ГОДА

(Коммунистическое толкование народно-демократического развития
во время освобождения)

Б. Сабо

Накануне освобождения Центральное Руководство Коммунистической партии состояло из двух частей. Одна из них действовала дома в подполье, другая — в Москве. Обе группы Центрального Руководства независимо друг от друга разработали программу действий партии после войны. Разработке программы предшествовала дискуссия, особенно в эмигрантском руководстве. Анализируя материалы этих дискуссий, программы и другие документы, автор воспроизводит взгляды руководителей партии относительно революции, народно-демократического развития. Их суть в следующем: обе части Центрального Руководства на пороге освобождения взяли курс на национально-демократическую революцию, на такое демократическое преобразование, отправной точкой и вначале главной задачей которого являются создание национального демократического государства и борьба за независимость против Гитлера — подчиняясь этой главной задаче, революционно-демократическое переустройство общественно-экономического порядка осуществляется постепенно. По мнению руководителей, тот широкий классовый союз, который образовался в борьбе против фашизма, если и не без всяких изменений, но в своей основе может иметь место и в борьбе за социалистические цели, рабочий класс и своих социалистических целей может достичь при поддержке круга не пролетарских слоёв; перерастание в социалистическую революцию возможно мирным путём, без гражданской войны, и будет относительно медленным, возможно, многолетним, постепенным процессом. Эти положения отражали основные взаимосвязи нового исторического положения, и таким образом, на их основе можно было создать правильную политическую линию. В то же время многие теоретически важные вопросы ещё ждали своего решения. Так, например, раскрытие классового содержания власти, новых примет «разделённой власти», выяснение отношения народной демократии и социализма, народной демократии и пролетарской диктатуры. В этом случае классовое содержание народной демократии обсуждается при сравнении её с буржуазной демократией, её совпадающие с социалистической демократией и расходящиеся с ней черты остаются невыясненными. А правильный ответ на эти вопросы имеет решающее значение для формирования позднейшего политического курса партии.

Egy vitastílusról

A *Valóság* 1969/6. számában cikkünk jelent meg arról a vitastílusról, amely a nyilvánosság előtt új életre kelt filozófiai vitákkal *együtt* támadt föl. Vörös Gyula vitacikkében, amelyet ott elemeztünk, kétségtelenül csak *egyik* tipikus formája fedezhető fel a kurrens (át)értelmezési technikának. Cikkünk *folytatását*, amelyben egy ugyanarról a tőről fakadó, de más forrásokból táplálkozó *másik* típust szeretnénk leírni, itt közöljük, mert a cikk, amelyre vonatkozik, a Filozófiai Szemlében jelent meg. Barlay László írásáról van szó, amely Márkus György *Viták és irányzatok a marxista filozófiában* című cikkéhez (*Kortárs*, 1968/7.) fűz reflexiókat. Ha csak Barlay László impozáns jegyzetanyagára vetünk egy pillantást, rögtön látjuk, hogy ez *modern* cikk, szerzője nem elégszik meg a klasszikusokkal, hanem egyéb műveket — még az ördög-től valókat is — elolvas. E tájékozottság valójában nem emeli művét azon írások fölé, amelyekről messziről lerí az ódivatú egykönnyvűség. Ámde a tudományos alaposság számos formai jegyével rendelkezik az a grandiózus nagyvonalúság, amellyel a szükséges bizonyító anyag többszöröse lendül mozgásba, anélkül persze, hogy mozgatójuk a terjedelmes vitairat akár egyetlen pontján a tárgyi vitáig alázná magát. Szerzőnk keményen dolgozott, s méltán elmondhatja Karinthyval: „Nehéz munka az enyém / Nehéz munka az enyém / Mi vagyunk az Új Ündökak.”

A vitacikk kihívó-polemikus címe — „*Filozófiai gondolkodás vagy filozófálgató esszéisztika?*” — már önmagában elgondolkoztató, hiszen azt *ígéri*, hogy egy irodalmi folyóiratban megjelent *esszét* azért támad meg, mert — esszé. De nem is az egész esszé kerül terítékre: Barlay László *elemző módon* csupán *egyetlen* kérdéssel foglalkozik, a filozófia és a természettudomány viszonyával. Ezt a kérdést Márkus — cikke természete szerint — csak kis terjedelemben tárgyalta. Viszont létezik egy olyan tanulmány (Vajda Mihály: Objektív természetkép és társadalmi praxis, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1967/2.), amely Márkussal *rokon* filozófiai álláspontról ezt és *csak ezt* a kérdést fejti ki *részletesen*. Márkus utal is e cikkre; Barlay László is ismeri. (Erre vall egy — különben megtévesztő módon alkalmazott — Vajda-idézet és azután rövid ideig a többszám harmadik személybe átcsapó deklaráció-sorozat.) Ha tehát Barlay László *e kérdés* vizsgálatát állítja középpontba: a *filozófiai gondolkodás* milyen méltányos szempontja alapján választotta bírálata tárgyául a *filozófiai esszét* és nem a vitatott problémát részletesen kifejtő *tanulmányt*?

De lássuk magát a vitakérdést. Itt azonban mindjárt nehézségekbe ütközünk. Barlay László ugyanis kiindul egy előfeltevésből, amelyet sehol sem bizonyít. Márkus „dialektikaellenes koncepciójáról” beszél és „egyáltalán a dialektika elvetésével” vádolja (Barlay, *i. m.* 90. és 94. o.). Az olvasó azonban

Márkus cikkében semmi erre utalót nem talál. Ezt csak a cikk „szelleme” támasztja állítólag alá — de egyetlen mondata sem. A deklarációval itt csak a dokumentáció állítható szembe, és az ebben az esetben a félreinterpretált cikk pusztá megismétlését jelentené. Mindenesetre ez az előfeltevés felidéz egy kísérletet, olyan quasi-ellenfelet, akivel Barlay Lászlónak nem kellene mást tennie, mint a mesterség szabályai szerint izzé-porrá zúzni. Itt azonban a cikk újabb meglepetéssel szolgál, ugyanis az ellenfél általa manipulált gondolatával szemben *nem* áll egységes álláspont — a vitairatot nem az *ellenvélemény*, hanem csak az *ellenfélről* való vélemény (és a hangnem) homogenizálja. *Ezért* kell a kiindulópontot alkotó fantom mellé egész kísérsereg. Így kerülnek a Márkus cikkéből vett perdöntő idézetek helyére *Alfred Schmidt* vagy *Leszek Kolakowski* megjegyzései. Miután egy röpke mondatban megtudjuk például, hogy „Márkus és *pl.* Kolakowski . . . ugyanazt a — marxizmuson kívüli — pozíciót foglalják el” (Barlay, *i. m.* 101. o.), megnyílt az út, hogy *Kolakowski*-idézetekkel szemben merüljön fel a kérdés: *hogyan mondhatott ilyet Márkus?*

Itt tanulmányozható talán legtisztábban Barlay módszere. A következőket írja a 101. oldalon: „Kolakowskitól azonban Márkus nem csupán olyan — enyhén szólva kétes megalapozottságú — tételeket, elvont eszméket vesz át, mint *pl.* hogy 'az egész emberenkívüli világ tehát emberi termék', hanem nagyon gyakorlatias megjelöléseket is.” Ezzel szemben Márkus, amikor az általa „ideológiai-kritikai” irányzatnak nevezett felfogást ismerteti (nyilvánvalóan éppen Kolakowskira utalva), azt írja, hogy „egyes szélsőséges megfogalmazásokban” a filozófia ideologikus értelmezését „bizonyos értelemben a természettudományokra is kiterjesztik: a természet általuk leírt tagolódása nem más, mint az ember történetileg kialakult technikai szükségleteinek, a természethez való technikai-gyakorlati viszonyának tükröződése és kifejezője” (*Kortárs* 1968/7. 1116.o.), és a saját álláspontjának kifejtésekor a továbbiakban is „egy embertől független, objektíve tagolt természetről” beszél (*uo.* 1119. o.).

Ez az „összekomponáló” eljárás más módon másutt is tapasztalható. Lenin *A dialektika kérdéséhez* című híres töredékében a következőket írja:

„Az ellentétek egysége (egybeesése, azonossága, egyenhatása) feltételes' időleges, átmeneti, relatív. Az egymást kölcsönösen kizáró ellentétek harca abszolút, amint abszolút a fejlődés, a mozgás.” Lenin: *Filozófiai füzetek; Lenin Művei*, 38. köt. 348. old.)

Amikor Márkus ennek megfelelően azt mondja, hogy Lenin szerint a dialektika központi eszméje az ellentmondások harca, ezt Barlay László „a lenini gondolat megtévesztő átköltésének” (Barlay, *i. m.* 90. o.) nevezi, „abszurd alaknak”,

„mert Lenin álláspontja ez ügyben szó szerint következőképp hangzik: 'Röviden a dialektikát úgy határozhatjuk meg, mint az ellentétek egységről szóló tanítást.'” (Barlay, *i. m.* 90. o.)

Lenin csakugyan szó szerint ezt írja *Hegel Logikájához készített jegyzetekben*. Bárkinek joga van azt állítani (bár nem volna igaza), hogy Lenin utóbbi megállapítása ellentmond az előbbinek (mellesleg: az előbbi az utóbbi *után* keletkezett), és joga van az előbbit (és Márkus erre támaszkodó megfogalmazását)

hibásnak tartani. Joga van kijelenteni azt is (és megkísérelni igazolni), hogy Márkus helytelenül értelemezzi az előbbi „szó szerinti” álláspontot, vagy azt mondani, hogy Márkus nem vet számot az utóbbival. De az utóbbit Márkus értelmezésével ellentétes értelemben felfogni és ugyanakkor az előbbit nemlétezőnek tekinteni — ennek egyetlen mentsége lehet: az, hogy az illető *A dialektika kérdéséhez-t* nem ismeri. Kérdés, hogy vállalja-e ezt a mentséget.

Árnyékboxolónk kesztyűtárából kiemelünk még egy bekezdést:

„Márkus fejtegetéseinek nem is túlságosan erős oldaluk a bizonyítékok felvonulatása; így pl. valószínűleg nehézségekbe ütköznek, mondjuk, annak bizonyítása, hogy 'a II. Internacionále vezető teoretikusai számára . . . a marxizmus . . . minden értékeléstől és világnézeti-ideológiai állásfoglalástól mentes »pozitív« tudomány' volt. De Márkus érvei sem megvetendők: . . . azzal védi Lukács írását (*A történelem és osztálytudat* c. korai könyvéről van szó. *K. M.—R. S.*), hogy ennek nem alapvető hibái a fontosak, hanem az, hogy számtalan marxista (!) ma visszatér e műhöz. (S nyilván hibáihoz is.)” (Barlay, *i. m.* 96. o.)

Hogy minél előbb túl legyünk az eredeti szöveggel való kínos szembesítésen, csak a legridegebb tényekre szorítkozunk. A II. Internacionále elméleti orientációjáról mondottakat, amelyek egyébként a marxista irodalomban sem nem újak, sem nem meglepőek, Márkus Mehring, Bernstein, Max Adler, Kautsky nézeteinek jelzésével vagy idézésével támasztja alá (Márkus, *i. m.* 1110. o.). A Barlay László által inkriminált második passzus pedig Márkusnál így szól:

„. . . a húszas-harmincas évek e gondolkodói nem tudtak mindig kielégítő választ adni az e felfogás talajáról felmerülő problémákra. A legsúlyosabb nehézségeket számukra, úgy tűnik, a természeti objektívítás és az emberi tevékenység kapcsolatainak megvilágítása okozta, s e nehézségek, főként Lukács és Korsch esetében, bizonyos kérdések következtelen, sőt kifejezetten idealista jellegű megválaszolásához is vezettek. Ugyanakkor, úgy hiszem, teljesen jogosulatlan lenne e munkákat csak ezen — akár még oly súlyos és esetenként negatív történelmi hatást gyakorló — hibák szempontjából értékelni . . . Nem arról van szó elsősorban, hogy e munkák, a 'helytelen' gondolatok mellett[,] mély és gyümölcsöző problémafelvetéseket és megoldásokat is tartalmaztak, hanem mindenekelőtt arról, hogy a marxista filozófia felfogásának az az általános megközelítése, amely e művekből explicite és implicite kirajzolódik, egy ma újraéledő és ható, igen termékeny hagyományt jelent, amelyhez — legtöbbször ugyan jelentős tartalmi-kritikai fenntartások mellett — a mai marxizmus számos képviselője és irányzata visszafordul.” (Márkus, *i. m.* 1111—2. o.)

Mindezek a nyers példák minden *tartalmi* állásfoglalás nélkül is meggondolkoztatnak afelől: joggal beszél-e maró gúnyral *ennek* az apparátusnak az alkalmazója ellenfele felületes „jólértesültségéről”, „átköltő” módszeréről?

Márkus azonban nem panaszkodhat diszkriminációra: Barlay László nemcsak rajta, hanem Marxon is alkalmazza technikáját. Így idéz:

„A természeti jelenségek tudományos tanulmányozásának gyakorlatában feltáruló dialektika bizonyítékai éppen úgy érintetlenül hagyják e

kultúrkoncepció híveit, mint az a tény, hogy különös előszeretettel — ám különös módon — idézett szerzőjük, Marx, a *Tőke* módszertani alapvetésekor kifejezetten olyan 'magasabb vagy alacsonyabb fejlettségi fokon álló társadalmi antagonizmusokról' beszél, '[a]melyek a tőkés termelés természeti törvényeiből fakadnak', hogy ezért a tőkés termelés vizsgálatakor 'magukról ezekről a törvényekről van szó, ezekről a vas szükség-szerűséggel ható és érvényesülő tendenciákról', s hogy végül 'személyekről itt csak annyiban van szó, amennyiben azok gazdasági kategóriák megszemélyesítői, meghatározott osztályviszonyok és [-]érdekek hordozói. Álláspontom, amely a gazdasági társadalomalakulat fejlődését természettörténeti folyamatként fogja fel, bármely más álláspontnál kevésbé teheti felelőssé az egyént olyan viszonyokért, amelyeknek ő társadalmilag terméke marad, bármennyire föléljük emelkedhet is szubjektíve.'" (Barlay, i. m. 94. o.)

Marx megjegyzései eredeti helyükön a *tőkés termelési viszonyokat* jellemzik, amelyek az egyes, elszigetelt termelők társadalmi számára mint *természeti törvények* léteznek. Barlay László e mondatokból *minden* társadalmi formára érvényes történetfilozófiai törvényt vél kihallani. S hiába biztosítja egy későbbi mondattal olvasóit, hogy

„a marxizmus—leninizmus klasszikusai sohasem azonosították egyszerűen a természeti törvényeket a társadalmi praxis természettörvényeivel” (uo.),

e sorok írói készséggel elismerik, hogy magukra hagyatva a társadalmi praxis egyszeriben *mindenkorivá* átjátszott *természettörvényeivel*, a „*bonyolult azonosítás*” vagy „*egyszerű szétválasztás*” műveletét nem tudják végrehajtani. E konstrukcióban ugyanis hiányzik egy elhanyagolhatatlan információ, a marxi filozófia lényege, az, hogy *forradalmi* praxisra orientált teória. S e forradalmi praxis *perspektívája* éppen az, hogy megszüntesse a társadalmi termelés természeti jellegét, azt,

„hogy az áruforma az emberek számára saját munkájuk társadalmi jellegét úgy tükrözi vissza, mint maguknak a munkatermékeknek tárgyi jellegét, mint ezeknek a dolgoknak társadalmi természeti tulajdonságait, ennél fogva a termelőknek az összmunkához való társadalmi viszonyát is úgy, mint tárgyaknak rajtuk kívül létező társadalmi viszonyát.” (Marx: A tőke I.; *MEM* 23. 75. o.)

Marx kellő szarkazmussal állapítja meg az eredeti felhalmozásról szóló fejezetben:

„Tantae molis erat a tőkés termelési mód 'örök természeti törvényeinek' szabad utat teremteni . . .” (Marx, i. m. 710. o.)

A kifejlett kapitalizmusban uralkodó fetiszizált viszonyok általánossá stilizálása tulajdonképpen a kommunizmus perspektívájának visszavételét jelenti.

„A kommunizmus abban különbözik minden eddigi mozgalomtól, hogy felforgatja valamennyi eddigi termelési és érintkezési viszony alapzatát és első ízben kezeli az összes természetadta előfeltételeket tudatosan az eddigi emberek teremtményeiként, lehántja róluk természetadta jellegüket és aláveti őket az egyesült egyének hatalmának.” (Marx és Engels: A német ideológia; *MEM* 3. 66. o.)

Mi természetesen az idézőmód itt kifejtett következményeit nem adjuk Barlay László szájába, nem tekintjük *véleményének*. Nyilvánvaló, hogy *más* összefüggésben Barlay László sem mulasztaná el a marxi filozófia forradalmi jellegét hangsúlyozni. De hogy *ebben* az összefüggésben ezt elhanyagolja, az azt mutatja, hogy nem álláspont áll szemben az állásponttal — még a quasi-állásponttal sem.

Kárpáti Z. Miklós — Radnóti Sándor

Nem az én nem-képmásom!

A gondolkodástörvények két koncepciója a mai marxista filozófiában c. dolgozatomra (Magyar Filozófiai Szemle 1967/6. sz.) Szigetvári Sándor A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról c. cikkével (Uo. 1969/3. sz.) reflektálva a gondolkodástörvények nem-képmás koncepcióját és dolgozatom alap gondolatát bírálja, s feltárja állítólagos tévedésem okait és következményeit. Írására az alábbiakat kívánom megjegyezni.

1. A gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójáról

Szigetvári szerint én mereven szétválasztom és szembeállítom a képmást és a nem-képmást, a képmásszerű és a nem-képmásszerű tükrözést, a gondolkodás tartalmát és formáját, kizárólag képmás jellegű érzéki képeket (észleleteket, képzeteket) és gondolati tartalmakat, valamint kizárólag nem-képmás jellegű gondolkodási formákat és törvényeket ismerek el, és így állíthatom, hogy a gondolkodás formái és törvényei nem a valóság képmásai, nem a valóság összefüggéseit tükrözik. Ráadásul a képmás fogalmát — mereven szembeállítva a nem-képmáséval — nem a dialektikus materializmus, hanem a naiv realizmus szellemében használom. (Szigetvári Sándor szerint ugyanis a naiv realizmus képviselői vallják, hogy a visszatükrözött tárgyak tulajdonságai és az érzékelésben létrejövő jegyek teljesen hasonlóak, illetve, hogy a tükörkép mechanikusan tükrözi a tárgyat.) Mentségemül azt tudja be, hogy a naiv realizmus nézetei hosszú időn keresztül uralkodtak, és „a mai marxista logikai irodalomban is találkozhatunk olyan felfogásokkal, amelyek a formális logika törvényeit az objektív valóság törvényei visszatükröződéseinek tekintik”. Cikke befejezéseként ezt írja: „Katona Péter a gondolkodás törvényeinek a naiv realista, csakis képmás jellegét valló álláspontot jogosan bírálja. E kritika azonban az egyik végtelennel — a gondolkodástörvények csakis képmás jellegét egyoldalúan hangsúlyozó nézettel — egy másik szélsőséges álláspontot, a csakis nem-képmás koncepciót állította szembe. Kifogásaink — amelyek a visszatükrözés képmás és nem-képmás egysége koncepciójából erednek — mindkét nézetet kritikával illetik, de úgy, hogy pozitív vonásaikat ugyanakkor elismerik.”

A velem kapcsolatba hozott „csakis nem-képmás koncepció” fentebbi ismertetése körül bajok vannak. Az a nem-képmás, amely Szigetvári Sándor cikkében szerepel, *nem az én nem-képmásom!* Annál is inkább, mivel *legalább* három „képmás” fogalom segítségével bírálja dolgozatomat. Ezek: *a)* a „képmás”, amit én „a naiv realizmus visszatükröződései elméletének megfelelően” használok; *b)* a dialektikus materializmus szellemében használandó „képmás”.

amely a képmás és a nem-képmás elszakíthatatlan egysége; és c) az a „képmás”, amely a képmás és a nem-képmás elszakíthatatlan egységében szerepel. (Ez utóbbi nyilván nem azonos az elsővel: az a dialektikus materializmus, amely „képmás” fogalmába belefoglalja a naív realizmus *nem-kívánatos* „képmás” fogalmát, alaposan lejárátja a dialektikát.) Ezeknek megfelelően három „nem-képmás” fogalomra kell gondolnunk.

Dolgozatomban a két alapvető koncepciót így különböztetem meg: „Az egyik szerint a gondolkodástörvény ugyanolyan értelemben képmás, mint a természettörvény gondolati képmása, a másik szerint pedig nem, hanem a gondolkodás sajátos ‚objektív’ törvénye.” Továbbá: „A gondolkodástörvények képmás koncepciójának alapvető tétele: a gondolkodástörvény az objektív valóság törvényének visszatükröződése. Az objektív valóság itt a gondolkodáson kívüli valósággal azonos, a visszatükröződés pedig a gondolati képmással.” „A gondolkodástörvények képmás koncepciójának hívei szerint a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények hasonlóak, megegyeznek, ám ugyanakkor nem is azonosak: az utóbbiak sajátosságát a képmás-természetük adja. Igazi viszonyuk az eredeti-képmás viszony . . . Nem nehéz észrevenni, hogy ez a felfogás tagadja a gondolkodás sajátos belső törvényeit. Valójában pedig a gondolkodáson kívüli valóság törvényei és a gondolkodástörvények nem egyeznek és az eredeti-képmás viszony értelmében sem hasonlóak. A képmás-jelleg ténylegesen nem a gondolkodástörvények sajátossága, hanem a törvények gondolati képmásáé.” És megkülönböztetem: a) a *törvényeket és gondolati képmásaikat*; b) a törvények három csoportját: a *gondolkodáson kívüli valóság — a természet és a társadalom — törvényeit* (amelyek nem törvényei a gondolkodásnak), a *gondolkodástörvényeket* (amelyek nem törvényei a gondolkodáson kívüli valóságnak) és a *valóság legáltalánosabb törvényeit* (amelyek egyaránt érvényesülnek a valóság mindhárom nagy területén: a természetben, a társadalomban és a gondolkodásban, a megismerésben); valamint a *törvények e három csoportjának gondolati képmásait*. Kiemelem, hogy a törvények elsődlegesek gondolati képmásaikhoz viszonyítva, a törvények gondolati képmásai pedig másodlagosak: bennük a törvények tükröződnek. A törvények három csoportjának *gondolati képmásai* úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a *képmás a képmáshoz*. Egyaránt a gondolkodás szférájába tartoznak és egyaránt másodlagosak. Különbözőségük alapja az, hogy különböző fajta törvényeket tükröznek.

Szigetvári Sándor bíráló cikkével kapcsolatban hangsúlyoznom kell, hogy *dolgozatomban* szerint a két koncepció között nem a tudati képmás naiv realista vagy dialektikus materialista értelmezése a választóvíz, hanem a gondolkodástörvények képmás, illetve nem-képmás természetének az elismerése; nem az, hogy a gondolkodástörvény mint tudati képmás mechanikusan vagy dialektikusan tükrözi-e a gondolkodáson kívüli valóság (a természet és a társadalom) törvényét, hanem az, hogy tudati képmás-e (ugyanolyan értelemben, mint a természettörvény gondolati képmása). A gondolkodástörvények képmás koncepciójának híveit — szemben Szigetvári véleményével — én nem azért bírálok, mert a gondolkodástörvényeket a naiv realizmus, a mechanikus materializmus szellemében tekintik képmásnak (ezt nem is állíthatnám róluk), hanem azért, mert szerintük e törvények a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek a gondolati képmásai.

A fentebb és a *dolgozatomban* mondottak alapján a gondolkodástörvények két koncepcióját szembe kell állítani egymással (ha úgy tetszik, akkor

mereven). Ezek *lényegük szerint* kizárják egymást. Vagy az egyiket, vagy a másikat kell elismernünk, és semmiképpen sem egy harmadikat, amely a kettő között vagy felett az igazit képviselné. A képmás és nem-képmás egységének Szigetvári által javasolt koncepciója sem egyéb, mint a képmás koncepció egyik változata. Álláspontja szerint ugyanis a gondolkodási forma vagy törvény az objektív — a gondolkodáson kívüli — valóság szubjektív képmása, az objektívnek a tükröződése az ember szubjektív tudatában.

Egyébként pedig a tudati, a gondolati képmás szerintem is az objektum szubjektív képmása. A gondolkodás formáit és törvényeit mégsem tekintem a gondolkodáson kívüli valóság képmásának. Ennek okáról részletesen írok dolgozatomban.

2. *Állítólagos tévedésem okairól*

Szigetvári Sándor szerint a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója éppúgy tévedés, mint a képmás koncepció. E tévedést elkerülhettem volna, ha a) a „képmás”-t nem a naív realizmus, ill. mechanikus materializmus szellemében használom és nem állítom mereven szembe a „nem-képmás”-sal; ha b) a gondolkodási formák és törvények vizsgálatában figyelembe veszem a fejlődés elvét és a gyakorlat meghatározó szerepét.

a) A „képmás” és a „nem-képmás” kifejezések az én dolgozatomban nem azt jelentik, amit Szigetvári Sándor nekik tulajdonít. Erről 1. megjegyzésemben már szóltam, és arról is, hogy a velük kapcsolatos koncepciók kizárják egymást. A „képmás” naív realista, mechanikus materialista szellemben való használatának pedig igen kevés köze van a gondolkodástörvények képmás, ill. nem-képmás koncepciójához, mivel *a probléma nem az, hogy mechanikus képmás-e a gondolkodási forma vagy törvény, hanem az, hogy egyáltalában képmás-e.* Ez a probléma akkor is fennáll, ha kifejezetten utalok arra — ami egyébként „magától értetődik” —, hogy a képmást a dialektikus materializmus szellemében használom mint az objektív valóság szubjektív tükröződését — igaz-e, hogy a gondolkodási törvény a gondolkodáson kívüli objektív valóság törvényének, tehát az objektívnek a szubjektív képmása? — igaz-e, hogy ugyanúgy van „eredetije” a gondolkodáson kívüli valóságban, mint pl. a természettörvény gondolati képmásának?

b) Dolgozatomban a gondolkodástörvények két koncepciójának elemzése közben a gondolkodástörvények eredetével és a gondolkodás formai oldalának a fejlődésével is foglalkozom, mégpedig azért, mert a képmás koncepció szempontjából a gondolkodástörvények képmás voltának tagadása a gondolkodáson kívüli valóságból való eredetük és objektív jellegük tagadásával azonosul.

A gondolkodástörvények eredetével kapcsolatban a következő tételeket konkrét példákon keresztül magyarázom. *A gondolkodás mint a tudat legfőbb komponense a tükröző tevékenység legfelsőbb foka.* A tükrözés az élőlények fejlettségi fokának megfelelően más és más. Kezdetben a tárgyak egyes tulajdonságai tükröződnek, majd maguk a tárgyak meghatározott szituációkban, legvégül — az emberi gondolkodás révén — a dolgok lényegi, szükségszerű és általános összefüggései. A gondolkodás csírái már a magasabb rendű állatoknál is megtalálhatók, bár ez a gondolkodás még csakis az anyagi tevékenységben történik. Az ember azonban a fogalmi gondolkodás alapján a dolgok és viszonyaik tudati képmásaival is végez műveleteket. *A tükröző tevékenység külön-*

bőző fejlettségű szakaszait alapvetően azonos formák, műveletek, törvények jellemzik. Az absztrahálás, az általánosítás, az analízis-szintézis stb. egyaránt jelen van (különböző szinten) a magasabb rendű állatok tükröző tevékenységében, az emberi érzékelésben és észlelésben, valamint az elvont gondolkodásban. *A gondolkodás kialakulásának legközelebbi és leglényegesebb alapja az anyagi tevékenység.* A tisztán elméleti tevékenység az anyagi tevékenységből nőtt ki. A munkaeszközökkel végzett célszerű és kollektív tevékenység — a g y a k o r l a t — során kialakult az érintkezés sajátos formája: a beszéd. A valóság tükrözésében túl kellett lépni az észlelések és a rajtuk alapuló emlékképek határát. A szó lehetővé, az egyre bonyolultabb munkafolyamat pedig szükségessé tette az észleletnek mint képmásnak a felbontását és az adott vonatkozásban lényeges elemek szintetizálását. Ez egyben a tükröző tevékenység műveleteinek vagy formáinak a fejlődését is jelentette. Az anyagi tevékenységből kilépő analízis-szintézis, az absztrahálás, az általánosítás egyre inkább ítéletek és fogalmak segítségével valósult meg. Kifejlődött a szóbeli-logikus emlékezés, a gondolatok megőrzése és felidézése. A beszéd lehetővé tette a gondolatok kicserélését, a tapasztalatok átadását. *A tükröző tevékenység formai oldala a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseinek megfelelően alakult ki.* Mivel a tevékenység a dolgokra irányul, nem mondhat ellent a tulajdonságaiknak és összefüggéseiknek. Az anyagi tevékenység és a tükröző tevékenység összefüggése alapján az utóbbira jellemző formai oldal sem lehet ellentétben az anyagi dolgokkal. Az általánosítást és a differenciálást pl. a dolgokat jellemző azonosság-különbözőség viszony követelte meg: az általánosítást az ismétlődő és nagyjából azonos ingerek, a differenciálást pedig ezek különbözősége. Az ingerek azonossága és különbözősége esetén a tevékenység sikere az általánosítás és a differenciálás pontosságától is függ. Hasonlóképpen határozza meg az analízis-szintézist az egész-rész viszony. (Ez azonban nem jelenti a tükröző tevékenység formai oldalának képmás voltát. Pl. az általánosítás és a differenciálás mint formák, mint műveletek nem a dolgok azonosságának, ill. különbözőségének a képmásai: a dolgok azonosságát és különbözőségét tükröző fogalmaink tartalma nem azonos az általánosítást és a differenciálást tükröző fogalmaink tartalmával.) Mindez a gondolkodástörvények eredetére is vonatkozik. Elmondhatjuk: a tükröző tevékenység formai oldala a szervezet és a környezet egységében a gyakorlati-anyagi tevékenység során a dolgok tulajdonságainak és összefüggéseinek megfelelően alakult ki.

Dolgozatomban arra is rámutatok, hogy a gondolkodás formáinak és törvényeinek ismerete és egyéb ismeretek alapján az emberek a gondolkodás új „eljárásait” dolgozzák ki, a gondolatok újabb és újabb összefüggéseit tárják fel, amelyek elsődlegesen mint gondolati képmások alkotják gondolataik tartalmát és csak később kerülnek alkalmazásra. (Ezek szerint a gondolati forma nálam is „részesül” a gondolati tartalom képmás-természetéből!)

Mindez azt jelenti, hogy *téves az az állítás, miszerint akaratlanul is két-ségbe vonom a gondolkodás formai oldalának fejlődését, illetve azt, hogy mai állapotából tovább fejlődhet, és az sem áll, hogy ezzel kapcsolatban alábecsülöm a gyakorlat meghatározó szerepét.*

Amikor Szigetvári Sándor állítólagos tévedésem egyik okát b)-ben találja, akkor hallgatólagosan azt is feltételezi, hogy a fejlődés elvének a gondolkodás formai oldalára történő alkalmazása ellentmond a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciójának. Ezzel szemben az igazság az, hogy a képmás koncepció alapján még beszélnünk sem szabad komolyan a gondolkodás

formai oldalának fejlődéséről; mivel e felfogás értelmében a gondolkodásnak nincsenek sajátos, belső, 'objektív' formái és törvényei, e koncepció keretében ténylegesen nem a gondolkodási formák és törvények fejlődnek, hanem a gondolkodáson kívüli valóság formái és törvényei, valamint ezek tudati, gondolati képmásai.

Tévedésem okainál komolyabb problémát jelent számomra az, hogy egyáltalában tévedés-e a gondolkodástörvények nem-képmás koncepciója? Szerintem, *dolgozatom szerint* nem minősíthető tévedésnek. Ha igen, akkor szeretnék erről meggyőződni. Ezt illetően Szigetvári Sándor cikkéből csak azt olvashatom ki, hogy ő a gondolkodástörvények képmás koncepcióját vallja: A visszatükrözés képmás és nem-képmás egységének koncepciójában a „képmás” az *objektív valóság* képét, a „nem-képmás” pedig az objektív valóság *szubjektív* képét jelenti, és a gondolkodástörvények továbbra is a gondolkodáson kívüli valóság törvényeit tükrözik, a gondolkodáson kívüli valóság objektív törvényeinek szubjektív képmásai. Pl. a sokat emlegetett principium identitatis — mint az objektívnek a szubjektív képmása — továbbra is a dolgok viszonylagos állandóságát tükrözi olyan időtartamban, amely alatt „a dolgok viszonylagos stabilitása, nyugalma nem borul fel”. (Mellesleg szólva: szeretném tudni, hogy a principium identitatis helyett milyen *formális logikai* törvényt kell használni abban az esetben, amikor olyan dolgokról gondolkodunk, amelyek viszonylagos stabilitása, nyugalma felborul.)

3. *A dialektikus logika fundamentális elvének elutasításáról és a dialektikus logika tagadásáról*

Szigetvári Sándor szerint akaratlanul is tagadom a dialektikus logikát, mivel elutasítom azt a fundamentális elvet, amely közös a dialektikus logika különböző koncepcióiban, s tulajdonképpen azért bírálom e logika képviselőit, mert a gondolkodás formáit, törvényeit nem vallják csakis nem-képmás jellegűeknek.

Nem kerülheti el figyelmünket az, hogy cikkében Szigetvári a „csakis nem-képmás koncepció” elvével két elvet állít szembe: a „csakis képmás” és a „képmás és nem-képmás egysége” elvét; s szerinte az első híveit jogosan, a másikat viszont megalapozatlanul bírálom. Ámde mindkét elvet a dialektikus logika képviselői is vallják! Éspedig: az elsőt a cikkében szereplő V. I. Cserkeszov és P. V. Kopnyin, a másikat pedig Fogarasi Béla és Szigetvári Sándor. Abban igaza van, hogy a „csakis képmás” és a „képmás és nem-képmás egysége” koncepcióit (a „csakis nem-képmás” elvével szembeállítva) közös nevezőre lehet hozni, hiszen — így vagy úgy — mindkettő azt állítja, hogy a gondolkodástörvények a gondolkodáson kívüli valóság törvényeinek a képmásai. A dialektikus logika különböző koncepcióit azonban ez a fundamentális elv sem jellemzi. Az igazság az, hogy e koncepciók között lényeges eltérések vannak, és a gondolkodástörvények természetét is különbözőképpen, egymásnak ellentmondva értelmezik.

Íme, néhány dialektikus logikus álláspontja.

V. I. Cserkeszov szerint a dialektikus logika a dialektikával azonos, ez pedig az ismeretelmélettel. „Dialektika”, „ismeretelmélet” és „dialektikus logika” — ezek egy és ugyanazon tudomány különböző elnevezései. (V. I. Cserkeszov: *A materialista dialektika mint logika és ismeretelmélet*. 1962. Oroszul.) Így vélekedik P. V. Kopnyin is. (P. V. Kopnyin: *A dialektika mint logika*

1961. Oroszul.) *K. Bakradze* álláspontja: A dialektikus logika a marxizmus-leninizmus ismeretelmélete. Ilyen kérdésekkel foglalkozik: lehetséges-e megismerés, mi a megismerés, mi az igazság, mi az észlelés és a gondolkodás szerepe a megismerésben, mi a gyakorlat mint az igazság kritériuma. (K. Bakradze: *A tudománytalan és rosszindulatú kritika ellen. Voproszi Filozofii* 1956/2. sz.) *M. N. Alekszejev*: A dialektikus logika a gondolkodás dialektikáját és a dialektikus gondolkodást tanulmányozza; nem azonos a dialektikával, de az ismeretelmélettel sem. (M. N. Alekszejev: *A dialektikus logika*. 1960. Oroszul.) A *Filozofszkaja Enciklopedija* a dialektikus logikát a dialektikus materializmussal azonosítja. (*Filozofszkaja Enciklopedija*. 3. köt. 1964.) Továbbá: V. I. Cserkeszov szerint a *dialektikus logika ugyanolyan értelemben logika, mint a formális logika*; az előbbi magában foglalja, megszüntetve-megőrzi az utóbbit; vannak dialektikus és nem-dialektikus fogalmak és szillogizmusok. Ezt az álláspontot képviselte — bizonyos eltérésekkel — *Logika* c. munkájában Fogarasi Béla is. K. Bakradze és P. V. Kopnyin *tagadják a formális logika értelmében vett dialektikus logikát*. V. I. Cserkeszov, Fogarasi Béla és P. V. Kopnyin *a gondolkodástörvények képmás koncepcióját vallják*, K. Bakradze *a nem-képmás koncepció híve*, M. N. Alekszejev pedig *a kettő között ingadozik*. Hozzáteszem: a dialektikus logika valamennyi híve a marxizmus klasszikusaira hivatkozik.

Dolgozatomban kimutattam, hogy a gondolkodástörvények képmás koncepciójának hívei a formális logika értelmezése révén — a materialista dialektika jogainak megerősítésére irányuló szándékuk ellenére — a materialista dialektikával kerülnek szembe. Kimutattam, hogy a formális logika értelmében vett és ezt megszüntetve-megőrző dialektikus logika létrehozása *elvileg* lehetetlen. Figyelembe véve a dialektikus logika eltérő koncepcióit, joggal állítom: „a formális logika értelmében vett és azt megszüntetve-megőrző dialektikus logika tagadását ilyen körülmények között képtelenség a dialektikus logika tagadásának minősíteni”.

Tagadom-e a dialektikus logikát? Nem! Kandidátusi értekezésem téziseiben kiemelttem, hogy Lenin a „dialektikus logika” kifejezést a dialektikus materializmus értelmében használta, mint a valóság legáltalánosabb törvényeinek és kategóriáinak, valamint a megismerési folyamat általános törvényeinek, kategóriáinak és formáinak a tudományát. (Dr. Katona Péter: *A gondolkodástörvények értelmezése és a dialektikus materializmus*. 1965. Kandidátusi értekezés tézisei.) Ennek a dialektikus logikának a hívei közé tartozom, de azt is elismerem, hogy mást is lehet dialektikus logikán érteni.

4. Dolgozatom alapgondolatáról

Szigetvári Sándor írja: „Katona tanulmányának alapgondolata, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása, valamint a dialektikus logika tárgyának értelmezése elsősorban a gondolkodás törvényeiről kialakított koncepcióktól függ. E szerint a dialektikus materializmus kérdéseire tulajdonképpen egyetlenegy tudománynak — a formális logikának — egyetlen részterülete — a gondolkodástörvényekről szóló tanítása, mégpedig ennek is a nem-képmás koncepciója — ad választ. E felfogásnak a marxista filozófiának már a kialakulása is ellentmond. A marxista filozófia kialakulására — mint Engels megjegyezte — három nagy természettudományos eredmény — a sejtnek, az energia megmaradásának és átalakulásának, valamint az élővilágban végbemenő evolúciónak a felfedezése — gyakorolt döntő ha-

tást; Marx és Engels elsősorban a dialektikus materializmus alapvető tételeiből vontak le fontos tanulságokat a gondolkodás formái és törvényei természetéről, az a hatás viszont, amelyet a gondolkodástörvények értelmezése gyakorolt a marxista filozófia alapvető tételeire, már nem volt ugyanilyen jelentős.”

Egyszerűbben kifejezve: tanulmányomnak nemcsak a koncepciója, de az alapgondolata is téves, mivel túlbecsülöm a gondolkodástörvények koncepcióinak jelentőségét.

Nem értem egészen, hogy miért került ide a három nagy felfedezésnek a marxista filozófia kialakulására gyakorolt döntő hatása. Tény azonban, hogy a jelenlegi marxista irodalomban a gondolkodástörvények két koncepciója különböztethető meg. A nem-képmás koncepciót sem én fedeztem fel, és nem is akarok vele a dialektikus materializmusra döntő hatást gyakorolni. Én csak arra mutattam rá, hogy a marxista filozófia több alapvető problémájának megoldása a gondolkodástörvények értelmezésétől függ; a gondolkodástörvények eltérő koncepciói e problémák eltérő megoldásait sugalmazzák; kiemeltem a nem-képmás koncepciót, amelynek tudatos alkalmazása lehetővé teszi a szóban forgó problémák tényleges megoldását. *Ez az én dolgozatom alapgondolata.*

Végül megjegyzem, hogy a nem-képmás koncepció (másnak is nevezhetjük!) nem a formális logika egyetlen részterületéről szóló tanítás, hanem a gondolkodás formai oldalának koncepciója, amely igen szoros kapcsolatban van a filozófia alapkérdésére adott dialektikus materialista válasszal. Nemcsak a logika egyes művelői, hanem marxista pszichológusok és filozófusok is érvényesítik ezt a nézetet. (Bírált tanulmányomban erről részletesen írok.)

Katona Péter

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Blaskovits János: A munkásosztály fogalmáról¹

Blaskovits János brosúra-formában kísérelte meg kifejtetni a szocialista társadalom struktúrájáról, ezen belül mindenekelőtt a munkásosztály határaitól való felfogását, és bizonyára ez is hozzájárul ahhoz, hogy az olvasó némi hiányérzettel teszi le írását. Úgy tűnik ugyanis, hogy tanulmánya nem tükrözi eléggé azt a gondolatgazdagságot, amely a társadalmi rétegződésről folyó vitát hiányosságai ellenére is jellemzi. Mégis érdemes figyelni erre a kis könyvre, mivel — szerzője bevallása szerint — mintegy programadó tanulmánya, munkahipotézise annak a vizsgálatnak, amelyet a Társadalomtudományi Intézet munkatársai folytatnak a munkásosztály helyzetével összefüggő elméleti, politikai, gazdasági, kulturális és szociális problémák feltárásáért.

Blaskovits János munkahipotézise elsősorban arra fordított gondot, hogy a munkásosztály és a hozzá tartozó társadalmi rétegek, csoportok határait határozza meg. Kétséges azonban, hogy ehhez a legmegfelelőbb módszert választotta-e. Arra törekszik, hogy e határokat eleve, még a vizsgálódás megkezdése előtt egyértelműen lezögezze, ahelyett, hogy azokat az alternatívákat, irányokat vázolná fel, amelyek elindulva majd maga a szociológiai vizsgálat mutatná meg, hogy mely rétegek és csoportok tartoznak a munkásosztályhoz és melyek nem, hogy mi jellemzi ezeket a szociális alakulatokat, illetve a munkásosztály egészét. Hiszen maga a szerző jelenti ki, hogy a jelenlegi struktúravitáknak az az egyik fő problémájuk, hogy „nem ismerjük megfelelően az egyes osztályokat, rétegeket, s emiatt ezek a viták szükségszerűen elvontak”. (9. o.)

Az a kép, amelyet a szerző ezen az elvont szinten a munkásosztály határaitól és rétegződéséről ad, voltaképpen azonos

azzal a felfogással, amelyet korábban Wirth Ádám és Buza Márton fejtett ki. Könyve tehát azért is figyelemre méltó, mert reprezentánsa annak a kísérletnek, amelyet eddig az említett szerzők írásaiból ismertünk, s amely egy sajátos irányzatot jelent a szocialista társadalom struktúrájáról folyó magyarországi vitában.

Blaskovits abból indul ki, hogy a munkásosztály derékhada, fő rétege az állami ipar fizikai dolgozói; ez az a szociális alakulat, amelynek a munkásosztályhoz való tartozását senki sem vitatja. Az állami gazdaságok és a mezőgazdasági termelőszövetkezetek dolgozói viszonyának problémáját úgy dönti el, hogy az előbbieket a munkásosztályhoz sorolja. A munkásosztályhoz tartoznak véleménye szerint a közlekedés, a kereskedelem és a szolgáltatások dolgozói is, mivel ezeket a „tulajdonhoz való viszonyuk és termelőmunkájuk alapján egyaránt a munkásosztályhoz kell sorolnunk”. (45. o.) A munkásosztályhoz sorolandók az ipar, a közlekedés és a kereskedelem szellemi dolgozói, a műszaki és az irodai dolgozók egyaránt, mivel munkájuk „hozzájárul az üzemben készült termékek, áruk létrehozásához” (31. o.), s ugyancsak „a gyár által kibocsátott termékekben realizálódik”. (49. o.)

Mint talán e rövid ismertetésből is kitűnik, a szerző kettős kritériummal dolgozik: azokat a dolgozókat sorolja a munkásosztályhoz, akik 1. a szocialista állami szektorban fejtik ki tevékenységüket, 2. munkájuk termelő munka, azaz az anyagi javak termelésének szférájában dolgoznak.²

Tekintettel arra, hogy azok a gondolatok, melyeket Blaskovits e koncepcióval kapcsolatban kifejti, túlnyomórészt ismerősök az olvasó előtt — többek között a fent említett szerzők fejtegetéseivel való rokonságuk miatt —, az alábbiakban szeretnénk

¹ Kossuth, 1968. 79 o.

² A két kritériumot Wirth Ádám is egyértelműen teljesen egyenrangúnak tekinti: „A műszaki és gazdasági értelmiség egésze ugyanolyan tulajdonviszonyba kerül, mint a fizikai munkások. A két alapvető tényező — a termelésben való közvetlen részvétel és a tulajdonviszony — szempontjából tehát a munkásosztályhoz tartozik.” (A szocializmus szociális struktúrája és a marxista szociológia. *Valóság* 1966/8. sz. 44. o.)

eltekinteni könyvének valamiféle teljességre törekvő ismertetésétől, s inkább magát a koncepciót vennénk szemügyre.

A szerző által is vallott felfogásnak két-ségtelenül pozitívuma, hogy figyelembe veszi azokat a változásokat, amelyek a termelőerők színvonalában és összetételében mentek végbe (a közvetlen munka arányának csökkenése, a nem-fizikai és ezen belül a szellemi munka arányának növekedése, a közvetlen termelők szakképzettsége iránt támasztott követelmények emelkedése stb.), s ennek megfelelően szakít azzal a nézettel, amely a munkásosztályt — többnyire kimondatlanul — a fizikai tevékenységet végző dolgozókra szűkítette le.

Kérdéses azonban, hogy a javasolt kettős kritérium (a tulajdonhoz való viszony és a végzett munka termelő vagy nem-termelő jellege) alkalmas-e arra, hogy meghatározzuk vele a szélesebben értelmezett munkásosztály határait. A kétségek gyakorlati-politikai és elméleti szempontból egyaránt felmerülnek. A gyakorlati-politikai síkon felvetődő problémák a társadalmi rétegződésről folyó vitákból ismertek, s ezért itt csak utalni szeretnénk rájuk, többek között arra a kérdésre, hogy vajon valóban vannak-e olyan lényeges társadalmi különbségek a termelő és a nem-termelő sférában (pl. a vállalati vagy közigazgatási irodai munkán) dolgozók között, amelyek alapján az előbbieket a munkásosztályhoz sorolhatjuk, az utóbbiakat pedig nem.

Ezekkel a problémákkal szervesen összefüggnek, de egyben viszonylagos önállósággal is rendelkeznek azok a kérdések, amelyek az elmélet szintjén vetődnek fel. Mindenekelőtt az vár tisztázásra, hogy a marxista felfogás szerint milyen munkát is nevezünk termelő munkának?

Koncepciójának elméleti megalapozásául Blaskovits többek között Marxra hivatkozik: „Marx sohasem képviselt olyan álláspontot, hogy kizárólag a fizikai dolgozók tartoznak a munkásosztályhoz: a termelési folyamatban közvetlenül résztvevő nem fizikai dolgozók jó részét már száz évvel ezelőtt is a munkásokhoz sorolta.” (28. o.) „A munkafolyamat kooperatív jellegével — írta Marx — *szükségszerűen kitágul a termelő munkának és hordozójának, a termelő munkásnak a fogalma.* Az embernek ahhoz, hogy termelően dolgozzék, most már nincs szüksége arra, hogy a munkatárgyat maga vegye kezébe; elegendő, ha az összmunka szerve, ha annak valamilyen alfunkcióját végzi.” (31. o.) „A kapitalizmusban — mivel a bérmunka általános jelenség — a kimondottan értelmiségiek jelentős része is bérmunkát végez a tőkésék

számára. Mégsem volna helyes, ha ezeket summásan és teljes egészében a munkásosztályhoz sorolnánk.” (Uo.) „Marx ellene volt annak, hogy a kapitalizmusban minden munkát hasznosnak, sőt annak is, hogy minden hasznos munkát termelő munkának nyilvánítsanak. Éppen ezért a kapitalizmusban a termelő munka fő, *döntő ismérvét — ti. hogy értéktöbbletet hoz a tőkés számára — még egy ismérvel kiegészíti, hogy a tőkét termelő munkások munkája áruban, anyagi gazdagságban realizálódik.*” (32. o.)

Megfelel-e ez az interpretáció a termelő munka marxai felfogásának?

A *Tőke* ötödik fejezetében Marx ezt írja: „A tőkés tehát valamilyen különös használati értéket, meghatározott cikket készített a munkással. A használati értékek, vagyis javak termelése nem változtatja meg általános természetét azáltal, hogy a tőkés számára és az ő ellenőrzése alatt megy végbe. A munkafolyamatot ezért először minden meghatározott társadalmi formától függetlenül kell szemügyre vennünk.” (A tőke; MEM 23. köt. Bp. 1967. 168. o.) Magát a hasznos munkát az első fejezetben így definiálja: „Azt a munkát, amelynek hasznossága ilymódon termelőnek használati értékében testesül meg, vagyis abban, hogy terméke használati érték, egyszerűen hasznos munkának nevezzük.” (Uo. 47. o.) Az ötödik fejezetben az így értelmezett hasznos munkát mint termelő munkát határozza meg: „A munkafolyamatban tehát az ember tevékenysége a munkaeszköz révén véghezviszi a munkatárgy eleve célul kitűzött változtatását. A folyamat a termékben huny ki. Terméke használati érték, formaváltoztatással emberi szükségletekhez idomított természeti anyag... Ha az egész folyamatot eredménye, a termék álláspontjáról vesszük szemügyre, mindkettő, a munkaeszköz és a munkatárgy termelési eszközként és maga a munka termelő munkaként jelenik meg.” (Uo. 171. o.)

„A termelő munkának ez a meghatározása — folytatja a gondolatot a tizennegyedik fejezetben —, amely az egyszerű munkafolyamat álláspontjáról adódik, semmiképpen nem kielégítő a tőkés termelési folyamat szempontjából.” (Uo. 473. o.) Egyrészt azért, mert — mint Blaskovits János is idézi — a munkafolyamat kooperatív jellegével kitágul a termelő munka fogalma, másrészt azért, mert ugyanakkor leszűkül. „A tőkés termelés nemcsak áru termelése, a tőkés termelés lényegileg értéktöbblet termelése. A munkás nem a maga számára termel, hanem a tőke számára. Ezért nem elegendő többé, hogy a munkás egyáltalában termel. Értéktöbbletet kell termelnie. Csak az a munkás termelő, aki

értéktöbbletet termel a tőkés számára, vagyis a tőke önértékesítésére szolgál. Ha szabad olyan példát választanunk, amely az anyagi termelés területén kívül esik, egy iskolamester akkor termelő munkás, ha nemesak gyermekfejeket dolgoz meg, hanem önmagát is agyondolgozza a vállalkozó meggazdagodására.” (Uo. 474. o.)

Nem arról van tehát szó, hogy Marx „ellene volt annak, hogy a kapitalizmusban . . . minden hasznos munkát termelő munkának nyilvánítsanak”, hogy a társadalmilag hasznos munka a *társadalom szempontjából* a kapitalista viszonyok között is ne lenne egyben termelő munka, hanem arról, hogy a *tőkésék szempontjából* csak az a munka produktív, amely értéktöbbletet termel.

De egyébként is a termelő munkát eleve értéktöbbletet termelő munkának felfogva, az így definiált fogalommal semmire sem megyünk a szocialista termelési viszonyok között. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, a termelő munka fő ismervét Blaskovits kiegészíti még egy ismervvel, azzal, hogy a termelő munka anyagi javakban realizálódik. Vajon megvan-e ez a kiegészítés Marxnál, ahogy ezt a szerző állítja?

A *Tőke* negyedik könyvének, az *Értéktöbblet-elméleteknek* az első részében Marx egy nagy fejezetet szentel a termelő és a nem-termelő munkáról szóló elméleteknek, és e fejezet gondolatköre rávilágít arra is, hogy a *Tőke* első könyvében a tőkés értelemben vett termelő munkás illuzstrálására Marx nem véletlenül választotta a példát a nem anyagi termelés területéről. A termelő munka Smith-féle felfogásával szemben ugyanis épp ezen a ponton vannak kifogásai.

Marx szerint Smith-nél a termelő munka két meghatározása keveredik keresztülkésül. Az első, a helyes meghatározás szerint a tőkés termelés szempontjából az a munka termelő, amely „az általa feldolgozott anyagok értékéhez általában *hozzáteszi saját fenntartásának és gazdjáé profitjának értékét*”, és nem termelő munka az, amely nem tőkére, hanem közvetlenül jövedelemre (munkabérrre vagy profitra) cserélődik. (*Értéktöbblet-elméletek* I. rész. Bp. 1958. 120. o.) „E meghatározások tehát — írja

Marx — nem a munka anyagi meghatározásából (nem termékének természetéből, sem a munkának mint konkrét munkának a meghatározottságából), hanem abból a meghatározott társadalmi formából, azokból a társadalmi termelési viszonyokból vannak véve, amelyekben ez a munka megvalósul. Eszerint például a színesz, még a bohóc is, termelő munkás, ha egy tőkés (a vállalkozó) szolgálatában dolgozik, akinek több munkát ad vissza, mint amennyit a munkabér formájában kap tőle, míg a foltozó szabó, aki a tőkéshez házhoz jön és a nadrágját foltozza, pusztán használati értéket hoz létre számára, nem-termelő munkás.” (Uo. 121–122. o.)

„Világos azonban — folytatja Marx —, hogy ugyanabban a mértékben, amelyben a tőke az egész termelést aláveti magának — tehát valamennyi árut kereskedésre, nem pedig közvetlen fogyasztásra termelik . . . —, mindinkább anyagi különbség is támad a termelő és nem-termelő munkások között, mivel az előbbieket, csekély kivételt leszámítva, kizárólag *árukat* termelnek, míg az utóbbiak, csekély kivétellel, csak személyi szolgálatokat teljesítenek.” (Uo. 125. o.) Ez az összefonódás szüli a termelő munkának az anyagi javakat termelő munkával, valamint a nem termelő munkának a nem anyagi javakat termelő munkával való azonosulása látszatát. E látszat hatására Smith a nem termelő munka (pl. a házicseléd munkája) azon jellegzetessége mellé, hogy „semminak az értékéhez nem tesz hozzá semmit”, felveszi azt a további jegyet, hogy „nem rögzítődik vagy realizálódik semmiféle különös dologban”, s ezzel — Marx kifejezésével élve — kicsöppen az eredeti meghatározásból.³

Smith nem tagadja, mind az anyagi, mind a nem anyagi termék áru: „Az utóbbiak munkájának . . . éppúgy megvan az értéke és éppúgy megérdemli a jutalmát, mint az előbbieké.” „Az áru fogalmába azonban — írja Marx — beleértődik az, hogy a munka testet ölt, anyagiasul, realizálódik a maga termékében. Maga a munka közvetlen létezésében, eleven egzisztenciájában nem fogható fel közvetlenül árunak, hanem csak a munkaképesség . . . Akkor azonban az áruk világa két nagy kategóriára esik szét: az egyik oldalon a munkaké-

³ Mód Aladárné szerint az a meghatározás, hogy „még a bohóc is termelő munkás, ha egy tőkés (vállalkozó) szolgálatában dolgozik”, az akkori körülmények között „túl szélesnek bizonyult, mert elmosta a különbséget a társadalom jólétét létrehozó kizsákmányolt munkásmilliók és a burzsoáziát kiszolgáló ingyenélő naplopók közt. Ezért a termelőmunka döntő jellegzetessége mellett mint „második mellékmeghatározás” szükségessé vált a munka *tartalmá szerinti* megkülönböztetés is, amely szerint termelőmunka, azaz tőkét termelő munka az, amely árutak, s mint ilyeneket, túlnyomórészt anyagi javakat termel: következképp nem termelőmunka az, amely személyi szolgálatokat nyújt.” (Társadalmi rétegződés Magyarországon. *Társadalmi Szemle* 1967/5. sz. 16–17. o.)

Látható, hogy Mód Aladárné Marxszal azonos következtetésre jut, közben azonban megelégedik arról, hogy Marx éppenhogy bírálta Smith második, mellékmeghatározását, hogy Marx szerint mindenfajta munka lehet termelő és nem termelő (még a nem anyagi javakat szolgáltató munka is), hogy tehát a munka termelő vagy nem termelő jellege közömbös a munka *tartalmá szerinti* megkülönböztetése iránt.

pességek; a másik oldalon maguk az áruk.” (Uo. 135–136. o.) Hozzátehetjük, hogy az anyagi javak, a szűkebb értelemben vett áruk — mint tudjuk — végső soron holt munkákból állnak, s így lényegileg nem különböznek az eleven munka végzésére képes munkaerő-árutól.

„A munka anyagiasulását stb. azonban — mondja Marx — nem szabad olyan skótul felfogni, ahogy A. Smith teszi. Ha az árurol mint a munka anyagiasulásáról beszélünk — az áru csereértéke értelmében —, ez az árunak csak képzelt, azaz pusztán társadalmi létezmódja, amelynek semmi köze az áru testi valóságához; mint meghatározott mennyiségű társadalmi munkát vagy pénzt képezik el. Lehetséges, hogy a konkrét munka, amelynek eredménye, semmi nyomot nem hagy rajta... Tehát nem így kell érteni a munkának az árunak való anyagiasulását. (Itt a tévedés onnan ered, hogy egy társadalmi viszony egy dolog formájában jelentkezik.) Helyes marad azonban az, hogy az áru mint múltbeli, tárgyiasult munka jelenik meg, tehát ha nem jelenik meg egy dolognak a formájában, akkor csak magának a munkaképességnek a formájában jelenhetik meg; de sohasem közvetlenül mint maga az eleven munka... Termelő munka ezek szerint olyan munka, amely árukat termel vagy magát a munkaképességet közvetlenül termeli, képezi, fejleszti, fenntartja, újra-termeli.” (Uo. 136. o.)⁴

Vagyis Marx — Blaskovits János vélekedésével ellentétben — a termelő munka fő ismérvét nem egészsíti ki azzal a további ismérvel, hogy „áruban, anyagi gazdagságban realizálódik”, ellenkezőleg: éppenhogy bírálja Smith-t az ilyen kiegészítésért. Természetesen nem eleve biztos az, hogy a kérdés marxi megoldása a helyes, de ez esetben úgy tűnik, hogy a szóban forgó koncepció által javasolt megoldás ellentmondásba kerülne a dolgok és a bennük tárgyiasult társadalmi viszonyok kapcsolataira vonatkozó marxista felfogással, ami pedig nemcsak hogy nem vitatott, hanem vitássá tétele is nehezen képzelhető el.

Összefoglalva az elmondottakat: Blaskovits János könyvének kétségbevonhatatlan pozitívuma, hogy a szerző szakít a régi, megszokott sémákkal, törekszik a munkásosztály határait úgy megvonni, hogy minél jobban tükrözzék a termelőerők színvonalában és a termelési-társadalmi viszonyokban végbement változásokat, de úgy tűnik, hogy az a konkrét út, amelyen e korszerűbb, differenciáltabb felfogás kidolgozására elindult — ez az vonatkozatható Wirth Ádám és Buza Márton kísérletére is —, s amelynek lényege a tulajdonhoz való viszony kritériumának az ún. termelő munka említett kritériumával való kiegészítése, a jelzett gyakorlati és elméleti problémák miatt nem mutatkozik gyümölcsözőnek.

Farkas István

Leo Lowenthal: Literature, Popular Culture and Society¹

A fasizmus elől emigrált német-amerikai szociológus tanulmánykötete a tömegkultúrával kapcsolatos, a késő reneszánsz óta mellette és ellene elhangzó érveket rendszerezi. A kötet 1943 és 1960 között született öt írásából a legkorábbi közvetlenül a kortárs amerikai tömegkultúra jelenésére irányul, a zárótanulmány (és a terjedelmes bevezető egyik fele) viszont már túllépi a tömegkultúra problémakörét: a kifejezetten művészek minősülő irodalom szociológiai vizsgálatának módszertanával foglalkozik.

Ezek a kérdések Lowenthal munkásságának már a kezdetén, a harmincas évek legelején foglalkoztatták, amikor a frankfurti Társadalomtudományi Intézet munkatársa és folyóiratának szerkesztője volt. Későbbi kutatásaival is a frankfurti kör-

nek a fasizmus társadalmi és ideológiai gyökereit feltáró törekvéseihez kapcsolódott, ez motiválja háború utáni két legjelentősebb művét, a *Literature and the Image of Man* és a *The Prophets of Deceit* c. írásait is. Az előbbi (bevezetője némi módosítással a jelen kötet elején is olvasható) néhány nagy polgári regényből és drámából filozófiailag absztrahált és szociológiailag értelmezett „emberképen” demonstrálja az egyéni szabadság „nyugati eszméjének” megjelenését a reneszánszban, ibseni „dilemmáját” a liberalizmusban és e dilemma fasisztikus megoldását Hamsunnál. Lowenthalnak ez az emberképe a társadalomtörténeti feltételeiben absztrakt, kimunkálatlan: összefoglaló elemzése szerint az egyén a maga permanens autonómia-törekvésével, a társadalom pedig az egyén in-

⁴ A marxi gondolatmenet lényegének megragadása érdekében nem tértem ki azokra a tevékenységekre, amelyek az árunak pénzé váló formaváltozásával kapcsolatos improduktív munkák, az anyagi javak termelésének költségeihez tartoznak, s csökkentik az ipari tőke profitrátáját.

¹ Prentice Hall, Inc. Englewood Cliffs, N. Y. 1961. 169 o.

tegritását fenyegető veszélyek összességével azonosul. Lowenthal hangsúlyozza, hogy ez a szabadságszemély végig csak irodalmi marad, és ennyiben a polgári társadalom egész történetének kritikája, azzal viszont, hogy a társadalmi létből alapvetően az alkalmazkodás-kényszert emeli ki, tulajdonképpen azt tételezi, hogy az egyén szabadsága csak e létből való szabadságában realizálódhat — s ezzel saját művében reprodukálja a „liberalizmus dilemmáját”. A *The Prophets of Deceit* az Egyesült Államokban a háború alatt és után, liberális keretek között, többnyire szervezetenül kibontakozó fasisztikus demagógia megnyilvánulásainak rendszeres elemzése.

Lowenthal harmincas évek elején készült első irodalomszociológiai tervezete az életfilozófiai irracionalizmusból kinövő irodalomelméletekkel való polémiajából származik. A II. Internacionálé elvont gazdaság- és történetelméletre redukált marxizmusából indult ki, de kiindulópontját a vulgárszociológiától való elhatárolódás, a „közvetítések” kidolgozásának hangoztatott igénye, Mehring irodalomelméletének kritikuss beépítése ellenére sem haladja meg. Kísérlete az alap mechanikus reprodukciójának elmélete marad, melyet csak a marxista esztétika kidolgozatlanságából eredően üres helyre beáramló eklektikus ségedhipotézisek árán tud funkcióképessé tenni.

Közülük a leglényegesebb a „megértés” diltheyi módszere. Dilthey tudományelméletének elemei, melyek a harmincas években a frankfurti folyóirat több tanulmányát inspirálták, Lowenthal mai irodalomszociológiájában is meglevenednek, sőt, az uralkodó empirizmus lowenthal kritikájában éppúgy a történelem pozitívista eltüntetése ellen vonulnak fel, mint eredetileg Diltheynél.

Ennek megfelelően Lowenthal jelen kötetben kifejtett felfogása így foglalható össze:

1. a szociológia az egyén és társadalom viszonyát történetileg tanulmányozó tudomány, amelynek az egyén társadalmasodási folyamatát is meg kell ragadnia. Ezzel viszont a szociológián belül jelenik meg a pszichológia és történettudomány ellentmondásos viszonya;

2. az irodalomszociológia az irodalom által közvetített és ezzel a különös, sajátos közegében megjelenő valóságselemek tudáshozzájárulása, középpontjában a társadalmi szerepét átélő egyénnel és társadalmasodása aktív folyamatával.

Lowenthal ez utóbbi meghatározását arra alapozza, hogy a valóságot visszatükröző irodalom azzal, hogy az egyént a különösen ábrázolja, tulajdonképpen a szocio-

lógiaival szemben támasztott kritériumoknak is eleget tesz.

Míg a diltheyi ösztönzés állandónak bizonyult, addig, a harmincas évek absztrakt reprodukció-elméletéhez képest, sok vonatkozásban közelítve a harmincas évek óta megújult marxista esztétika eredményeihez, alapvetően megváltozott Lowenthal irodalomfelfogása s vele vizsgálati kategóriáinak rendje is. Lowenthalnak a különösre koncentrált új szociológiai koncepciója (mely azután kapcsolódik a Merton-féle középfokú elméletekhez), mint láttuk, a kiindulópontjában támaszkodik esztétikai kategóriákra. A továbbiakban azonban már nem törekszik az esztétikai visszatükrözés történeti sajtószereisének felmutatására. Az a tétel, hogy az irodalmi mű a valóságot tükrözi, nála a tudáshozzájárulási „szituációhoz kötésnek” csak szükséges feltétele. Ennek egyik oldala, hogy — legalábbis eddig — irodalomszociológiájában a forma problémái nem kaptak helyet, a másik, hogy a részletekben a tudáshozzájárulási „megfeleltetés” technikája nem egyszer ma is eluralkodik a visszatükrözés valóban dialektikus felfogása felett.

Bár, mint említettük, Lowenthal mindenekelőtt Walter Benjamin és Marx Horkheimer tanulmányainak inspirációjára már korán (I. népszerű német életrajzi regényeket elemző *Die biographische Mode* c. írását, amelynek későbbi, amerikai anyagot feldolgozó párja a mostani kötetben található) foglalkozott a tömegkultúra és a benne forgalmazott irodalmi bomlástermékek szociológiai kritikájával, ez a munkássága csak később, az Egyesült Államokban, a Columbia- és a berkeleyi egyetemen, szélesedett ki. E kötet tanulmányainak is két súlyponti törekvése a tömegkultúra mint manipulatív mechanizmus bemutatása és eszmetörténeti támpontok kiépítése a történeti orientációjú szociológiája számára. E törekvése egyúttal az empirizmus kritikája is, amely, Lowenthal szerint, ahistorizmusában éppúgy tehermentesítette magát az érték-vonatkozásoktól, mint maga a tömegkultúra, és mint piacutatás üzletszerűen is integrálódott a kulturális termelő és elosztórendszerbe.

A tömegkultúra empirikus vizsgálata, mondja Lowenthal, csak egy kritikai társadalomelmélet kérdésfeltevésai alapján elindulva törheti át a kulturális közeg köznapiságát. Ez egyben azt is jelenti, hogy magát a kulturális felvevőpiacot és a fogyasztói „válaszok” elemzését is eltávolítja a vizsgálatait centrumából, s felváltja a kulturális tömegközlésnek a társadalmi egészben betöltött funkciójára irányuló kérdéssel. A vizsgálati fókuszt áthelyezésével az eddigi túlnyomóan pszichológiai és

szociálpszichológiai módszereket szociológiaiak váltják fel, ami magában foglalja a tömegizlés és általában az izlés „liberális fogalma” mint kiinduló kategória — és mint a tömegkultúra öngazolási alapja — trófosztását. A megvizsgálandó probléma az izlés mint szabad kulturális választás helyett a szabad választás látszatának manipulatív előállítására. Ebben a mechanizmusban a fuzionált üzleti és politikai érdekek a „demokratikus tömegkultúra” általános közegében mint partikuláris érdekeket adják-veszik „a fennálló valóság manipulált reprodukcióit”. Ezzel a tömegkultúra kettős értelemben integráció-kultúra: tartalmait és fogyasztóját egyaránt integrálja a fennállóba, miközben megszünteti a kultúra egészének kritikus távolságtartását a hétköznapoktól. Ez a felfogás egyébként megint a frankfurti kör egyik változatlan közös eszmei nevezője. A modern tömegkultúra pozitív megoldására Lowenthal értelemszerűen a sértetlen kultúrtartalmak tömegterjesztése mellett érvel.

A fentiek konkrét illusztrációját szolgálja a kötet *Tömegbákványok diadala* c. tanulmánya. Ez kortárs hírességek két nagy amerikai tömegmagazinban 1901 és 1941 között megjelent életrajzainak komplex, mennyiségi-minőségi, történetileg összehasonlító elemzése. Míg a század elejének életrajzi nagyjai túlnyomóan a termelőségében vagy a magas politikájában nevet szerzett személyek, addig a negyvenes évek elején, a háborús körülmények ellenére, mennyiségileg is főként a szabadidő-szféra és ezen belül a szórakoztató ipar hőseinek „sikermitológiája” kerül közlésre. Lowenthal az életrajzok megformálása elemzésével mutatja be a fogyasztónevelés és általában a társadalmilag optimálisan használható munkaerőtípus előállítására irányuló szociálpedagógizmus munkamódszerét. Maguk az életrajzi hősök az alkalmazkodásukkal jutottak el a sikerhez és túlnyomóan „fogyasztói viselkedésükkel” érzékeltetik az olvasó előtt álló lehetőségeket. Ez az ábrázolásmód kitarja az identifikáció kapuit; az olvasó személyisége külső beteljesülésének lehetőségére a belső látszólagos bővülésében kompenzálódik. Ez a tanulmány jöllehet korábban keletkezett, néhány következtetésében nagyon közel áll Riesman *Magányos tömeg*-nek koncepciójához, kritikája azonban ugyanakkor radikálisabb. Megjegyzendő, hogy Lowenthal másutt is (az S. M. Lipset és általa szerkesztett *Culture and Social Character* c. kötetben) tudatosan közös nevezőre igyekszik hozni kettőjük szociológiai felfogását.

Két történeti tanulmány a szórakoztató tömegművészet keletkezésének és kiszélesülésének irodalomkritikai, filozófiai, szociológiai kísérőreakcióit elemzi; az egyik a reneszánsztól egészen a XX. századig, a másik a XVIII. századi Anglia konkrét viszonyai között.

Az első tanulmány, ahol Montaigne pszichológiai-„elnező” és Pascal morális-elítelő kiinduló álláspontjának történeti sorsát követi, néhány történeti csomópont-ra koncentrálva (Goethe és Schiller, a XIX. századi angol kritika, Tocqueville és Taine szociológiai szemlélete) — céljának megfelelően — inkább csak előzetes hipotézisek sorát szabadítja fel a téma további tanulmányozásához.

A XVIII. századi Anglia irodalmi életének elemzése viszont annál érdekesebb, mert a tömegkultúra körüli mai viták érveinek többségét szembesíti akkori alakjukkal. Lowenthal számos példával illusztrálja a polgári, kezdetekben demokratikus kultúrideál és a kapitalista bázisa miatt vele már kezdetől meghasonlott kulturális gyakorlat dinamikus kibontakozását. A polgári olvasótábor kiszélesülésére maguk a polgári írók és kritikusok kezdetben optimisztikusan, azután a közönségigények tényleges szintjéhez, vagyis a piaci kereslethez való opportunisták alkalmazkodással, végül növekvő aggodalommal, a közönségük és vele osztályuk felfogásától való kezdődő elidegenedéssel reagálnak.

Kialakulnak és logikátlanul egymás mellett élnek a mindenkivel egyaránt vele született „természetes” jóízűs, a „parlamentáris”, többségi, valamint a csakis a szellemi elit sajátját alkotó izlés különböző felfogásai; az ezekkel kapcsolatos viták nagyban relativizálják a kor esztétikai mércéit, s hatásukra, egészen analóg módon a jelenkori empirizmushoz, megjelenik egy kritika, mely többé nem a mű megítélését, hanem a közönség tapasztalatainak elemzését tartja feladatának. E viták során fokozatosan feledésbe merült az az eredetileg a protestáns etikából származó dilemma, hogy nem mondhattak le az etikus tartalmak irodalmi közléséről, még kevésbé a könyvkiadás nyereségéről. Amikor az olvasás tudománya elérte a kor munkásságát, a kultúra előtti egyenlőség elvont polgári eszméje a cenzúra követelésévé konkretizálódott: a kapitalista gyakorlat egyik korai diadala a polgári kultúra meghasonló demokratizmusára felett.

A kötet utolsó, *Irodalom és társadalom* c. tanulmánya az irodalomszociológia tárgyának, módszereinek, lehetőségeinek rövid, áttekinthető összefoglalása.

Nagy András

L. de Broglie: Válogatott tanulmányok¹

De Broglie *Válogatott tanulmányai* annak a sorozatnak, amellyel a Gondolat Kiadó a modern fizika legnevesebb képviselői-alkotói szaktudományi és filozófiai gondolatvilágát (világképét), illetve ezek kialakulását és fejlődését kívánja megismertetni az olvasókkal, immár az ötödik kötete. Óhatatlanul felmerül a kérdés: ha a kiadó megmarad a számításba jöhető szerzők kiválasztásának eddigi színvonalán (amivel a magunk részéről teljesen egyetértünk), a sorozat aligha haladhatja meg a tíz kötetet. Hiszen ki jöhetne még? Schrödinger, Born, esetleg Dirac, és talán néhányan a „legmaibb” irányzat, az elemi-rész-fizika művelői közül, bár ez utóbbi problémakör világnézeti vonatkozásban még távolról sem nyert olyan széles körű interpretációt, mint a „klasszikus” kvantumfizika. Nem lenne érdektelen, ha a kiadó a sorozat perspektívájáról tájékoztatná az érdeklődőket.

Az eddigi kötetek között elég nagy a koncepcionális eltérés. A Planck- és de Broglie-kötet szinte maradéktalanul összhangban áll a sorozat céljával, a Heisenberg- és a Bohr-kötet a szerzők „szakmai” fejlődését már kevésbé ismerteti, inkább csak a már kialakult fizikai ismeretanyagokra alapozott filozófiai gondolataikat, míg az Einstein-kötet a relativitás-elméleten túl szinte semmit sem mutat meg a szerző széles körű és gazdag gondolatvilágából.

Rátérve most már a de Broglie-kötetre, csak helyeslehetjük, hogy terjedelme lényegesen nagyobb, mint az előzőké. Ennek egyik oka, hogy — mint a sorozat szerkesztője is hivatkozik rá — de Broglie fizikai felfogásában két ízben is döntő változás következett be, s így az új gondolatok az új koncepciók kialakulásának útját úgy-megülván háromszor járta végig. Ennek megfelelően a problémákat is láthatóan sokoldalúbban gondolta át, mint azok az alkotók, akik egész életük és munkásságuk során lényegében azonos koncepció alapján maradtak. De Broglie munkásságának gazdagabb bemutatása azonban azért is indokolt, mert a klasszikus és a modern fizika gondolkodás- és szemléletmódjának eltérése, konfliktusa az ő töprengéseiben mutatkozik meg a legvilágosabban. Míg a többi szerzők kiválasztott tanulmányokban — talán bizonyos mértékig Planck kivételével — inkább a már kialakult fizikai, világnézeti koncepció logikája érvényesül (vagyis a gondolkodói „műhelytitkok” alá-

rendelt szerepet játszanak bennük), addig de Broglie esetében éppen fordított a helyzet. Nagyon érdekes nyomon követni, hogy de Broglie gondolkodásmódjának merészsége és alapvető problémák iránti érzékenysége mint készíti elő fokozatosan a szemléletmódjában bekövetkező diametrális fordulatokat. Eléggé rendhagyó eset, hogy egy nagy horderejű felfedezést tevő kutató nem válik saját koncepciójának rabjává, hanem egész életén át megőrzi gondolkodásának problémaérzékenységét, s képes marad gyökeresen új gondolatok asszimilálására.

De Broglie nagy gondolatát, az anyag-hullám-hipotézist, melynek megszületését s a világrajöttét elősegítő heurisztikus tényezőket a szerző részletesen ismerteti a kötet első részében, még a filozófusok is elsősorban mint a (mai formájában Schrödinger által kidolgozott) hullámmechanika alapgondolatát szokták értékelni. Pedig filozófus szemmel nézve jelentősebbnek tűnik az, hogy az anyag-hullám-hipotézisben öltött először testet az a klasszikushoz képest lényegesen új szemléletmód, mely annyira jellemző a mai fizikára, sőt egyre inkább korunk egész természettudományára. Arról van szó, hogy noha a kvantumok létezését csaknem egy negyed századdal de Broglie munkássága előtt felismerték, sőt felfedezésük jelentős eredményeket is hozott egyes fizikai jelenségesoportok értelmezésében, megismerésében (Einstein, Bohr), mégis inkább úgy szerepelt, mint a klasszikus szemléletmód mellett meglevő, ennek elmentmondó tapasztalat, és nem látszott világosan, hogyan kell a fizikai szemléletmódnak megváltoznia, hogy a kvantumossággal kapcsolatos új tapasztalatokat is magába foglalhassa.

De Broglie anyag-hullám-hipotézise megoldotta ezt a problémát, amennyiben a korpuszculák és a par excellence dinamikus jellegű hullámok fogalmi szintézisével radikálisan túllépett a klasszikus fizika szemléletmódján, mely a korpuszculákat elsődleges fizikai létezőknek, mindenféle tulajdonság és jelenség hordozójának tekintette. de Broglie korpuszcula- és hullámfogalom szintézise nem a testeket tekintette kevésbé reálisnak, hanem a hullámokat, a fizikai mezőt emelte a testekkel egyenrangú realitás rangjára. (Az más kérdés, hogy koncepcióját a mikrofizikai eredmények egyes interpretálói az előbbi értelemben fogták fel.) E hipotézisben egyaránt benne rejlik a fi-

¹ Gondolat Kiadó, 1968. 440 o.

zikai objektumok korlátozott individualitásának koncepciója, valamint az ezzel együtt járó statisztikus jelleg (leírás mód). Mindaz, ami a kvantumfizika interpretálása során ezen túl, mint lényeges új elv vagy szemléleti momentum felvetődött (határozatlansági reláció, komplementaritás, mérőberendezések szerepe stb.), függetlenül kialakulásuk tudománytörténeti körülményeitől, logikailag az anyag-hullám-hipotézisre vezethetők vissza, abból dedukálhatók.

Az anyag-hullám-hipotézisnek, illetve a belőle adódó szemléletmódbeli, világnézeti következtetéseknek a sorsa sajátosan alakult. Maga de Broglie az első időkben (1923 – 28) egyértelműen és következetesen arra törekedett, hogy egy – lényegében a klasszikus fizikára jellemző – szemléletes-kauszális értelmezést adjon a kvantumfizikának. Ennek megfelelően a részecskékhez rendelt hullámokat a szó klasszikus értelmében gondolta el, mint amelyek, miután elválaszthatatlanul össze vannak kapcsolódva a részecskékkel, ezek „hatáskeresztmetszetét” mintegy kiterjesztik, amennyiben mozgásukat a kísérő hullám révén olyan objektumok is befolyásolhatják, melyek a klasszikus értelemben vett pályájukon kívül esnek. Ezt az elképzelést azután de Broglie, noha először úgy tűnt, hogy lehetővé teszi a tapasztalatok szemléletes-kauszális értelmezését, a felmerülő elvi illetve matematikai nehézségek miatt végül is elvetette. A koppenhágai iskola felfogását tette magáévá, amely, mint ismeretes, a részecskéhez rendelt hullámot nem tekint fizikai realitásnak (csupán a részecskék eloszlását, illetve fizikai tulajdonságaik várható értékeit tükröző fiktív leírási eszköznek), s ennek megfelelően a mikrofizikai jelenségek kauszális értelmezésének és szemléletes leírásának lehetőségét egyaránt elveti.

Noha de Broglie huszonöt éven át a koppenhágai értelmezés szerint tanította a kvantumfizikát, sőt sokat tett a továbbfejlesztéséért is, láthatóan nem tudott megbarátkozni az indeterminista felfogással. Az ötvenes évek óta újból régi felfogásának kidolgozásán fáradozik, természetesen az azóta felhalmozódott tapasztalatoknak megfelelően némileg más formában. Amint azonban a könyv harmadik részéből kiderül, az alapkonceptió, a kauzalitáshoz való ragaszkodás változatlan. Filozófus körökben de Broglie-nak (és az ő szellemi égisze alatt kialakult úgynevezett kauszális iskolának) az oksági szemlélethez való ragaszkodását egyértelműen pozitívnak, a materializmushoz való ragaszkodásnak szokták értelmezni. A valóságban azonban itt nem egyszerűen a materializmushoz, hanem a

klasszikus, mechanisztikus formájához való ragaszkodásról van szó. Mind a koppenhágai iskola képviselői, mind pedig de Broglie, a jelenségek oksági meghatározottságát lényegében a laplace-i értelemben vett determinizmussal azonosítják, mivel pedig ez a mikrojelenségek kvantumfizikai leírásával összeegyeztethetetlen, az előbbiek – úgy tűnik, elég könnyű szívvel – lemondanak róla, míg de Broglie és követői a kvantummechanika olyan módosítására törekednek, mely megőrizné a kauszális szemléletességet.

Ez az egész konfliktus más színben tűnik fel, ha tisztázzuk, hogy az egyértelmű determinizmusról való lemondás egyáltalán nem jelenti az oksági elv feladását, sőt még a determinizmusról való lemondást sem általában. Amiről mindenképpen le kell mondani, az az objektumok szigorú individualitása, statikus strukturáltsága. Ez esetben a korlátozott individualitású objektumok állapotát determináló tényezők nem a más hasonló individuumokkal való egyedi kölcsönhatások, hanem a szóban forgó objektumoktól csak korlátozottan elhatárolódó környezet (háttér) változásainak véletlen hatások formájában jelentkező együttese. Ezek a véletlen hatások épp annyira anyagi természetűek, mint a klasszikus mechanika kölcsönhatásai, tehát sőt sincs az anyagi okság feladásáról, csupán az egyértelmű determináltságot annak sokértelmű formája váltja fel. S ha eltekintünk a koppenhágai iskola képviselőinek idealista, indeterminista filozófiai konklúzióitól – melyek, mint láttuk, jelentős részben az okság-determinizmus helytelen felfogásából erednek –, azt kell mondani, hogy a koppenhágai iskola koncepciója következetesebben juttatja érvényre azokat a szemléleti elemeket, melyek az anyag-hullám-koncepcióban rejlettek, mint de Broglie saját „kauszális” koncepciója.

Ha de Broglie koncepcióját tudománytörténeti jelentősége szempontjából értékeljük, két tényező érdemel figyelmet. Egyrészt bírálatával jelentősen hozzájárult ahhoz, hogy a koppenhágai interpretációnak, illetve a hozzákapcsolt filozófiai konklúzióknak a gyenge pontjai már kezdetől fogva előtérben álltak. Másrészt koncepciójának az ötvenes években történt felújítása jelentős ösztönzést adott a kvantumfizika eredményei marxista értelmezésének. E tekintetben különösen jelentős D. Bohm munkája, aki a de Broglie-féle felfogás továbbfejlesztését célzó törekvései során a determinizmus számos problémáját vetette fel, illetve tisztázta, sok vonatkozásban a marxista felfogással azonos vagy hozzá közel álló módon.

Végső soron tehát esodálatra méltó gondolati frissessége és bátorsága ellenére de Broglie sem mentes bizonyos korlátoktól, főként a szemléletes-kauzális leíráshoz való indokolatlan ragaszkodástól. Ebből következett azután, hogy bár az anyag-hullám-hipotézissel kapcsolatos megfontolásai során egy sor olyan mozzanatra bukkant, melyek később alapvetőknek bizonyultak az új fizikai szemléletmódban (például a potencialitás, az individuális elmosódottság, a determinizmus megváltozott jellege stb.; lásd a kötet első tanulmányát), nem ismerte fel jelentőségüket, hanem kiküszöbölendő, zavaró tényezőknek tekintette őket.

A kötet szerkesztője a tanulmányokat — melyeket a szerző öt különböző művéből

válogatott össze — négy csoportra osztja. Az első rész lényegében de Broglie „ortodox” korszakát mutatja be, elsősorban fizikai-elméleti vonatkozásban. A második rész főként a szerzőnek az e periódusban a mikrofizikával kapcsolatosan kialakult filozófiai koncepcióját tárgyalja. A harmadik rész a „kauzális” felfogásról szól, mely a köztudatban leginkább összeforrott de Broglie nevével, s amely szubjektíve is a leginkább jellemző rá. Végül a negyedik rész de Broglie-nak a mikrofizika értelmezésének szűken vett problémakörén túlmutató tudománytörténeti, társadalmi cikkeiből ad ízelítőt. Külön ki kell emelnünk Nagy Imre fordítását, mely gondolati hűsége mellett a szerző sajátos, élvezetes stílusát, logikai szabatoságát is sikerrel adta vissza.

Müller Antal

Kant és a XX. század materializmusa¹

Új könyvében Wilfrid Sellars filozófiai nézeteinek rendszeres, összefoglaló előadására tesz kísérletet. Ez a munka egy soha el nem hangzott, de mindig jelenvalónak érzett ígért beváltásával kecsesget tehát: azzal, hogy az elmúlt húsz év során csupán különálló tanulmányok formájában publikált elemzések mögött kirajzolódó összefüggő filozófia explicit kifejtését adja.² Könyvének előszavában Sellars annak a reményének ad hangot, hogy műve nemcsak önálló kifejtésként lesz hasznos, hanem a korábbi tanulmányok kommentárjaként is, elősegítve azok megértését és a nagyobb összefüggésekben történő elhelyezését. Ilyen kommentárra kétségkívül nagy szükség van — Sellars írásait ugyanis rendkívül nehéz megérteni. Ennek legfőbb oka magában filozófiájában rejlik, mely ellentétes tradíciókhoz tartozó gondolatok bonyolult szintézise. A megszűntetve-megőrzés e dialektikus attitűdje állandó, feszült figyelmet követel; a filozófia történetéből ismert érveket Sellars minduntalan visszajukra fordítja, elemeikre bontja és a legszokatlanabb módon kapcsolja ismét össze más argumentumokkal. Sellars olyannyira intim kapcsolatban van mind a régebbi, mind a legújabbkori filozófiákkal, hogy hivatkozásai, utalásai legtöbbször csak annak nyújtanak eligazítást, aki a vonatkozó területeket egyébként is alaposan tanulmányozta. „A huszadik század

angolszász filozófiájának beható ismerete nélkül igen nehéz bármelyik tanulmányát is elolvasni” — írja R. J. Bernstein a *Science, Perception and Reality*-ről készített heroikus recenziójában.³ És Sellars nem könnyíti meg az olvasó dolgát: gondolatmenetei szinte minden esetben olyan premisszákat is felhasználnak, melyeket más írásokban fejtett ki, és ezekre az adott helyen a legjobb esetben is csak utal; filozófiája egyéb mozzanatainak ismerete nélkül gyakran teljesen homályos marad az, hogy egy-egy argumentum tulajdonképpen mire is vonatkozik, és egyáltalán mi célt szolgál. Emellett új terminológiát alakít ki, melyet nem mindig magyarul meg világosan; a legváratlanabb pillanatokban francia szójátékokat sző a gondolatmenetbe, és néha minden előzetes figyelmeztetés nélkül a *Principia Mathematica* archaikus szimbolikájára tér át.

Mindez azonban nem változtat azon, hogy Sellars jelentős filozófus. Az egyes problémákra adott megoldásai — ha sikerült ezeket kibontanunk írásainak szövevényéből — rendkívül világosnak, izgalmasnak és inspirálóknak bizonyulnak. S a már aszimilált gondolatok arra ösztönöznek, hogy a maga teljességében próbáljuk megérteni a sellarsi filozófiát, melynek célja — az empirizmus és a racionalizmus, ill. az ismeretelméleti realizmus és az ismeretelméleti idealizmus (sőt, a tudomány-

¹ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics. Variations on Kantian Themes* (Tudomány és metafizika. Variációk kanti témákra). London: Routledge & Kegan Paul, 1968. X + 246 o.

² Sellars megjelent tanulmányainak száma ma már jóval meghaladja az ötvenet. Kifűnő válogatás jelent meg ezekből *Science, Perception and Reality* címmel 1963-ban (London: Routledge & Kegan Paul). Egy másik — szintén fontos írástok tartalmazó, de kevésbé koncepciószerű összeállított — Sellars-kötet 1967-ben jelent meg, *Philosophical Perspectives* címmel (Springfield: Thomas Books).

³ „Sellars' Vision of Man-in-the-Universe”. *The Review of Metaphysics*. Vol. XX, No. 1 és 2 (1966).

filozófiai és az életfilozófiai megközelítés) maradandó felismeréseinek a XX. század színvonalán történő, a modern tudományok eredményeit messzemenőig figyelembevevő, alapvetően materialista orientációjú szintézise — végül is a jelenkori teoretikus filozófia ideális céljával azonos.

Sellars tehát a *Science and Metaphysics*-ben filozófiájának homályos pontjait igyekszik világosabbá tenni, megkísérli gondolatait olyanokhoz is eljuttatni, akik eddig értetlenül tekintettek azokra. Fejtegetéseit éppen azért öltözteti kvázi-filozófiatörténeti mezbe, mert — mint írja — „a filozófia története az a *lingua franca*, mely lehetővé teszi a filozófusok — legalábbis az eltérő alapállású filozófusok — közötti kommunikációt. A filozófia a filozófia története nélkül, ha nem is üres vagy vak, de mindenestre néma. Így hát, ha a jelenkori problémák tárgyalását egy Kant-exegézis és -kommentár alapjaira építem, ezt azért teszem, mert — ahogy én látom — eléggé szoros párhuzam van egyfelől a Kantot foglalkoztató problémák, ill. az azokra adott megoldások és másfelől a mai helyzet és annak igényei között ahhoz, hogy a kommunikáció eszközeként — de természetesen nem csupán eszközként — Kantot felhasználjuk.” (1. o.)

Hogy Sellars mennyire közel van Kant-hoz, tulajdonképpen nem is derül ki mindaddig, amíg pusztán a teoretikus filozófia — ismeretelmélet és ontológia — síkján maradunk. Túl sok minden történt Kant óta a tudományokban és a logikában ahhoz, hogy a párhuzamok *prima facie* nyilvánvalóak lehessenek. Csak akkor látjuk meg Sellars és Kant rokonságának lényegét, ha a „mi az ember?” kérdést feltesszük — és csak akkor értjük meg Sellars filozófiáját annak egész mélységében. „Legáltalánosabb aspektusaiban mind az ő problémái — írja Sellars Kantról —, mind pedig az előttünk felmerülő rejtélyek abból a törekvésből adódnak, hogy mind az embert, mind a tudományt komolyan vegyük.” (1. o.) *Az ember normákat követ:* így foglalhatnánk össze egy mondatban Kant és Sellars filozófiájának közös állítását — és *alapproblémáját* is egyszermind. Mit jelent és hogyan lehetséges normák követése egy olyan világban, ahol normák és szabályok tulajdonképpen nincsenek — csupán természet törvények és szabályosságok vannak? A kérdés legélesebben az etika területén vetődik fel természetesen, Sellars azonban — Kanttal összhangban — éppen azt állítja, hogy nem lehetséges a teore-

tikus filozófia kérdéseinek megválaszolása sem e problémától elválasztva, és lépten-nyomon hangsúlyozza, hogy „mindaddig, amíg a tudományok realista” nem tudja adekvát explicációját adni azoknak a fogalmaknak, melyek a normák és mércék racionális lények általi elismeréséhez kötetlenek, ismeretelmélete radikálisan befejezetlen marad” (X. o.).

Kezdjük hát a könyv gondolatmenetének ismertetését Sellars etikai felfogásának vázolásával. A „gyakorlat metafizikájával” az utolsó — hetedik — fejezet foglalkozik. Ez a fejezet a könyv viszonylag legkönnyebben követhető részei közé tartozik, már csak azért is, mert értelmezéséhez jól felhasználható egy korábbi Sellars-tanulmány.⁴

Az etikai normák szerepének megértését — ezt a kantianizmus rendkívüli éles-séggel mutatta ki — az teszi olyan nehezzé, hogy az erkölcsi parancs fogalma a szigorú analízis fényében önellentmondásosnak tűnik. A „kategorikus imperatívusz” előírta magatartásmód — egyfelől — minden emberre nézve kötelező (nem mindenki engedelmeskedik ugyan az erkölcsi normáknak, de mindenkinék engedelmeskednie *kellene*), másfelől viszont — úgy tűnik — nem lehet megindokolni, hogy *miért* szükségképpen kötelező egy olyan norma, amely — etikai intuíciónk egyértelmű tanúbizonysága szerint — nem fejez ki *természeti* szükségszerűséget. Ha valamely erkölcsi parancs pl. azt írja elő, hogy mindenki törekedjék a maximális egyéni boldogság elérésére, akkor — érveltek Kant és az újkantianusok — ez a norma vagy azért általános érvényű, mert minden ember eleve — természeti szükségszerűséggel — éppen az egyéni boldogságra törekszik, és ebben az esetben a parancs sajátos erkölcsi jellege már el is veszett — az etika hasznos útmutatások gvűjteményévé válik, segít megkeresni a *legokosabb* eljárást egy eleve adott cél megvalósításához —, vagy pedig azért, mert egy másik — magasabb — parancs *kötelezővé teszi*, de ekkor természetesen ismét felmerül a kérdés, hogy *miért kell* ezt a magasabb parancsot követni? „Hogyan tudjuk összeegyeztetni — kérdezi Sellars — azt a felfogásunkat, hogy az erkölcsi cselekvés elvi cselekvés (action on principle) azzal a gondolattal, hogy a kérdéses elvek *ésszerűek?*” („Imperatives”, 206. o.)

Sellars módszere — itt és mindenütt — az, hogy az egymást kizárni látszó gondolatmeneteket logikai elemeikre bontja, külön-külön értékeli, végül pedig ezek új szintézi-

⁴ „Imperatives, Intentions and the Logic of 'Ought'”. *Methodos*, 8 (1956). Erősen átdolgozva megjelent a *Morality and the Language of Conduct* c. tanulmánykötetben, szerk. G. Nakhnikian és H. N. Castañeda (Detroit 1963). Hivatkozásaim (a továbbiakban: „Imperatives”) az utóbbi változatra vonatkoznak.

sével — az eredeti álláspontokat mintegy megszüntetve-megőrizve — alakítja ki saját álláspontját. Jelen esetben Sellars mindenképpen „megőrzendőnek” látja azt a gondolatot, hogy az etikai normák *valamilyen értelemben* kötelezőek, kapcsolatuk az általuk szabályozott cselekvéssel *nem esetleges*. Az etikának feltétlenül rekonstruálnia kell azt a tényt, hogy „az erkölcsi gondolkodás és az erkölcsi cselekvés közti kapcsolat *analitikus*” („Imperatives”, 162. o.). E kapcsolat közvetlensége, *fogalmi volta* indítja Sellarsot arra a gondolatra, hogy az erkölcsi „kell” (*ought*) logikai analízisét a *szándék* (intention) fogalmának segítségével kísérrelje meg. A szándék ugyanis — és még közvetlenebbül az *akarás* (volition) — fogalmissal involválják a megfelelő cselekvés bekövetkezését. Az akarások olyan „lelki aktusok”, melyeket a

„*Most én A-t fogom tenni*” kijelentések mintájára fogunk fel, és a sellarsi koncepció lényegét abban lehet összefoglalni, hogy a jelzett lelki aktusok éppen azok, amelyek mintegy fogalmi konstrukciójuk folytán — *caeteris paribus*, tehát ellenkező irányba ható konkrét okok hiányában — *A* bekövetkezésében nyilvánulnak meg.⁵ A szándékok mármost — így mondhatnánk — késleltetett akarások. Szándék és akarás viszonya *kronológiailag* jellemezhető. A „Tíz perc múlva én fel fogom emelni a kezemet” kijelentés szándékot fejez ki. Sajátos szerepét csak egy olyan fogalmi struktúra részéként töltheti be, mely *tükrözi az idő múltát*; e kijelentés — amennyiben a szubjektum nem kényszerül szándékának megváltoztatására — folyamatossá módosul, jelezve, hogy a szándék megvalósulásának ideje *közleg*. Végül — *caeteris paribus* —

⁵ Sellars rekonstrukciója igazságtalanul sokat veszítene magyarázó erejéből, ha nem szánánk itt el magunkat egy terjedelműs kitérőre. Ufainunk kell ugyanis egy, a könyvön végighúzó alagondolatra — az *analógia* gondolatára — és különösen annak egyik alkalmazására, *nyelv és gondolkodás analógiájára*. Az analógia fogalma Sellars korábbi írásaiban sehol sem játszott ennyire explicit szerepet. Előtérbe kerülésének kettős okát látom. Könyvében Sellars filozófiájának egészéről kísérel meg áttekintést adni, nagyon sok mindent kell tehát elmondania viszonylag röviden. Így szükségképpen utalnia kell — éppen mivel nincs módja a gondolatmenetek részletes, konkrét kibontására — azokra a heurisztikus elképzelésekre, melyek a kidolgozott érvelés-módot állnak. E heurisztikus elvek között jelentőségben kiemelkedik az a gondolat, hogy a filozófiai problémák megoldásában alkalmazni lehet az elméleti tudományokban oly prominens szerepet játszó analógiás eljárásokat, legfőképpen azokat, amelyek az ún. *teoretikus konstrukciók* posztulálásában jutnak kifejezésre. — Az analógia fogalmának előtérbe kerülését, másfelől, tartalmi okok is indokolják. A könyvben Sellars saját filozófiáját *Kanton keresetül* közelíti meg, különös hangsúlyt kapnak tehát azok a mozzanatok, amelyek a két filozófiát *megkülönböztetik* egymástól. Ilyen mozzanatot az analógia széleskörű alkalmazása. Sellars kiemeli, hogy a kanti filozófia számos riasztó vonása — legfőképpen az *agnoszticizmus* — eliminálható a kritikai filozófia rendszeréből, éspedig éppen az analógia fogalmának felhasználásával. Szerinte a kanti filozófia egyéb vonásaival összeegyeztethető az az elképzelés, mely szerint a magábanvaló világ lényeges vonatkozásokban *analóg* a térben és időben megjelenített világgal. Kant gondolatrendszerén *belül* maradva azonban az analógia *transzcendentális tételezése* a végső pont, ameddig elmehetünk. Azt, hogy *miben áll* ez az analógia, nem tudjuk. Sellars szerint viszont a jelenségek világa mögött nem a megismerhetetlen *Ding an sich*, hanem a *tudományos entitások* világa létezik, és ezekhez a *tudományos analógia* révén jutunk el.

Az analógia fogalmára épül gondolkodás és nyelv viszonyának sellarsi felfogása is. (Ezzel a témával a könyv harmadik fejezete foglalkozik.) Sellars a *nyelvi* aktusok és a lelki aktusok — implícite mindig is felhasználta — analógiájára hívja fel a figyelmet. Azt javasolja tehát, hogy a *fogalmi megjelenítések* és tartalmuk, a *fogalmi megjelenítettek* közötti viszonyt a nyelvi kifejezések és azok jelentése közötti viszony mintájára gondoljuk el. Ebből az a további gondolat adódik, hogy a fogalmi megjelenítések megfelelő sajátosságait — melyeknél fogva az adott tartalmat megjelenítik — azon sajátosságok analógiájára érdemes felfognunk, melyeknél fogva a nyelvi kifejezések azt jelentik, amit jelentenek.

Sellars hangsúlyozza, hogy ezt az analógiát nem *felfedeztük* — nem arról van tehát szó, hogy reflektáltunk egyfelől a fogalmi aktusok, másfelől pedig a nyelvi aktusok természetére, és rádöbbenünk, hogy ezek sok tekintetben hasonlítanak egymásra. Inkább úgy áll a helyzet, hogy egyáltalán a fogalmi aktusokat mint olyanokat ezen analógiák által vezetve *posztuláljuk* — azaz a céljal, hogy az *ily módon nyert teoretikus konstrukciók* segítségével megyarázatot tudjunk adni bizonyos jelenségekre. Még pontosabban fogalmazva azt kell mondanunk, hogy a fogalmi aktusok tételezése már a common sense gondolkodás síkján megtörténik, és a filozófus feladata az, hogy ezt a folyamatot *rekonstruálja*. A filozófus tehát — egyfajta történeti ríkelő útján — azt mutathatja meg, hogy elképzelhető egy olyan közösség, amelyik nem ismert a lelki aktusok fogalmát, amelyek számára tehát minden megjelenítés explicité *nyelvi* aktusokat involvál. E képzelt közösség a nyelvi viselkedést t kéletesen *le tudja írni*, anélkül, hogy közben nyilvánosan meg nem figyelhető, belső lelki eseményekről szólna, de egyes tagjai rájönnek arra, hogy jobban *meg tudják magyarázni* a nyelvi viselkedés bizonyos konkrét sajátosságait, ha feltételeznek egy „mögöttes”, nyilvánosan nem megfigyelhető szintet. A „gondolkodás” fogalma egyelőre még ismeretlen ebben a közösségben, csak a „hangosan-gondolkodás” fogalmát ismerik, és ez a fogalom számukra természetesen nem összetett abban az értelemben, ahogyan számunkra az — hiszen nem involválja a nem-hangos gondolkodás lehetőségét. Az világos, hogy az egyes hangosan-gondolkodások létrejöttét — kivéve a változó környezetre adott közvetlen reakciókat — csak valamilyen előzetes hajlam megnyilvánulásaként értelmezhetik (abban az értelemben, ahogyan az üveg eltörése egy bizonyos hajlamo, nevezetesen *törékenységet* előfeltételez), hiszen ellenkező esetben azt kellene hinnünk, hogy közösségük tagjai teljesen irracionálisan és össze-vissza gondolnak-hangosan hol ezt, hol azt. Nehezen értelmezhető viszont, hogy ezek a hajlamok *állandóan változnak*. A *potenciális*ok változása szükségképpen bizonyos *aktualitások* változására utal — így jutnak fiktív közösségünk tagjai arra a hangosan-gondolatra, hogy nem-megfigyelhető, de a hangosan-gondolatokhoz egyébként minden releváns tekintetben hasonló aktusokat feltételeznek, ill. posztulálnak, és ezek egymásutánjával magyarázzák meg azt, hogy a hangosan-gondolkodások szünetiben lezajlott változások eredményei pontosan olyanok, mintha a kérdéses időszakban az illetők környezetük minden eseményét hangosan-megfigyelték volna, ill. e hangosan-megfigyeléseiket folyamatosan hangosan-következtetések és hangosan-elhatározások premisszáiként használták volna fel.

A „lelki aktusok” tehát teoretikus konstrukciók; segítségükkel a szubjektum viselkedését tudjuk jobban magyarázni. Az *akarások* fogalmának funkciója ezen belül konkrétan az, hogy a tényleges *cselekvések* bekövetkezését magyarázza. Így az akarások és a megfelelő cselekvések közötti kapcsolat valóban *analitikus*.

az eredeti kijelentés a „Most én fel fogom emelni a kezemet” kijelentésbe megy át, mely már *akarást* fejez ki, és — *caeteris paribus* — a kéz felemelésében nyilvánul

A szándékot kifejező „fogok” kijelentések mégsem azonosíthatóak minden további nélkül a kötelességet kifejező „kell” kijelentésekkel. Az előbbieket alapvetően *szubjektívek* — mondhatni *egocentrikusak* —, az utóbbiak viszont lényegüknél fogva *interszjektívek*. Ez fejeződik ki abban a jelenségben, hogy a szándékot kifejező kijelentéseket — szemben a kell-kijelentésekkel — *nem lehet tagadni*. Ha Smith azt mondja, hogy „Fel fogom emelni a kezemet”, és Jones erre azzal válaszol, hogy „Nem fogod felemelni a kezedet”, akkor e két kijelentés nincs egymással logikai *ellentmondásban*, bár kétségtelenül ellentétes szándékokat fejeznek ki. Ezzel szemben a „Smith-nek fel kell emelnie a kezét” és a „Smith-nek nem kell felemelnie a kezét” kijelentések *logikailag összeegyeztethetetlenek*. E nehézség világos felismerése azonban már a megoldás felé tett első lépést jelenti. Sellars arra hívja fel a figyelmet, hogy bár a szándékok *mint olyanok* nem interszjektívek, mégis, *vannak interszjektív szándékok*. Azonnal kitűnik ez, amint a szándékaikat konfrontáló személyekre nem mint pusztá sokaságra, hanem mint valamely *közösség* tagjaira reflektálunk. „Szeretném hangsúlyozni — írja Sellars — hogy amikor a csoport fogalma a *mi* fogalmaként *internalizálódik*, akkor az a *tudat egy formájává* és — különösen — *a szándék egy formájává* válik. . . világos, hogy egy olyan személyről, akinek egyáltalán nincsenek a csoporttal közös szándékai, nem mondhatjuk, hogy *hozzánk tartozik*.” („Imperatives”, 203. o.) Valamely közösség tagjainak szándékai számtalan vonatkozásban eltérhetnek egymástól. Szükségképpen vannak azonban közös szándékaik is, és a morális szempontból relevánsak éppen ilyenek: ezek mintegy *konstitúálják* a közösséget.

Jó nyomon vagyunk tehát, ha a kell-kijelentéseket, mint a közös szándékokat kifejező szándék-kijelentések — mondjuk ezeket „fogunk-kijelentéseknek” — speciális esetét fogjuk fel. De melyik ez a speciális eset? A kérdés az erkölcsiég lényegére vonatkozik, és — véli Sellars — ha valakinek, akkor Kantnak sikerült itt a megfelelő választ körvonalaznia. „Kant etikai elméletének központi témája — írja — a szándékok *ésszerűsége*. Milyen értelemben tekinthetők *szándékok* ésszerűnek, azaz olyanak, mint amelyek *számot tarthatnak* racionális lények elismerésére? Kant ezt a problémát nyilvánvalóan párhuzamosnak tekinti azzal a problémával, hogy milyen

értelemben tekinthetők *vélekedések* ésszerűeknek. . . Éppúgy mint ismeretelméletében, Kant mind a szkeptikusok, mind az empiricisták ellenében a racionalizmus oldalára áll — eközben azonban az utóbbit teljesen új megvilágításba helyezi. Mindkét területen felismerései olyan forradalmiak voltak, hogy azok hasznosításában még ma is csak a kezdet kezdetén vagyunk.” (208. o.)

Kant mindenekelőtt különbséget tett szándékok „hipotetikus” és „kategorikus” ésszerűsége között. (Az előbbit Sellars *relatív ésszerűségnek* nevezi.) Kant *hipotetikus imperatívuszai* relatív ésszerűséggel bírnak. A hipotetikus imperatívusz mint valamely következtetés konklúziója ésszerű *annyiban, amennyiben* a premisszául szolgáló szándék ésszerű. Sellars itt felhívja a figyelmet arra, hogy a teoretikus érvelés szférájában különbséget szoktak tenni *érvényes* és *jó* következtetések között. Érvényes az a következtetés, melynek konklúziója a premissza ésszerűségétől függetlenül ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy valamely következtetés *jó*, akkor ezzel azt állítjuk, hogy a premissza magában véve is ésszerű. (Ez a megfogalmazás arra utal, hogy az *igazság* az ésszerűség speciális esete. Mint látni fogjuk, Sellars-nak csakugyan ez a véleménye.) A gyakorlati ész szférájában hasonló a helyzet, csak éppen a premissza ésszerűsége nem annak *igazságát* jelenti, hanem . . . mit? Az a szándék, melyet egy *jó* gyakorlati argumentum igazolhat, „kategorikusan” ésszerű. Sellars hangsúlyozza, hogy a kategorikusan ésszerű szándékot kifejező kijelentés premisszái között szükségképpen szerepelnek *formájukra nézve* feltételes szándékok is, és ez utóbbiak természetesen maguk is kategorikusan ésszerűek. Annak megválaszolása, hogy *mitől* lesz egy szándék kategorikusan ésszerű, még hátra van — mégis, már ezen a ponton egy nagyon fontos felismerés adódik: az ti., hogy a kell-kijelentések explikálása a kategorikusan ésszerű szándék fogalmára alapozható. Ha ugyanis az „A-t kell tennünk, ha C-ben vagyunk” kijelentést az „A-t fogjuk tenni, ha C-ben vagyunk” kategorikusan ésszerű” tárgynyelvi megfelelőjének fogjuk fel, akkor — úgy tűnik — az erkölcsi normák követésének kielégítő explikációját adtuk.

Az világos, hogy egy szándék kategorikusan ésszerű voltát az azt kifejező kijelentés *formájának* nem tudhatjuk be. Valahogyan a *tartalmának* kell tulajdonítanunk a keresett sajátosságot. De hogyan jellemezhető el ez anélkül, hogy a kérdéses sajátosságot ismét *relatívvá* változtatnánk?

A „legfőbb etikai jó” — mondja Sellars — a hagyományos materialista etikák sze-

rint nem más, mint az emberiség maximális jóléte. A korábban említett kritikai gondolatmenet azonban — sokak szerint — ezt az értéket sem fogadhatja el abszolútként. Mert hiszen — úgy tűnik — itt is meg lehet kérdezni, hogy miért etikus az emberiség jólétén munkálkodni? „A benevolentia szempontja — hangsúlyozza Sellars — nem azonos az erkölcs szempontjával, bár, amint ezt Kant jól látta, könnyen összetéveszthető azzal. Még az általános és mindent átfogó benevolentia is — hogy így fejezzük ki magunkat — külsődleges szempont.” (207—208. o.) A hagyományos felfogás mégis segítségünkre lesz abban, hogy az érvelést sikeresen végigvigyük, hiszen „az a hipotetikus imperatívusz, amely a legközelebb kerül ahhoz, hogy az erkölcsi szempontot megtestesítse, éppen a részreahlás nélküli benevolentia normája”. (217. o.) Szinte azt mondhatnánk — folytatja Sellars —, hogy a benevolentia szempontja által előírt cselekedetek azonosak a moralitás által előírtakkal. A részreahlás nélküli benevolentia hipotetikus imperatívuszai és a moralitás kategorikus imperatívuszai között a különbség így nem annyira a tartalom, mint a fogalmi forma különbsége — a hagyományos felfogásról könnyen kiderülhet ezek szerint, hogy más logikai keretben tulajdonképpen helyes. A korábbi elemzés pedig valójában már adott ilyen új logikai keretet. Ennek felismeréséhez elég azt észrevennünk, hogy valamely közösség tagjai számára nem lehet kérdéses, hogy a közösség jólétén munkálkodni feltétlenül ésszerű. Ha azt mondjuk, hogy „mi mindent meg fogunk tenni annak érdekében, hogy általános jólétünk emelkedjen”, akkor — bizonyos értelemben — fo-

galmilag, következőképpen kategorikusan ésszerű szándékot nyilvánítottunk ki. E szándék fogalmi ésszerűsége — a teoretikus szféra tág értelemben vett analitikus kijelentéseihez hasonlóan — abból adódik, hogy egyfajta „implicit definíciót” szolgáltat. Persze — az idézőjelek komolyan veendőek! — a kérdéses definíció alaposan eltér jellegében is a teoretikus szféra definícióitól: azt határozza meg, hogy ki tartozik a „mi” körébe, azaz hogy ki tartozik hozzá a releváns közösséghez.⁶ Akinek számára a fenti szándék nem kötelező érvényű, aki bár belátja annak inherens szépségét, mégsem követi gyakorlati implikációit legalábbis caeteris paribus, az nem tagja — morális értelemben — az adott közösségnek. „Durván szólva, a morális szempontból történő értékelés a releváns közösség... tagjaként való értékelést jelent.” (220. o.) Más oldalról megragadva ugyanezt: logikailag kizárt, hogy valamely közösség tagjai között erkölcsi principiumok tekintetében elvileg feloldhatatlan nézeteltérés legyen. „Megtárgyalni egy másik személlyel, hogy mi a teendő — ez előfeltételezi azt (mondjuk így: dialektikusan?), hogy te és ő ugyanannak a közösségnek vagytok tagjai.” (220. o.) — Különösen az utóbbi megközelítésben egészen nyilvánvalóvá válik a sellarsi etika mély rokonsága a kanti mellett⁷ egy másik filozófiával is, ti. alapvető közelsége a késői Wittgenstein felfogásához: minden igazolásnak valahol véget kell érnie — és ez végső soron nem más, mint a közös életforma.

Sellars felfogásában a morális cselekvés mindig az erkölcsi normák tudatos követése; szabályok nem tudatos követése nem involválja az etika sajátos kérdéseit, hiszen ilyenkor — a teljesen irreleváns vélelen

⁶ Kant úgy vélte, hogy sikerült megmutatnia: a releváns közösség ebben a vonatkozásban nem más, mint általában a racionális lények közössége. Sellars rámutat azonban arra, hogy — első megközelítésben — ez non sequitur, és csupán azt mondhatjuk, hogy minden racionális lény egyetlen etikai közösségbe való egyesülése, ha nincs is adva, de mindenképpen fel van adva.

⁷ „Az erkölcsi szempont fogalmi struktúrájára vonatkozó fent megmondások — állítja Sellars — teljes sen a kanti etika szellemében fogantak.” (222. o.) Nem nyilvánvaló, hogy ez az állítás jogosult, sőt, Sellars érvelésének utolsó fordulata könnyen azt a benyomást kelthette, hogy a szerző valójában egy prekritikai álláspont-hoz tér vissza, olyanhoz, melyet már saját korábbi érvei is megcáfoltak. Szerintem azonban Sellars következtetése mégis helytállóak, és — minden látszat ellenére — ténylegesen kantianus szellemiek. Minden azon múlik persze, hogy ki mit tekint kantianus szellemnek az etikában. Véleményem szerint Kant gyakorlati filozófiája hasonló „kopernikuszi fordulathoz” kötődik, mint amelyet — a teoretikus szféra vonatkozásában — A tiszta ész kritikája második előszava írt le. Amikor úgy ítélünk, hogy egy adott cselekedet erkölcsileg helyes, akkor nem annak a megfigyelésünknek adunk hangot, hogy ez a cselekedet meghatározott viszonyban áll bizonyos eleve adott értékekkel. Inkább arról van szó, hogy az erkölcsi ítéletek konstitúálják egyáltalán ezeket az értékeket, és ez teszi csak érthetővé az általános érvényű erkölcsi megítélés lehetőségét. Az az ítélet, hogy feltétlenül helyes az emberiség általános jólétén munkálkodni, valójában nem más, mint igen általános formájú megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent a „jó” a releváns közösség számára — és, következőképpen, részleges megfogalmazása, ill. újrafogalmazása annak, hogy mit jelent hozzátartozni ehhez a közösséghez. — Sokan azt fogják mondani, hogy a kategorikus imperatívusz fenti rekonstrukciója során elveszett annak alapvetőben formális jellege. Látnunk kell azonban, hogy a „formális” itt nem jelenti és nem jelentheti a tartalom teljes hiányát: ahhoz, hogy a kategorikus imperatívusz képes legyen annak a szerepnek a betöltésére, amelyet Kant neki szánt, szükségképpen rendelkeznie kell — általános logikai vonások mellett — bizonyos specifikus logikai vonásokkal is. Mellékesen szólva, a kifejezetten etikai érvelés keretén kívül Kant sem riadt vissza olyan megfogalmazásoktól, hogy a „E kélelesen igazságos polgári társadalom a legmagasabb cél, melyet a természet az emberi nem elé állított”. (Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Ötödik tétel.)

egybeesést nem is tekintve — a kötelezőnek-elismerés problémája nem vetődhet fel. (A morális tett — mondta Kant — mindig a kötelesség tudatában történik.) Szabályok nem-tudatos követését Sellars szerint tulajdonképpen nem is lehet a szó szoros értelmében cselekvésnek felfogni. A szabályt alkalmazó viselkedés viszont már valóban cselekvések sorozata. A szabály mindig cselekvési utasítás, mindig valamilyen cselekvés szabálya: előírja azt, hogy — adott körülmények között — mit kell vagy mit lehet tenni. Az, hogy az ember szabályt követő lény, Sellars filozófiájában egyenértékű állítás egyfelől azzal, hogy az ember tudatos lény, másfelől pedig azzal, hogy az ember cselekvő lény.

Annak hangsúlyozása, hogy ahol nincs szó cselekvésről, ott szabályt követő viselkedésről sem beszélhetünk, a teoretikus filozófia szférájában nem kevésbé fontos, mint a gyakorlat metafizikájában. A pusztán természeti egyformaság nem involvál szabályokat — a villámra mindig mennydörgés következik ugyan, de ez a szabályosság nem utal a szó eredeti értelmében vett szabályokra. A hagyományos filozófia — különösen az empiricista ismeretelmélet — számos alapvető tévedése éppen abból adódott, hogy nem tett különbséget az *in rerum natura* végbemenő objektum-szubjektum szabályosságok és a szubjektum tudatos aktivitását involváló szabályok között. Az a nézet pl., hogy valamely állítás igazságát eldöntendő, azt össze kell hasonlítani a dolgok valóságos állásával, tipikusan azon a hibán alapszik, hogy a megfigyelést cselekvésnek tekintik. Egy kijelentés igaz volta nem azt jelenti, hogy az illető kijelentést a valósággal összehasonlítva megfelelést fogunk tapasztalni — kijelentéseket csak kijelentésekkel lehet összehasonlítani —, hanem azt, hogy a nyelv szabályosságainak rendszerében a kérdéses kijelentés következik, azaz állítása szemantikailag jogosult. Ha tudjuk, hogy valamely *p* kijelentés logikailag érvényes módon következik pl. meghatározott megfigyelési kijelentésekből, és azt is tudjuk, hogy az illető megfigyelési kijelentések standard körülmények között hangzottak el (tehát pl. az „Ez itt zöld” kijelentés megtevélekor normális fényviszonyok álltak fenn, továbbá a megfigyelő őszinteségében nincs okunk kételkedni, akkor *p* állítása jogosult, azaz *p* igaz. Megtélni azt, hogy *p*

igaz, tehát *p*-t mint igazat állítani azonban csak a megfelelő episztemikus normák tudatában lehet. Míg tehát valamely igaz hangosan megfigyelés bekövetkezése nem feltételezi szabályok követését, csupán szabályosságoknak való megfelelést, addig a fogalmi gondolkodás, melyhez hozzátartozik az igaz kijelentéseknek mint igaz kijelentéseknek történő tudatosulása, már szabályok követését involválja. Azt mondani, hogy valamely kijelentés igaz, annyit tesz, mint annak episztemikus ésszerűségét állítani; valamely kijelentés episztemikus ésszerűségét állítani pedig annyit tesz, mint konstatálni, hogy az megfelel a racionális lények mint racionális lények által követett normáknak.

Az igazság fogalmának fenti explicációját a könyv negyedik fejezete tartalmazza. Az igaz kijelentés a szemantikai szabályok alapján következik — az igazság más-más alfajával van azonban dolgnak attól függően, hogy a kérdéses kijelentés állíthatósága konkrétan milyen jellegű szemantikai szabályokra támaszkodik. A „2 + 2 = 4” kijelentés — és ezzel együtt természetesen minden azonos értelmű nyelvi kifejezés⁸ — szemantikailag állítható; igazsága nem feltételez azonban olyan — nyelvenkívüli vonatkozásokat is involváló — szemantikai szabályosságokat, mint pl. az „a felettem levő mennyezet kék” igazsága — ez utóbbi a tényigazságok szűkebb osztályához tartozik. Az ötödik fejezet a tényigazságok sajátosságait elemzi. Kiindulópontul Wittgenstein *Tractatus*ának az a tanítása szolgál, hogy a nyelv a világ „logikai képe”. Sellars számára teljesen evidens, hogy a tényigazságokat kifejező mondatok mint a természet rendjébe tartozó összetett tárgyak valamilyen módon izomorfak az általuk leírt — leképezett — tényekkel. Az ilyen mondatokban szereplő leíró terminusok meghatározott kapcsolatban állnak a megfelelő nyelvenkívüli tárgyakkal. Ezek a kapcsolatok azonban nem elegendőek, csupán szükségesek ahhoz, hogy az illető terminus azt a fogalmi szerepet játssza, melvet játszik. „A tárgyak és nyelvi képek között fennálló korrelációt — írja Sellars — nem szabad a képviselés (standing for) és jelölés (denoting) pszeudoviszonyaival összekevernünk. Az, hogy a „háromszögletű”-ek a háromszögletűséget képviselik, alapvetően összefügg azokkal a nyelven belüli alap-következmény szabá-

⁸ Két kifejezésre akkor mondja Sellars, hogy azonos jelentésűek vagy értelműek, ha a releváns vonatkozásokban azonos nyelvi szerepük van. Az így felfogott szinonimitásnak nagy jelentősége van Sellars nyelvfilozófiájában. Szerinte ugyanis valamely kifejezés jelentése nem más, mint annak nyelvi szerepe; a megnevezés csupán egyik aspektusa ennek az összetett szerepnek. A nyelvi szerep jelölésére Sellars az idézőjelésére egy speciális formáját vezeti be. Pl. a „nem” mindazoknak a szavaknak közös neve, amelyek abban a nyelvben, amelyhez tartoznak, ugyanazt a szerepet játsszák, mint a „nem” a magyarban. A „nem” tehát egy „nem”, de a „not” és a „nyet” is „nem”-ek. E felfogásban, tömören kifejezve, megmondani, hogy egy kifejezés mit jelent, annyit tesz, mint osztályozni azt.

lyosságokkal, melyeket a geometriai fogalmak alap-következmény szabályai (axiomatikája) irányítanak. Az ellentétes álláspont, legdurvább formájában, az észlelési terminusok nyelv-felé közvetítő szerepét — azt a tényt tehát, hogy az illető terminust tartalmazó kijelentések helyes válaszok azokra a tárgyra, melyek a terminus által jelölt tulajdonságot exemplifikálják — úgy állítja be, mint amely a terminus e tulajdonságot képviselő voltát *konstituálja*.” (128. o.) A leképezés nem *szemantikai* reláció. „Az olyan kijelentések, melyek szerint valamely nyelvi egység — egy bizonyos fogalmi struktúrára jellemző szemantikai szabályosságok folytán — leképez valamely nem-nyelvi egységet, lényegében tárgynyelvi kijelentések, mivel annak ellenére, hogy nyelvi objektumokat említenek, ezeket mint az okok és hatások rendjében, azaz *in rerum natura* létezőkként kezelik, és működésükről e rendben közvetlenül olyan módon beszélnek, amely élesen eltér a logikai szemantika metanyelvi kijelentéseitől . . .” (137. o.) Az igazságra és jelentésre vonatkozó szemantikai állítások nem valamilyen nyelvi-nyelvenkívüli *viszonyt* írnak le, hanem — sajátos szempontból — *osztályozzák* a nyelv kijelentéseit és egyéb kifejezéseit.

Az igazság fogalma szorosan összekapcsolódik a *létezés* fogalmával, legközvetle-

nebbül az *egzisztenciális kijelentések* azon típusának esetében, ahol a kvantifikált változó értelmezési tartományát *tárgynevek* alkotják.⁹ Sellars levonja az ebből adódó következtetéseket, és ezzel — Kant nyomán — tulajdonképpen megszünteti a különbséget episztemikus és ontológiai kategóriák között. „Kant ‚ismeretelméleti fordulatának‘ lényege — írja Sellars egy helyütt — az a felismerés, hogy episztemikus és ontológiai kategóriák megkülönböztetése illúzió. Az ún. ontológiai kategóriák *valójában* episztemikus jellegűek.”¹⁰ A *létezés* ezzel lényegében szemantikai — az előzmények fényében azt mondhatnánk: társadalmi — kategóriává válik. Az, hogy a világban *mi van*, attól függ, hogy a megfelelő szerkezetű egzisztenciális kijelentések közül melyeket osztályozzuk *igaz*ként, azaz szemantikailag állíthatóként abban a fogalmi struktúrában, melyet racionális lényeknek ésszerű elfogadni. És mivel a *tudomány* fogalmi struktúrája az, melyet elfogadni végső soron racionális, arra a konklúzióra jutunk — mondja Sellars —, hogy a mindennapi élet jelenségvilága mögött nem a metafizikai *Ding an sich*, hanem a tudomány által posztulált entitások világa áll. És, természetesen, itt van az alapvető *eltérés* Kant és Sellars között.¹¹

Nyíri János Kristóf

⁹ L. Science, Perception and Reality: „The Language of Theories”, főleg a 116. és köv. o. — Sellars ezzel elhatárolja magát Quine szélsőséges álláspontjától, mely szerint *minden* formailag egzisztenciális kijelentés tényleges ontológiai elközelezettség jár. A sellarsai felfogás lényegében az instrumentalizmus által meg nem rontott természettudományos intuíció általánosított explikációja.

¹⁰ „Some Remarks on Kant’s Theory of Experience”. *The Journal of Philosophy*, LXIV (1967), No. 20, 634. o.
¹¹ Mivel a Kant-exegézis végső célja a könyvben az, hogy a sellarsai filozófia megértéséhez jussunk általa közelebb, recenzióban nem érintetem azokat a fejezeteket, amelyek közvetlenül nem mennek túl a pusztán Kant-interpretáción; szeretném azonban jelezni, hogy Kant-magyarázatként ezek a fejezetek igen értékesek és sok tekintetben teljesen újszerűek.

PÁLYÁZATI FELHÍVÁS

A Művelődésügyi Minisztérium Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztálya és a Filozófiai Szakbizottság pályázatot hirdet a *marxista—leninista filozófia-oktatás egyetemi és főiskolai programjának* készítésére.

A pályázatban részt vehetnek tanszékek, szakcsoportok, más oktatói és kutatói munkakollektívák és egyének.

A pályázat alapvetően 90 óras kerettel számoljon. Tartalmazza az oktatás anyagának:

1. *tematikáját* (témajegyzékét),
2. *programját* (a témák indokolását és vázlatos tartalmát olyan terjedelemben, amelyből egyértelműen kiderül a szerző(k) mondanivalója),
3. a kötelező irodalomnak javasolt munkák *jegyzékét*.

A pályázat díjai: I. díj: 8000.—Ft

II. díj: 5000.—Ft

III. díj: 3000.—Ft

A bíráló bizottság egyes fejezeteket is díjazhat, amennyiben bizonyos részletmunkákat tart díjazásra alkalmasnak. A munkák elbírálását a Szakbizottság által kijelölt zsűri végzi.

A pályázók kívánságára rendelkezésre bocsátjuk a Filozófiai Szakbizottságnak a filozófia oktatás perspektivikus fejlesztéséről szóló elvi állásfoglalását.

A pályamunkák beküldési határideje: 1970. február hó 28.

A pályázat jelítés.

A pályázato(ka)t 3 példányban a következő címre kérjük beküldeni: Művelődésügyi Minisztérium, Marxizmus—Leninizmus Oktatási Főosztály Budapest, V., Szalay u. 10—14.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1969. VII. 8. — Példányszám: 2000 — Terjedelem: 24,85 (A/5) ív

+ 0,17 (A/5) ív műmelléklet

69.67942 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Георг Лукач</i> : Онтологические основы человеческого мышления и деятельности	731
<i>Андраш Дёрдь Сабо</i> : О концепции развития в натурфилософии Возрождения	743
<i>Илона Конц</i> : Развитие гегелевской теории суждения. II.	756
<i>Аттила Аг</i> : Развитие взглядов молодого Маркса на историю в периоде <i>Rheinische Zeitung</i> 'а. I.	790
<i>Иштван Херманн</i> : Маркс и Энгельс об эстетическом единстве	843
<i>Илдико Эчеди</i> : Экономика кочевников и их общество	855
<i>Агнеш Хеллер</i> : Повседневное общение	876
<i>Имре Ружа</i> : Где ошибка в логике?	909
<i>Дёрдь Тамаш</i> : Кондициональный силлогизм	932
<i>Балинт Сабо</i> : Программа действий Коммунистической партии осенью 1944 года	959

ДИСКУССИЯ

<i>Миклош З. Карпати—Шандор Радноти</i> : О стиле дискуссии	985
<i>Петер Катона</i> : Это не мой не-портрет!	990

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

<i>Янош Блашкович</i> : О понятии рабочего класса (<i>Иштван Фаркаш</i>)	997
<i>Лео Лёвенталь</i> : Народная культура и общество (<i>Андраш Надь</i>)	1000
<i>Люи дэ Бройн</i> : Избранные сочинения (<i>Антал Мюллер</i>)	1003
<i>Кант и материализм XX. века</i> [о книге «Наука и метафизика» В. Селларса] (<i>Янош Криштоф Нири</i>)	1005

CONTENTS

ESSAYS

<i>Georg Lukács</i> : The Ontological Foundations of Human Thought and Activity	731
<i>András György Szabó</i> : On the Concept of Development in the Natural Philosophy of the Renaissance	743
<i>Ilona Koncz</i> : The Development of the Hegelian Propositional Theory. II.	756
<i>Attila Agh</i> : The Development of the Conception of History of the Young Marx in the <i>Rheinische Zeitung</i> Period. I.	790
<i>István Hermann</i> : Marx and Engels on Unity in Aesthetics	843
<i>Idikó Ecsedy</i> : On the Nomadic Economy and Nomadic Society	855
<i>Ágnes Heller</i> : The Contacts of Everyday Living	876
<i>Imre Ruzsa</i> : A Mistake in Logics?	909
<i>György Tamás</i> : The Conditional Syllogism	932
<i>Bálint Szabó</i> : The Action Program of the Communist Party in Autumn 1944	959

DISCUSSION

<i>Miklós Z. Kárpáti—Sándor Radnóti</i> : On a Certain Type of Discussion	985
<i>Péter Katona</i> : Not My Non-Image!	990

REVIEW AND CRITICISM

<i>János Blaskovits</i> : On the Concept of the Working Class (<i>István Farkas</i>)	997
<i>Leo Lowenthal</i> : Popular Culture and Society (<i>András Nagy</i>)	1000
<i>L. de Broglie</i> : Selected Papers (<i>Antal Müller</i>)	1003
<i>Kant and the Materialism of the Twentieth Century</i> [A Review of W. Sellars' Science and Metaphysics] (<i>J. C. Nyíri</i>)	1005

Ára: 10,— Ft

Előfizetés egy évre 54,— Ft

INDEX: 25.535

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Georges Lukács</i> : Les bases ontologiques de la pensée et de l'activité humaine	731
<i>András György Szabó</i> : La conception de l'évolution dans la philosophie de la nature de la renaissance	743
<i>Ilona Koncz</i> : L'évolution de la théorie hegelienne de jugement. II.	756
<i>Attila Agh</i> : L'évolution de la conception de l'histoire du jeune Marx pendant la période de la Rheinische Zeitung. I.	790
<i>István Hermann</i> : Marx et Engels sur l'unité de l'esthétique	843
<i>Ildikó Ecsedy</i> : Economie nomade, société nomade	855
<i>Ágnes Heller</i> : Le contact quotidien	876
<i>Imre Ruzsa</i> : Où est la faute dans la logique?	909
<i>György Tamás</i> : Le syllogisme conditionnel	932
<i>Bálint Szabó</i> : Le program d'action d'automne 1944 du Parti Communiste	959

DISCUSSION

<i>Miklós Z. Kárpáti—Sándor Radnóti</i> : Sur un style de discussion	985
<i>Péter Katona</i> : C'est pas mon non-portrait!	990

REVUE ET CRITIQUE

János Blaskovits: Du concept de la classe ouvrière (<i>István Farkas</i>)	997
Leo Lowenthal: Popular Culture and Society (<i>András Nagy</i>)	1000
L. de Broglie: Etudes choisies (<i>Antal Müller</i>)	1003
Kant et le matérialisme du XX ^e siècle [W. Sellars: Science and Metaphysics] (<i>J.-C. Nyíri</i>)	1005

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁNÁL (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkklapon, csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható

az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21.
telefon: 111—010, csekk számlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámlaszám 46.

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22.
telefon: 185—612.

2 1242

Magyar Filozófiai Szemle

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA FILOZÓFIAI INTÉZETÉNEK FOLYÓIRATA

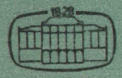


FŐSZERKESZTŐ
TŐKEI FERENC

SZERKESZTŐ
BRÓDY FERENC

TECHNIKAI SZERKESZTŐ
TIHANYI JÓZSEF

TIZENHARMADIK ÉVFOLYAM
6. SZÁM
1969



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

A tartalomból:

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA
Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről

JORGE SEMPRÜN
Politikai gazdaságtan és filozófia
Marx Grundrisséjében

BIZÁM LENKE
Marxizmus és művészet
„rokonszenvéről”

HEGEDŰS ANDRÁS
Adalékok a tulajdonviszonyok
szociológiai elemzéséhez

RÓZSAHEGYI EDIT
A kibernetikai „belső cél” fogalom
filozófiai tartalmáról

LUKÁCS GYÖRGY
Marxista fejlődésem: 1918—1930

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének folyóirata

Szerkesztő bizottság

ELEK TIBOR, FUKÁSZ GYÖRGY, KISS ARTÚR, LUKÁCS JÓZSEF,
MÁTRAI LÁSZLÓ, SIPOS JÁNOS, SOMOGYI ZOLTÁN,
SZABÓ GÁBOR, SZABÓ ANDRÁS GYÖRGY, VAJDA MIHÁLY, WIRTH ÁDÁM

TARTALOMJEGYZÉK

TANULMÁNYOK

<i>Váriné Szilágyi Ibolya</i> : Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről	1015
<i>Jorge Semprun</i> : Politikai gazdaságtan és filozófia Marx <i>Grundriss</i> ében	1034
<i>Bizám Lenke</i> : Marxizmus és művészet „rokonszenvéről”	1049
<i>Agh Attila</i> : A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung- periódusban. II.	1067
<i>Hegedűs András</i> : Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez	1121
<i>Rózsashegyi Edít</i> : A kibernetikai „belső cél” fogalom filozófiai tartalmáról	1148
<i>Tamás György</i> : A diszjunktív szillogizmus	1163
<i>Lukács György</i> : Marxista fejlődésem: 1918—1930	1183

AZ ESZTÉTIKA KLASSZIKUSAIBÓL

<i>Kuo Zso-hszü</i> : A tájkép tökéletessége	1205
<i>Tang Hou</i> : A festészet elmélete	1223

ISMERTETÉS ÉS BÍRÁLAT

<i>Jurij Levada</i> : A vallás társadalmi természetéről (<i>H. Benczur Margit</i>)	1231
<i>M. Jarosevskij</i> : A pszichológia története (<i>Buk Pál</i>)	1233
<i>Hans Hiebsch</i> és <i>Manfred Vorweg</i> : Bevezetés a marxista szociálpszichológiába (<i>Papp Zsolt</i>)	1236
<i>Egri Péter</i> : Álom, látomás, valóság (<i>Hermann István</i>)	1242
A szürrealizmus (<i>Kolosi Tamás</i>)	1245
<i>Ruzsa Imre</i> : A matematika és a filozófia határán (<i>Fehér Márta</i>)	1247

A szerkesztőség címe:

A Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézete
Budapest V., Szemere u. 10.

A kiadóhivatal címe:

Akadémiai Kiadó, Budapest V., Alkotmány u. 21.
Kéziratokat nem őrzünk meg és nem adunk vissza

Az emberi érzékelés ismeretelméleti értelmezéséről

VÁRINÉ SZILÁGYI IBOLYA

Ha végiggondoljuk, hogy mi mindent köszönhet az ember az érzékszerveinek, sokoldalú érzékelőképességének, hihetetlenül gazdag képet kapunk. Mindaz, ami az emberi érzékelés¹ körébe tartozik, nem kevésbé bonyolult és csodálatraméltó, s már csak ezért is alaposabb kutatásra érdemes eredménye az anyagi világ fejlődésének, mint maga az emberi gondolkodás.

Ha viszont az érzékelésről a jelenkori marxista irodalom nagy részében állandósult képet egybevetjük a valóságos emberi érzékeléssel, azt tapasztalhatjuk, hogy ennek tényleges gazdagsága,² sokoldalúsága, feladatainak izgalma eltűnik, s helyébe egy meglehetősen egyhangú, mennyiségi aspektusú merev séma kerül az egyre több környezeti ingernek az ember különböző analizátorai segítségével történő egyre általánosabb és differenciáltabb felfogásáról. Amit a marxista gnoszeológiai irodalom döntő többsége az emberi érzékelésről (pl. az észleletek objektív forrása és tárgya tekintetében) ma pozitívan állít, az már evidens, közhelyszerű tudományos igazság — illetve részgazság. Amit viszont mint tudománytalant tagad (pl. az érzékelés múlt századbeli Müller-féle szubjektív idealista koncepcióját), az többnyire már csak tudománytörténeti érdekesség, de nem a legjellemzőbb a mai szubjektív idealista érzékelés-koncepciókra, és ezért nem is hatékony argumentáció velük szemben. A vonatkozó irodalomban sajnálatos módon főként éppen a dialektikus nézőpont, az érzékelő-megismerő és a gyakorlati tevékenység genetikai és funkcionális kapcsolata, vagyis azok az elméleti-metodológiai elvek halványodtak el, amelyek a Marx-előtti materialista gnoszeológiai alapállást megtermékenyítették, forradalmasították. Következésképpen fellelhetők még a mechanikus szemlélet, kiváltképp a materialista szenzualizmus maradványai.

Ez a helyzet mindenekelőtt abból eredt, hogy a szaktudományok, mindenekelőtt a fiziológiai, kísérleti lélektani és az ún. pszichofiziológiai kutatás — a főként a receptorokról kialakított jelentős pozitív ismeretanyag ellenére — viszonylag hosszú ideig (a XIX. sz. második felétől kb. a XX. század

¹ Az „emberi érzékelés” és az „emberi észlelés” terminusokat azonos tartalmúnak tekintjük. Azért használjuk mégis inkább az elsőt, mert a legutóbbi másfél évtized magyar nyelvű pszichológiai és részben a filozófiai irodalmában, talán az érzékelés standard marxista filozófiai felosztása (érzet, észlelet, képzet) merevségének feloldási kísérleteként, ez terjedt el az észlelés értelmében. Sem tartalmi, sem formai szempontból nem tartjuk viszont megfelelőnek sem az „érzékszervi megismerés” terminust, mert az érzékelés receptor-koncepciójára emlékeztet, sem az „érzéki megismerés” terminust, amelynek a magyar nyelvben közismerten más, elsősorban affektív jelentés-tartalma van.

² Az emberi érzékelés az állati érzékelésnél elsősorban nem az információk mennyiségében gazdagabb, hanem aktívabb megszerzésükben, minőségileg tartalmasabb megérzésükben és feldolgozásukban.

30—40-es éveikig) elég lassan haladt előre magának az érzékelési folyamat mechanizmusának a feltárásában. Következésképpen az emberi érzékelés elméleti modelljének kialakításában nem hogy kiküszöbölődött volna, hanem ideiglenesen még fel is erősödött a mechanikus materializmus és a szubjektív idealizmus hamis alternatívája. Az érzékletek szigorúan csak kívülről, mégpedig mechanikusan való determináltságát tételező modell esetében elvileg lehetetlenné válik a következők magyarázata: *a)* a számtalan külső hatás közül miért épp az adott(ak) lesz(nek) „inger”-minőségűvé? *b)* miért reagál az érzékelő szubjektum azonos környezeti ingerhatásra különböző időpontokban eltérő módon? *c)* mi biztosítja az észleletek adekvátságát, ha a külső környezeti ingerhatás és a kapott érzéklet között nincs egyértelmű megfelelés?³ A szubjektív idealizmus érzékelés-modellje elvileg nem kevésbé problematikus. Mivel a szubjektumnak az emberi érzékelés folyamatában való aktivitását abszolutizálja, az aktivitás genezise, konkrét tartalma és jelentősége megértésének már az útját is elzárja maga előtt, s így már csak ezért is szükségképpen vagy vulgarizál, vagy irracionális választokat tud csak adni.

Az érzékelés szaktudományos tanulmányozását e stagnáló és belső ellentmondásokkal terhes szakaszból az *érzékelés reflexes elmélete* mozdította ki. Pavlov — aki, mint ismeretes, Szecsenov nyomán kidolgozta és igazolta a magasabbrendű idegműködés reflexes elméletét — magához az emberi érzékelés megértéséhez két fontos fejezettel járult hozzá. Az egyiket — az ismeretebb és kidolgozottabb analizátor-felfogást — az érzékelés objektív forrásának, tárgyának a szaktudományos igazolásáért hosszú időn keresztül a marxista ismeretelmélet egyedüli, kizárólagos és befejezett természettudományos bázisának tekintették. Pavlov kétségtelen érdeme az érzékelés kettős, visszautkröző és jelző funkciójának a megkülönböztetése. Az analizátortevékenység tanulmányozásának klasszikus pavlovi metodikájában a jelző funkció tanulmányozása állott előtérben, vagyis az, hogy megtanult-e az állat adekvátan reagálni a biológiailag releváns környezeti mozzanatokra. Az érzékelés további kutatása szempontjából jelentősebb — a szervezet (a szubjektum) orientációs-kutató tevékenységére vonatkozó — elmélet már kevésbé kidolgozott.

Az emberi érzékelés marxista gnoszeológiai elemzése a továbbiakban ezt figyelmen kívül is hagyta, s mint egyedüli és befejezett tanhoz csupán az analizátor-felfogáshoz, sőt ennek is a tudományos-népszerűsítő irodalomban elterjedt leegyszerűsített változatához kapcsolódott. Pavlov saját véleménye ellenére az a látszat alakult ki, hogy az analizátortevékenységnek az ingerek analízise és differenciális feltételes reflexek kiépítése útján történő tanulmányozása az érzékelés értelmezésének minden problémáját megoldja.

A marxista gnoszeológia számára ez egyáltalán nem közömbös eredményhez vezetett: elmosta, hogy a pavlovi analizátor-felfogás alapján csak az bizonyítható, hogy érzékleteinknek objektív anyagi forrásuk van, az érzékelés tárgya és eredménye (az észlelet mint képmás, illetve mint modell) közötti objektív megfelelési viszonyt, adekvátságot tisztázni, bizonyítani azonban elvileg lehetetlen vele. Mégpedig azért, mert ez a probléma a klasszikus feltételes reflexes módszerrel önmagában nem is kutatható, hiszen még

³ Az észleletek adekvátságáról, azaz megfelelési viszonyáról voltaképpen két, egymással összefüggő aspektusban kell beszélnünk: egyrészt a szervezet (szubjektum) élethelyzete, az élettevékenységében szerepet játszó perceptív feladatok, másrészt az észlelés tárgyának objektív sajátosságai, vagyis az objektum vonatkozásában.

e kísérletekben is — hasonlóan a receptor-elméletekhez — az érzékek objektív tárgyukkal való adekvátságának kérdését voltaképpen eltakarja a receptor-működés és az agykéreg szenzoros zónáiban folyó idegi működés közötti megfelelési viszony problémája.

Hozzájárult a fenti helyzet kialakulásához, hogy a harc a legújabb kori polgári filozófia fő vonalát jelentő szubjektív idealizmus ellen éleződött ki. Az adott tudománytörténeti szituációban, és nem utolsósorban a nemzetközi munkásmozgalom aktuális ideológiai-politikai szükségletei közepette Lenin, főként a dialektikus materializmus alappozícióinak megerősítésére törekedve, a *Materializmus és empiriokriticismus*ban kevesebbet foglalkozott a szubjektumnak az érzékelésben játszott aktív szerepével, illetve a korabeli érzékelés-fiziológiai, pszichológiai ismereteknek azzal a racionális magvával, amelyhez előszeretettel kapcsolódtak szubjektív idealista értékelések. Majd érvényesült a személyi kultusz ideológiai-filozófiai hatása is: a marxista filozófia tárgyának bizonyos fokú leegyszerűsítése kedvezett az érzékelés marxista szándékú, de sokszor a mechanikus determinizmus szellemében történő értelmezésének, elhanyagolták a szubjektum aktivitásának gondolatát, illetve az ismeret-elméleti problémákat általában.

Az érzékelésnek, különösen az érzékelés *mechanizmusának* a részben az érzékszervek mozgása, részben az érzékeléssel kapcsolatos fiziológiai reakciók regisztrálásából és analíziséből kiinduló konkrét szaktudományos vizsgálata a legutóbbi két évtizedben érezhetően minőségileg új fejlődési szakaszhoz érkezett. A legfontosabb változás abban áll, hogy az érzékelés modern kísérleti kutatása — bármilyen objektív kutatási módszerrel és bármelyik aspektusból történjék is — mindenütt *a szubjektum aktivitásának* fontosságába, az érzékelési folyamatban is szükségszerű részvételének a tényébe ütközik; ezt sokoldalúbban, perdöntőbben bizonyítja, mint a szubjektív idealizmus valamennyi formája, ugyanakkor elvi és gyakorlati szempontból egyaránt meggyőző tudományos cáfolatát adja a szubjektív idealizmus érzékelésmodelljének, a szubjektum aktivitása misztifikálásának.

A korábbi elképzelésekkel ellentétben ugyanis bizonyítást nyert, hogy az érzékelés teljes egészében *aktív jellegű pszichikus funkció*, voltaképpen *a szubjektum orientációs-kutató tevékenysége*. Az is világossá vált, hogy a tárgyi környezet hatásai önmagukban nem hozzák létre a tárgyat, illetve a tárgyi szituáció adekvát észleletét. Az érzékelés nem úgy történik, mint ahogy a receptor-konceptió feltételezte, ti. hogy a külső ingereket a receptor, mintegy vetítívászonként, passzívan felfogja, majd a megfelelő agyi régiókba továbbítja, ahol azután belső érzékleti képekké alakulnak. Az észlelet kialakulásához a szubjektum komplex érzékelőrendszerének aktív tevékenysége szükséges, illetve a szubjektum egész magatartása (gyakorlati tevékenysége, gondolati tevékenysége stb.) különböző szinteken szintén bekapcsolódik az észlelés folyamatába.⁴

A szubjektum érzékelő tevékenysége nemcsak információfelfogó, hanem egész tevékeny magatartásával (kezdve az egyszerű lokomotorikus mozgásoktól egészen a legspeciálisabb gyakorlati, munka-jellegű feladatokig) maga is permanensen egyre újabb és újabb információkereső feladatok elindítója, átszervezője és megoldója. Ennek az aktív észlelő tevékenységnek — az ingerek receptorbeli felvételének (az ingerküszöböknek), valamint az agykérgi feldolgozásuknak — pozitív és negatív irányú szabályozó, aktivációs központja az ún. aspecifikus agytörzsi rendszer, a formatio reticularis.

Az érzékelés aktív jellegét legközvetlenebbül belátható módon az szemlélteti, hogy benne *mozgási* (effektoros) aktusok is állandóan, szükségszerűen részt vesznek.

A szubjektum aktivitásának fogalmát a jobb megértéshez el kell határolnunk az általános biológiai aktivitástól, attól, hogy minden élő szervezet — a legegyszerűbb is — az anyagcseréjével aktívan reagál a környezeti hatásokra. Az általános biológiai aktivitás talaján bontakozik ki az aktivitásnak az élettevékenységben objektíve fellépő környezeti szituációk mint *feladatok* felfogásában, megoldásában, programok, tervek kidolgozásában, célok kitűzésében és elérésükre való törekvésben megnyilvánuló magasabb rendű, komplexebb, relatíve önállóbb formája, amelyet fiziológiai, illetve még inkább „pszichikus” aktivitásnak nevezhetnénk (P. N. Anohin, N. A. Bernstein). E magasabb rendű aktivitás az embernél teljesül ki, aki magát az élettevékenységét tudatosítja, teszi céltudatossá és társadalmivá. Ez a magasabbrendű aktivitás a szubjektum érzékelőrendszereinek működésében, a szenzoros tevékenység valamennyi szintjén (receptorok, agytörzs és kéregalatti részek, valamint a kéri szenzoros mezők) mint általános jellegű idegfiziológiai-pszichikai funkcionális sajátosság nyilvánul meg.

A marxista gnoszeológiának az emberi érzékelés kísérletes kutatása jelenkori szintjén kialakult ismeretanyagot nemcsak azért kell felhasználnia, hogy a világ közvetlen, érzékszerveink útján történő megismeréséről adott interpretációját korszerűen, szaktudományosan is bizonyítsa, hanem azért is, hogy a mechanikus, szenzualista vonások likvidálásával a tudat és a gondolkodás aktivitásának értékelését is korszerűbbé tegye, s ugyanakkor egyértelműen elhatárolja magát a neopozitívizmus azon törekvésétől, amely lebecsüli a konkrét [pszichológiai-fiziológiai kutatások eredményeinek jelentőségét az ismeretelméleti kérdések megválaszolásában.

A marxista ismeretelméleti irodalom és filozófiai köztudat érzékelés-felfogásának módosítása főként a következő három, szorosan egymásba kapcsolódó területen indokolt: 1. *az észlelet mint pszichikus modell*: 2. *az észlelet mint az emberi érzékelés alapegysége*: 3. *az észleletek adekvátsága*.

1. *Az észlelet mint pszichikus modell*

Az észlelésnek a legutóbbi 15 évben kialakult a kibernetikai-információelméleti megközelítése, amely az észlelés mint pszichikus funkció mechaniz-

A Szecsenov korában még nagyrészt hipotetikus feltevést, a kinesztétikus érzékelés jelentőségét, szerves beépülését a különböző modalitású (látó, halló stb.) érzékelések funkcionális rendszer jellegű szerveződésébe, a modern kísérleti metodika segítségével kutatók egész sora igazolta (Anohin 1935, Bernstein 1927, 1946.). Ezt támasztják alá többek között Leontyevnek és munkatársainak a beszéd- és a zenei hallás funkcionális felépítettségére és fejlődésére vonatkozó kísérletei, amelyekből kiderült, hogy e fejlődés közvetlenül a hangképző apparátussal, illetve a benne végbemenő bonyolult kinesztétikus ingerületek integratív feldolgozásával függ össze (1958).

A látást tanulmányozó azok a kísérletek, amelyekben normális mozgásaiban tartósan akadályozták a kísérleti alanyt (Held ún. motoros deprivációs kísérletei) vagy a receptort (pl. Jarbusz moszkvai, Pritchard amerikai kutatónak és másoknak a szem makro- és mikromozgásait akadályozó kísérletei), bebizonyították, hogy e mozgások károsodásával vagy gátlásával súlyos zavarokat szenved vagy egyenesen lehetetlenné válik a tárgyak, jelenségek érzéki képmásának a tárgyi világ ingerhatásaiból való felépítése.

A látásról, a beszéd- és a zenei hallásról, az aktív emberi tapintásról kapott újabb kísérletek eredményei egybevégezően azt mutatják, hogy az észleletek adekvátsága elválaszthatatlanul összefügg a szubjektum aktivitásával. (A szerzőnek a modern érzékelés-fiziológia és -pszichológia idevágó kutatásait bizonyos mértékig összefoglaló tanulmányai: *Az érzékelés pszichofiziológiája és a marxista ismeretelmélet. Magyar Pszichológiai Szemle* 1967/1. sz. *Észlelés és cselekvés. A pszichológia új útjai*. Gondolat, 1967.)

musának részletes, kauzális modellezésére törekszik. Ez azért előnyös a pszichológia (és közvetve a marxista ismeretelmélet) számára, mert nemcsak lehetővé teszi, hanem meg is követeli a szubjektum aktív részvételének feltárását magában az észlelés folyamatában. Ezzel egyben hozzájárul a korábbi statikusabb jellegű észlelet-képmás-koncepció egyoldalúságának kiküszöböléséhez is, amennyiben feltárja és bizonyítja az észlelet visszatükröző, valamint a tevékenységet orientáló-szabályozó aspektusa közötti differenciálás nélkülözhetetlenségét.

A pszichológiai kutatás kétféle értelemben törekszik modellalkotásra. Egyfelől — a neurofiziológiára, a pszichofiziológiára, a biokibernetikára stb. átmaszkodva — a pszichikus jelenségek, illetve funkciók (észlelés, gondolkodás stb.) adekvát *elméleti modelljeit* igyekszik kialakítani, másfelől magukat a pszichikus funkciókat és eredményeiket tekinti a valóság bizonyos hatásai (a komplex szituáció, illetve probléma-helyzet), sőt az ember hozzájuk való viszonya stb. *pszichikus* modelljeinek. A továbbiakban ez utóbbi esettel foglalkozunk.

Az észlelő alany — mint önszabályozó rendszer — a perceptív alrendszerével specifikus módon leképezi, reprodukálja, modellezi a tárgyi környezetét, illetve ennek bizonyos elemeit, egységeit, s így közöttük és az észlelés eredményeként létrejövő saját belső állapotváltozásai között meghatározott szempontból *megfelelés, egyezés* jön létre.

Az észlelet mint a szubjektum élettevékenységének, a környezettel való dinamikus kölcsönhatásának része, megfelel az általában vett önszabályozó rendszerek információ-egységének. Jelző és szabályozó szerepet tölt be, az aktív cselekvést megfelelően orientálja és szabályozza. Az észlelet mint modell nemcsak a külvilág és a központi idegrendszer, hanem a külvilág és a központi idegrendszerrel rendelkező *ember* mint *szubjektum* kölcsönhatásának eredménye, a modell tehát a szubjektum eszköze.

Az észlelet mint pszichikus modell az objektum eszmei reprodukálása, eszmei képmása. Minőségileg más elemekből épül fel, mint a modell eredetije: az objektum állandó, illetve aktuálisan új érzékelhető tulajdonságait meghatározott idegsejtek, agyi struktúrák konkrét, analitikus és integratív jellegű állapotváltozásai reprodukálják.

Mivel az emberben a képmás tudatosul, nem pedig az ezt létrehozó idegfiziológiai folyamat, kialakult az a látszat, mintha az észlelet mint képmás el-, illetve leválasztható lenne attól az idegi szubsztrátumtól, idegfiziológiai-pszichikai mechanizmustól, amely létrehozza, amelynek funkcionális eredménye. Ez azonban éppoly lehetetlenség, mint ahogyan az életjelenségek nem választhatók el az élő organizmustól, a légzés a légzőszervektől stb. Descartes-tól indul az a felfogás, mely szerint az észleleteknek mint eszmei képmásoknak az a legszembetűnőbb tulajdonságuk, hogy teljességgel híjával vannak minden érzékileg tapasztalható sajátosságnak: nincs súlyuk, nincs kiterjedésük, nincs semmiféle fizikai-kémiai tulajdonságuk — „Nincs egy gramm anyag sem bennük sem a tárgyból, sem a képmás idegi szubsztrátumából.”⁵ Ez az elképzelés a tudatot, illetve az eszmeit mindig az anyag valamilyen konkrét statikus, „fizikai” formájával állítja szembe.

Ezzel szemben az észlelet mint eszmei képmás legjellemzőbb tulajdonsága éppen az, ami a szervezet-környezet *kölcsönhatásában a specifikuma*; vagyis hogy *a külső tárgy belső képszerű modellje* — megjelenése, „prezentáló-

⁵ B. C. ТЮХТИН: *О природе образа*. Moszkva 1963. 25—27. o.

dása” a pszichofizikai történesekben — és egyben *e kép külső, térbeli projekciója* az eredeti objektív tárgyi környezetbe.

A kérdés az, hogyan jön létre az „idegi szubsztrátumnak” olyan sajátos funkcionális állapota, amely az objektív anyagi ingerhatásokat mint a szervezeten „kivüllevőket”, mint a külső környezet viszonylag jól elkülönülő egységeit, *tárgyait* tükrözi vissza.

A tárgyak eszmei képmása — természetesen kezdetlegesebb formában — már a magasabbrendű állatoknál kialakul.⁶ Náluk azonban a tárgyról kialakult belső képmás, az érzékleti modell még csak egy meghatározott, biológiailag releváns viselkedési szituáció eleme, melyet az állat nem tud átstrukturálni, transzponálni más, az adottól minőségileg eltérő szituációkba (legfeljebb hasonló szituáció számára tud egy ideig megőrizni), s ennek megfelelően a tárggyal kapcsolatosan lehetséges műveleteket nem tudja kidolgozni.

Az emberi észlelet mint pszichikus modell „eszmeisége” épp az általánosítás fokában és jelentéstartalmában, valamint a „külső projekció” variabilitásában⁷ összehasonlíthatatlanul gazdagabb tartalmú, minőségileg több.

Az észlelés új minősége az emberi pszichikum, a tudat kialakulásának és lényegének alapvetően társadalmi meghatározottságával függ össze. Mindezekelőtt gondolunk itt a *munka* mint lényegi ismereteket feltételező céltudatos tevékenység, valamint a *beszéd* és a *gondolkodás* támasztotta követelményekre, amelyek minőségileg átformálják az érzékelő rendszer „munkáját”. Úgy véljük, hogy a valóság emberi érzéki megismerése vonatkozásában az átlagos marxista ismeretelméleti irodalom épp ezt hanyagolja el: az emberi pszichikum társadalmi meghatározottságát csakis a gondolkodásra vonatkoztatja, az érzékelésre *nem*.

2. Az észlelet mint az emberi érzékelés alapegysége

Az, hogy milyen viszonylagosan önálló egységeket, visszatükrözési formákat különböztetünk meg az emberi érzékelés folyamatában, voltaképpen az érzékszerveink útján történő megismerés *struktúrájának* a kérdése.⁸ Az

⁶ Az állatvilág pszichikus fejlődésének második nagy szakaszára, a perceptív pszichikum szakaszára való áttérésnél a leglényegesebb változás „abban jut kifejezésre, hogy az állatok megkülönböztetik egymástól és általánosítják a tárgyak képeit”. (A. N. Leontyev: *A pszichikum fejlődésének problémái*. Kossuth, 1964. 229. o.)

⁷ A „külső projekció” variabilitása alatt azt értem, hogy az ember egy meghatározott tárgyi szituáció meghatározott, kívülre projektált észleletekben való reprodukálásakor, visszatükrözésekor egy szempillantás alatt ugyanabba a térbe tud projektálni egy más, múltbeli vagy jövőbeli tárgyi szituációt (s ezek jelentéstartalma nem kevésbé valóságos a számára).

⁸ „Szükségszerűen vetődik fel az érzéki megismerés struktúrájának a kérdése, hiszen ez a megismerési folyamatnak nemcsak a kezdeti része, hanem viszonylagosan önálló és egész. Ez a kérdés teljességgel jogos, ha csak nem úgy tekintjük a különféle érzékletek tömegét, mint véletlenszerű jelenségek káoszát. Az érzékelés az idealista beállítottságú pszichológusok (pl. W. James) szerint nem más, mint kaotikus áradat, amelyet csak az emberi akarat szervez meghatározott tapasztalattá.” (Б. Г. Ананьев: *Психология чувственного познания*. Изд. Akad. Nauk RSZFSZR, Moszkva 1960. 15. o. L. még A. N. Leontyev: *id. mű.*) Idézett műve első fejezetében Ananyev megkísérli, hogy bizonyos fokú áttekintést adjon az érzékelés struktúrájáról a marxista ismeretelméleti irodalomban kialakult álláspontokról. Ebben megemlíti néhány, az általános állásponttól eltérő variációt is, így pl. azt, amely szerint az érzetet nem lehet az emberi érzékszervi megismerés viszonylagosan önálló formájának tekinteni, vagy ha igen, akkor sem alapvetőnek. A tapasztalat szerint az *emberi* érzékelés esetében az érzet az észleletnek csupán alárendelt komponense (M. A. Leonov), illetve mozzanata (J. G. Gajdukov).

emberi érzékelés relatíve önálló struktúrája tanulmányozásának szükségességére vezető marxista pszichológusok (Ananyev, Leontyev) hívták fel a figyelmet.

A közkeletű marxista ismeretelméleti irodalomban érvényesülő tradicionális felfogás szerint a világ érzékszerveink útján történő megismerésének alapegységei, elemi formái az érzetek, melyek mint részleges képmások a tárgy egy-egy tulajdonságának visszatükrözései, rájuk, illetve belőlük épül azután fel az észlelet, a tárgy egységes képmása, s végül a képzet, a tárgy emlékezetben fennmaradó egészes képe.

Az érzékelésre vonatkozó modern szaktudományos eredmények ismeretében azonban mind gyakrabban felmerül, hogy az emberi észlelés e struktúrája — s vele együtt az érzet fogalma — sokkal inkább tradicionális alapokon nyugszik, mintsem tudományosan igazolható státuszon.⁹

Az érzet fogalma eredetileg — az angol filozófiai irodalomban, Locke, Berkeley és Hume nyomán — egy olyan pszichikus állapot megjelölésére szolgált, amelynek valamilyen közvetlenül átélt érzéki tartalma van. Ez a tartalom, ellentétben az észlelettel, elvileg teljesen független a külső tárgyi hatástól, nem kíséri és elvileg nem is kísérheti a külső tárgy létezésébe vetett hit. Az érzet az észlelet ilyen alapon történő megkülönböztetését Th. Reid, a „common sense”-iskola képviselője tudatosította a filozófia számára.

A továbbiakban az érzet mint olyan elemi tudattartalom, amelynél nem lehet továbblépni a tudattartalmak feltérképezésében, az ismeretek analízisében, szükségszerűen kiindulópontja, mintegy axiómája lett minden újkori empirista, ill. szenzualista gnoszeológiai koncepciónak.

Szinte azonos értelemben és funkcióban fogta fel az érzetet a XVIII—XIX. sz.-i filozófiai lélektan, különösen pedig a mechanisztikus tendenciájú asszociációs lélektan.

A XIX. sz. derekától a kísérleti lélektanban, a klasszikus pszichofiziológiában — analitikus jellegének megfelelően — az érzet továbbra is alapfogalom maradt, jelentése azonban — bár megőrizte „elemi” minőségét —, összhangban az érzékelésről nyert fiziológiai és pszichológiai ismeretek akkori szintjével, lényegesen megváltozott: egzaktan mérhető állandó kapcsolatot tételeztek fel bizonyos külső inger meghatározott fizikai paramétere és az érzet között. A tárgyi észlelet olyan tovább nem bontható elemi minőségi összetevőjének tekintették, amely normális körülmények között megfelel az aktuális ingerlés egy-egy jól elhatárolható elemi fizikai jellemzőjének (pl. valamely szín érzékelésében a szemet érő fény hullámhosszúságának, intenzitásának), továbbá a receptorstruktúra egy-egy morfológiai egységének, pontjának, valamint az agykéregben levő szenzoros projekciós zónák egy-egy meghatározott neuronja, illetve neuroncsoportja ingerületi állapotának. A klasszikus pszichofiziológiá-

⁹ Ilyen álláspontra helyezkedett pl. Dr. Kardos Lajos, mégpedig abból a megfontolásból kiindulva, hogy a tárgyak egy-egy tulajdonságát, pl. színét, formáját stb. sokkal bonyolultabb agyi mechanizmusok tükrözik vissza, mint magát a tárgyat. Az angolszász irodalomban többek között Roy Wood Sellars és Wilfrid Sellars mutatott rá bizonyos ellentmondásokra az érzetfogalom filozófiai használatával kapcsolatban. Az utóbbi határozottan tagadja is a filozófiában való használatának a létjogosultságát, bár a pszichológiai értelmezését még meghagyja. Ismereteink szerint eddig a legmélyebb elemzést az érzet-fogalom használatának ellentmondásairól — a legújabb idegfiziológiai-pszichológiai eredmények alapján — Márkus György *Az észlelés és a pszichofizikai probléma* c. monografikus tanulmányában találjuk (*Magyar Filozófiai Szemle* 1968/2. sz.), melynek adataira a továbbiakban esetenként támaszkodunk is.

ban tehát az „érzet” elvi sémája: *elemi pontszerű, a receptortól az agykéreg felé haladó ingerlés*, itt azután az érzéki stimuláció tovább terjed az asszociatív zónák felé, ahol (Helmholtz szerint „nem-tudatos következtetések” révén) különböző kapcsolatokba kerülve, sajátos egységgé olvadva tárgyi észleletté válik.

A későbbiekben, főként a filozófiai irodalomban, a filozófia és a kísérleti pszichológia érzet-fogalma gyakran egybeolvadt, elsősorban talán a két jelentés közös momentumuma, a feltételezett elemi minőségű belső pszichikus tartalom alapján. Ezt előmozdította, hogy a konkrét szaktudományos kutatás — éppen materialista gondolkodók szemében — mintegy az egzaktság „presztízsével” ruházta fel az érzet fogalmát, erősítette azt a látszatot, hogy valóban van ilyen relatíve önálló elemi strukturális egysége az emberi észlelésnek. Így a filozófiai-ideológiai vita nem is az „elemi minőség”, hanem akörül forgott, hogy van-e érzeteinknek, észleleteinknek objektív forrásuk.

Az ideg- és pszichofiziológiának különösen a legutóbbi évtizedekben elért experimentális eredményei azonban egyértelműen cáfolták az érzet pszichológiai értelmezésének azt a legjellemzőbb elméleti előfeltevését, hogy az érzékszervet érő pontszerű ingerlés valamely elemi fizikai paramétere *egyértelműen* megfelel egy elemi minőségű érzékleti tapasztalatnak.¹⁰

Ebből azután szükségképpen adódnak bizonyos következtetések az emberi érzékelés marxista gnoszeológiai interpretációja számára is. Ez azonban még nem tudatosult kellőképpen, a marxista filozófiai irodalomban még ma is gyakran beszélnek egy-egy érzékszervhez, illetve analízátorhoz kötődő (különkülön látási, hallási, tapintási stb.) érzetekről,¹¹ noha a pszichofiziológusok már régen megállapították, hogy valójában komplex jellegű, több analízátor- és effektor-rendszer integratív működésének eredményeként létrejövő észleletekről van szó.

A legutóbbi évtizedben néhány marxista filozófiai monografikus műben már találkozunk az érzetfogalom jelentős mértékben javított értelmezésével.¹² Bár az érzetet továbbra is relatíve önálló megismerési formának tekintik, hangsúlyozzák, hogy a normális felnőtt emberi észlelésben önállóan, az észlelettől függetlenül nem lelhető fel, hanem csak a pszichológiai, illetve a gnoszeológiai absztrakció választja le róla s tekinti *elemi* struktúra nélküli (!) egységnek, egy-egy anyagi tulajdonság érzéki visszatükrözésének.

Ugyanakkor épp az érzetnek az *emberi érzékelésben* betöltött helye és szerepe tekintetében ezek a munkák is csak felemás megoldásokat kínálnak.

¹⁰ A filozófiai irodalomban leggyakrabban a színészetre hivatkoztak, mint az észlelés ilyen elemi minőségi egységére. Ugyanakkor az experimentális kutatás adatai nem mutatnak ilyen egyértelmű függést és megfelelést az egyes színérzéklet és a fény egy-egy fizikai paramétere között, ellenkezőleg, azt bizonyítják, hogy a színérzékletek több tényező (a fény hullámhosszán kívül a fény spektrális összetétele, a tárgyak fényelnyelő, illetve -visszaverő képessége, reflexibilitása, az emberi látóreceptor és -rendszer) komplex hatásának az eredményei. (Vö. Márkus György: *id. cikk* 258. o.) Még intenzívebben kérdőjelezi meg a színlátás és a színérzetek korábbi felfogását E. M. Land színlátással kapcsolatos kísérletei. (Ismertetésüket lásd pl. Ф. И. Георгиев—В. И. Дубовской—А. М. Корчунов—И. В. Михайлова: *Чувственное восприятие*. Izd. MGU, Moszkva 1965.)

¹¹ „Az érzetek a legegyszerűbb érzékelésbeli képmások, a tárgyak egyes tulajdonságainak tükrözési kópiái, illetve sajátos leképezései. Pl. a narancsban érzékeljük a sárga színt, a keménységet, a sajátos illatot” stb. (А. Спиркин: *Курс диалектического материализма*. Moszkva 1964. 225. o.)

¹² Különösen I. Tyuhtyin: *id. mű*, Georgiev stb.: *id. mű*, valamint А. Спиркин: *Курс марксистской философии*. Izd. „Miszl”, Moszkva 1964.

A közkeletű marxista érzékelés-interpretáció vitatható] pontja ugyanis első-sorban nem az, hogy az érzet valamiféle része, mozzanata az észleletnek. Természetes, hogy a magasabbrendű élő organizmus a filogenetikus fejlődés alacsonyabb fokain létrejött sajátos cselekvési, illetve visszatükrözési formákat mint az újabb, magasabbrendű struktúra alárendelt részmozzanatát „megszüntetve-megőrzi”. Így pl. az emberi cselekvés mint alárendelt (önálló jelentőséggel nem bíró) részmozzanatot tartalmazza a lokomóciót (ennek ellenére az emberi cselekvés struktúrájának tárgyalását mégsem itt kezdjük).¹³

A probléma tulajdonképpen az, hogy az emberi érzékelés struktúrájának elemzésében „lefelé” haladva hol az a határ, amelyen belül még valóban az emberi érzékelés szintjén maradunk, de amelyen túl már elvész a specifikuma, illetve a kérdés az, hogy *mi tekinthető az emberi észlelés alapegységének*.

Azok, akik az „érzetet” relatíve önálló strukturális egységnek és mint ilyen filozófiai kategóriának tartják, általában egyrészt az érzet genetikai elsőbbségére, másrészt neuropatologikus jelenségekre hivatkoznak. Ezzel kapcsolatban legelőször is azt kell megnéznünk, hogy mennyiben jogos az érzet fogalmának használata a pszichológiában, illetve a filozófiában.

A pszichológia annyiban jogosan használja az érzet fogalmát, hogy diszkrét érzet a filogenezis kezdetén valóban létezett, illetve a pszichopatologikus jelenségekben létezik.

A filozófiai-gnoszeológiai elemzés viszont az érzetet már nem foghatja fel az *emberi észlelés* strukturális alapegységének.

Már az „érzet” sztereotip filozófiai meghatározása — „az érzet egy-egy tárgyi-anyagi tulajdonság érzéki visszatükrözése” — is vitatható. Az aktív tapintás során gyakran „érzeteknek” tekintik a tárgy letapogatásakor a tárgy felületi struktúrájáról, formájáról nyert egyes érzékelési elemeket, ezek azonban önmagukban, egyenként nem, hanem csakis összességükben, folyamatukban nyújtanak adekvát információt a tárgy alakjáról, nagyságáról, felületéről stb., amennyiben az egyes érzékelésféleségek (aktív tapintás, látás, hallás) a tárgy egy-tulajdonságát csakis összességükben és kölcsönös elrendezettségükben ragadják meg s csak így szolgáltatnak episztemikus jelentőségű információ-tartalmat. Az érzet filozófiai fogalma alátámasztására felhasznált fiziológiai-pszichológiai absztrakció létrejöttét s ezzel egyszerűsített a lényegét a magasabbrendű állatok reflexes magatartásának elemzése kapcsán N. A. Bernstein találatlan jellemzi: „... nagyon valószínűnek tűnik, hogy az ív sémája szerint megvalósuló reflex csak részlete vagy nagyon ritka esete a fiziológiai szabályozásnak. Én nem tudnám kizárni a lehetőségét annak, hogy az első nyílt ív-sémában realizálódó reflex ott jön a világra, ahol az *elementáris* érzet először megjelent a világon — egyik is, másik is a laboratóriumi kísérleti szituációban.”¹⁴

Az érzet önálló strukturális egység minőségét az érzet filogenetikai elsőbbsége nem bizonyítja; az érzet már a magasabbrendű állatok észlelő-

¹³ Mint ismeretes, az állat cselekvési struktúrája alapvetően „térbeli”, míg az emberé alapvetően „időbeli”. Az erre való átmenet az aktív állati tevékenységi formáknak, lokomotorikus mozgásoknak a manipulációs cselekvési formákra való áttérésével függött össze. Bővebben lásd erről Kardos Lajos: *ŰTanulás és emberréeválás. Pszichológiai Tanulmányok* I. Akadémiai Kiadó, 1958. 41–56. o.)

¹⁴ Н. А. Бернштейн: *Очерки по физиологии движения*. Москва 1966. 224. о.

információszerző tevékenységében sem önálló visszatükrözési forma, már itt kialakul a tárgy-észlelés.

Az emberi észlelés ontogenetikusan fejlődésére vonatkozó kísérletek azt mutatják, hogy már a 2–6 hónapos csecsemőknél kezd kialakulni a tárgyi környezet szenzoros differenciálása a látási *észleletek* kialakulása és fokozatos fejlődése útján (Fantz, Bower). A filozófiai elemzés számára elsősorban releváns terület, a normál felnőtt emberi észlelés experimentális tanulmányozásából pedig még világosabban kiderül, hogy ennek strukturális alapjelensége, illetve alapegysége az észlelet.

Az „érzet” önálló voltát a neuropatológia adatai sem támasztják alá. A hivatkozott esetekben (pl., hogy a Brodmann 18-as mező károsodása — de a Brodmann 17-es mező épen maradása — esetén a beteg nem ismeri fel a tárgyakat, viszont valamilyen látási érzete van, tehát lehetséges érzeteknek — pl. fényérzetnek — az észlelettől független előfordulása) voltaképpen visszafejlődésről van szó, vagyis a magasabb szenzoros funkcióknak a károsodás folytán alacsonyabb funkcionális szintre való lebomlásáról. Az természetes, hogy az emberi agy különböző régióinak károsodása esetén — tekintettel a magasabb rendű idegtevékenység *funkcionális rendszer* jellegű felépítésére — épp a magasabbrendű, emberspecifikus funkciók bomlanak le és az *elemibb pszichikus jelenségek* tűnnek elő, válnak mintegy láthatóvá. Így van ez akkor is, ha a céltudatos emberi tevékenység motoros szférája sérül: a tevékenység strukturája ilyenkor egészen a legelemibb motoros funkciókig (pl. a gerincvelői reflexekig) lebomolhat. Hasonló jelenséggel állunk szemben, amikor az intellektuális funkciók, a gondolkodási képesség szempontjából fontos agyi részek károsodnak, ilyenkor az intellektuális tevékenység is lebomolhat egy alacsonyabb szintre: az ún. vegetatív szintre.¹⁵ A filozófusok azonban sem az emberi tevékenység strukturális elemzésében, sem a gondolkodás gnoszeológiai elemzésében nem mennek le az állati szintig, csak az emberi érzékelésnél teszik ezt, s ebben valószínűleg az is közrejátszik, hogy az állati és az emberi érzékelést lényegében azonos strukturájúnak tételezik. Ez azonban legalább olyan hamis, mintha teljesen különbözőnek tekintenék; az emberi érzékelés tradicionális strukturális felosztásában (érzet-észlelet-képzet) éppen a magasabb szintű, emberspecifikus sajátosságok magyarázata válik szinte lehetetlenné.

Mind az emberi észlelésben vezető szerepet játszó vizuális észlelés (még relatíve legegyszerűbb formája: a figurális látás is, nem is beszélve a színlátásról), mind az ember élettevékenységében lényeges episztemikus jelentőségű egyéb érzékelésformák (mint pl. az aktív emberi tapintás vagy a par excellence szociális természetű beszéd- és zenei hallás) experimentális kutatása meggyőző adatokkal bizonyítja, hogy az *emberi észlelés relatíve önálló strukturájának alapegysége; a komplex jellegű tárgyi észlelet*.

Korunkban az észlelésre vonatkozó konkrét tudományos ismeretek fejlődése, továbbá a tudományos-technikai forradalomból az emberi észlelő-megfigyelő képesség felmérésére és fejlesztésére irányuló szükségletek, valamint a marxista emberfelfogás részletesebb kimunkálásának növekvő elméleti igénye napirendre tűzik az *észlelés emberspecifikus sajátosságainak*

¹⁵ Erről tanúskodik a háborús agysérültek idegtevékenysége kísérleti megfigyeléseinek adatait feldolgozó széles körű neuropatológiai irodalom (l. pl. A. R. Lurija vonatkozó közleményeit).

a konkrét analízisét s ezen belül az emberi észlelet struktúrájának hűbb megismerését is.

A megoldás kiindulópontja — mind elméleti, mind metodológiai szempontból — csakis az emberi érzékelés és az emberi tevékenység közötti genetikus és funkcionális kapcsolat mélyebb megértése lehet.

Ezt ismerte fel — messze megelőzve ezzel az érzékeléssel foglalkozó szaktudományos kutatást — már az ifjú Marx: „A szem *emberi* szemmé lett, amint *tárgya* társadalmi, *emberi*, az embertől az ember számára származó tárggyá lett.”¹⁶ „... csak az emberi lény tárgyilag kibontakozott gazdagsága által képződik ki és részben csak ezzel jön létre a szubjektív *emberi* érzékiség gazdagsága, a zenei fül, a forma szépsége iránt fogékony szem...”¹⁷ A marxi kezdeményezést, alapvetést „fordította le” azután a pszichikus funkciók konkrét kísérleti elemzésének a nyelvére a Vigotszkij-iskola.

Az emberi tevékenységnek — ill. alapformájának, a munkának — az állati észleléssel szemben céltudatos és rendszeres jellege új követelményeket, feladatokat állít az ember informáló-orientáló apparátusai elé. A munkatevékenység az érzékelésnek nemcsak a hatókörét tágítja ki hallatlan mértékben, hanem *minőségileg* is átformálja: egyrészt a környezeti szituáció szenzorosan is *más strukturális tagolását* követeli meg, másrészt már a szenzoros tevékenységen belül is magasabb, a tárgyak funkcionális sajátosságait kiemelő és általánosító absztraháló képességet.

A valóság emberi észlelése minőségi átstrukturálódásának lényegi jegye, hogy — szoros összefüggésben azzal, hogy a *tárgyi környezet* alapvetően mást jelent az ember, mint az állat számára — előtérbe kerül, vezetővé és magasabb rendűvé válik a *tárgyi észlelés*, és hogy a legfontosabb konstancia-jelenséggé a tárgyi észleletek konstanciája lesz. Az ember tárgyi észlelteinek alapja a tárgyaknak nem a közvetlen biológiai, hanem a funkcionális jelentősége: az ember társadalmi-természeti közegben való orientációjában és munkájában való szerepük. Szemben a magasabbrendű állatokkal tárgyi észleléseivel az emberi tárgyi észleletek tartalma tehát elsősorban a tárgyak különféle élet- és munkaszituációkban megnyilvánuló, szenzorosan felfogható vonatkozásainak az összekapcsolása, absztrahálása, és az ilyen absztrakciókat transzformálják más, a megtanultaktól eltérő szituációkba.

Az emberi észlelés absztrakciós szintje tehát messze felülmúlja az állati érzékelését. Ebben a munkatevékenységen kívül még egy társadalmi faktor játszik döntően közre: *a nyelv és a beszéd* mint az ismeretek — köztük a szenzoros tapasztalatok — tudatosításának, társadalmi felhalmozásának és átadásának eszköze. Az emberi észlelésnek a nyelvvel való lényeges kapcsolata, amely már kisgyermek korban kialakul (hisz a tárgyak többségének észlelését és megnevezését szinte egyszerre tanuljuk meg), egyrészt meghatározza a további információszerzési-feldolgozási folyamatokat, azaz a további észlelést, másrészt lehetővé teszi a szenzoros tevékenység s ezen belül a tárgyak funkcionális jelentőségének, valamint a társadalmilag kidolgozott szenzoros mintáknak a tudatosodását. Az észlelés szóbeli tudatosodása megerősíti, hogy az emberi észlelés alapvető funkcionális egysége a tárgyi észlelet.

Az ember elvileg bármely környezeti mozzanatot megtanulhat-érzékelhet, épp annak következtében, hogy a munkatevékenység, a szó, a gondol-

¹⁶ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. 72. o.

¹⁷ *Uo.* 73. o.

kodás állandóan visszahat az orientációs szintre, a szenzomotoros rendszerek munkájára, bár az emberi érzékelés mechanizmusára is igaz az a kísérletileg tapasztalt összefüggés, hogy bármely új környezeti mozzanat szenzoros patternje csakis tanulás eredményeként rögződhet az idegtevékenységben.

Ma már egyre szélesebb körű — általános lélektani, mérnöklélektani, szociálpszichológiai, biokibernetikai stb. — kutatások tanulmányozzák azt, hogyan hatnak vissza olyan tényezők az észlelési feladatok megoldására, mint pl. a múltbeli észlelési tapasztalatok, a belőlük kialakult ún. beállítódás (irányultság, előhangoltság az újabb észlelésekhez), vagy pl. a szükségletek (a szubjektum gyakorlati szükségletei a munkafolyamat eredményesebbé tételére, ill. pszichikus természetű szükségletei, mint pl. a presztízs), továbbá a feladatok tudatosodása, ill. tudatosítása. Kiterjedt megfigyelések tanúskodnak a szenzoros tevékenység fejlődéséről társadalmi tényezők, elsősorban a végzett munkában való begyakorlottság hatására; így alakul ki a kelme-festők bámulatra méltó színdifferenciálós képessége, a szívspecialista orvosok vagy a repülők stb. speciális hallása. Azok a kísérletek pedig, amelyek a tudatnak a szenzoros tevékenységben játszott szerepével foglalkoznak, mind egyértelműen tanúsítják, hogy az észlelési feladat tudatosodása általában emeli a szubjektum aktivációs nívóját, és eredményesebbé teszi a szenzoros rendszerek munkáját.

Mindez az emberi észlelés rendkívüli komplexitásáról tanúskodik. Ennek a komplex minőségnek a filozófiai elemzésben is tükröződnie kell, hogy egy adekvátabb strukturális felosztásból kiindulva érthetővé-magyarázhatóvá váljanak az emberi érzékelés olyan formái is, mint a megfigyelés, a felismerés, az esztétikai észlelés stb.

3. Az észleletek adekvátsága

Amikor az újkori filozófia az emberi képességek, elsősorban a megismerő-képesség vizsgálata felé fordult, egyik központi kérdésévé az emberi észlelés funkciója, megbízhatósága, *adekvátsága* vált. Természetesen ez a vizsgálódás sem vonhatta ki magát a kor filozófusainak uralkodó mentalitása (metodológiai beállítottsága) alól: távol állott mind az emberi észlelés tényleges funkciójától, mind később kialakult egzakt kísérletes elemzésétől. Így azután a vonatkozó interpretációkat vagy az ösztönös mindennapi gyakorlatból és gondolkodásból fakadó látszatok vagy a „tisztán” a tudat keretein belül maradó, pusztán a tudattartalmakat feltérképezni kívánó spekulatív logikai elemzések uralták. Ezért, valamint az emberi pszichikus funkciók és képességek szaktudományos kutatása kezdetlegességéből következően, a filozófusok túlnyomó többségének fel sem tűnt, hogy az emberi észleletek adekvátságának a logikai-filozófiai elemzésében is szükség lenne az emberi észlelés komponenseinek, mechanizmusának behatóbb, egzaktabb kísérletes ismeretére, történeti-genetikai vizsgálatára, annak ismeretére, hogy a filogenezis különböző fejlődési fokain az észleletek mennyire felelnek meg a kváziszubjektumok, az organizmusok életfeltételeinek, biológiai szükségleteinek, illetve hogy mennyire híven tükrözik vissza a külvilági ingerhatásokat a tárgyak specifikus tulajdonságaiként.

Ennek vizsgálata csak jóval később, a Szecsenov, Pavlov és Vigotszkij nyomán kialakuló szovjet kísérleti pszichológiában bontakozott ki. Ugyancsak itt született meg az észleleteknek a szubjektum életfeltételeivel, szükség-

leteivel, illetve az észlelés objektumával való adekvátsága világos és jogos megkülönböztetése, továbbá az észleletek pozitív kognitív jelentőségének nemcsak deklarációja, de sokoldalú bizonyítása.

Vizsgáljuk meg, hogy mennyiben új és más az az elvi-logikai magyarázat, amely az experimentális kutatás mai eredményes szintjéből nő ki, s amelyet a modern pszichológia és a marxista ismeretelmélet kölcsönösen együttműködve alakít ki az észleletek adekvátságáról.

Ez a magyarázat mindenekelőtt a Descartes-tól, Leibniztől induló, materialista és idealista változatban egyaránt fellépő s rejtettebb, raffináltabb formában mindmáig húzódozó *representacionalizmustól* különbözik elvileg, mely az észleletek és a külvilági tárgyi hatások viszonyát voltaképpen a tárgy és a képmás viszonyához hasonlóan fogja fel, tehát képmás-elmélet (picture-theory), de ennek egy metafizikus módon az idealizmus irányába torzított változata.

A representacionalizmus szerint a szubjektív pszichikus képmások (észleletek, eszmék) a külvilági jelenségeket, dolgokat „reprezentálják”, azaz a képmás és a dolgok között a „hasonlóság”, a „megfelelés” viszonya áll fenn. A representacionalizmus nyíltan vagy burkoltan dualista előfeltevést érvényesít: a dolgoknak mind az érzékleti, mind a gondolati képmását merőben csak szubjektív, immanens pszichikus „entitásoknak” tekinti, s így két elvileg külön világbeli párhuzamos sorok viszonyává változtatja az érzékleti képmások és a dolgok viszonyát. Ezzel szorosan összefügg a filozófia történetében megfigyelhető az a tény, hogy a representacionalizmust igen kevésbé érdekli a dolgokról nyert érzetek, észleletek genezise, fejlődése és tényleges funkciója az emberi létben, annál nagyobb figyelmet szentel viszont a pszichikus képmások és a dolgok szembeállításának (ami az érzékletek, eszmék valóságos természetének, funkciójának adekvát ismerete nélkül csakis külsődleges szembeállítás lehet).¹⁸ A representacionalizmus az érzékletek genetikusan és funkcionálisan szemléletének negligálásával, továbbá mivel az érzékleti képmásokat pusztán szubjektív tudatállapotoknak tekinti, nem is vállalkozhat az észleletek adekvátságának tudományos bizonyítására s egyáltalán annak magyarázatára, hogyan vezet a megismerés a szubjektív eszmei létezők világából az objektív dolgok világába, hogyan tükrözi vissza az objektív tulajdonságaikat.

Az érzetek, észleletek adekvátsága — mint minden materialista ismeretelméletben — az újkori materialista *szenzualizmus* képviselői (Holbach, Helvétius, Feuerbach) előtt is természetesen, magától értetődőnek tűnik, hiszen a hiteles tudás sarkkövét épp az érzékelésben, az érzéki képmásokban látják. Ezt azzal támasztják alá, hogy az objektív anyagi valóság tárgyaival, ingerhatásaival való közvetlen érintkezés, illetve a *gyakorúsága* már önmagában adekvát érzékleteket hoz létre. A dolgok és az érzékletek közötti viszony magyarázatában tehát a mechanikus determinizmus elvét érvényesítik, amely azonban — mint erre Kanttól kezdve többen is rámutattak — sem az ismeretelméletben, illetve a tudományos megismerés gyakorlatában, sem az érzékelés kísérleti pszichológiai kutatása eredményeivel történő szembesítésben nem állja meg a helyét. Locke, a klasszikus *materialista empirizmus* reprezentánsa szintén képtelen igazolni a tárgyak, tárgyi szituációk híj, adekvát megismerését. Az empirikus alaptétele szerint minden ismeretünk *egyetlen* forrását érzeteink,

¹⁸ A representacionalizmus beható kritikai elemzését l. Sz. L. Rubinstein: *Lét és tudat*. Kossuth, 1962. 38—40. o.

érzéki tapasztalataink képezik, aminek logikus következménye, hogy minden ismerettartalmat ezekre kell visszavezetni — illetve — ezekben, ezek által kell igazolni. (Ez utóbbi vonatkozás az, amit a pozitivisták irányzatokba beépülő „modernebb” empirizmus különösen előtérbe állít.) Ez viszont logikailag kizárja annak lehetőségét, hogy igazolást nyerjen az észleletek tárgyi adekvátsága, hiszen, ha minden ismeretünk az érzéki tapasztalatból származik, hogyan tudunk kívül jutni rajta, illetve a tudaton, hogy vizsgálhatjuk meg azt, hogy az érzékletek valóban a tárgyi világ objektív tulajdonságairól szolgáltatnak megbízható információkat. Az észleletek adekvátsága problémájának elhanyagolása, illetve a bizonyítás logikai kidolgozatlansága mindig az idealizmus kezére játszott.

Ebben a tekintetben teljességgel jogosan használta ki az empirizmus érvelésének gyengeségét egy idealista szenzualista konstrukció létrehozására Berkeley, illetőleg Hume, aki az *agnoszticizmus* és a *fenomenológia* talajáról nyíltan tagadta az észleletek adekvátságát: „Miféle érveléssel lehet bebizonyítani, hogy az elme észleleteit külső tárgyaknak kell okozniuk, amelyek teljesen különböznek ezektől az észleletektől, jóllehet hasonlítanak hozzájuk (ha ugyan ez lehetséges), s nem származhatnak vagy magának az elmének az energiájából, vagy valamely más okból, amelyet még kevésbé ismerünk? . . . Miképpen lehet ezt a kérdést eldönteni? Természetesen, mint minden más effajta kérdést, a tapasztalat segítségével. Itt azonban hallgat a tapasztalat és végképp hallgatnia is kell.”¹⁹

A hume-i érvelés nagyon is jogosult a szenzualizmus, illetve empirizmus mindenféle válfajával szemben. Ugyanis csakis egy olyan nézőpontról lehet cáfolni, amely feladja a szenzualizmus, illetve empirizmus alaptételét („ismereteink egyetlen forrása az érzéki tapasztalat”), és felismeri az emberi megismerés forrásainak összetettségét, azon belül is az ember gyakorlati tevékenységének kulcsfontosságát.²⁰ A modern lélektan minden kognitív jelentőségű érzékelési-forma (látás, hallás, tapintás) területén megmutatta, hogy a szenzualizmus, illetve az empirizmus alaptételei jogosulatlan előfeltevések voltak, amennyiben feltárta, hogy az emberi érzékelés korántsem egyedüli és kizárólagos forrása ismereteinknek, mivel az észlelés semmiképpen nem „közvetlen aktus”, illetve „közvetlenül adott tudatállapot”, bármennyire megtévesztő jelenség is e tekintetben a hirtelen, „pillanatszerű” alak-, illetve helyzetfelismerés.

Az empirizmus mint metodológiai elv beépült a XIX. századi, XX. század eleji pozitivisták tudományfilozófiába, különösen a Bécsi kör neopozitívizmusába. Itt az érzet a szubjektum számára közvetlenül, eleve adott benyomás, s mint ilyen ismereteink egyetlen forrása. Ergo — ismereteink elemzésekképpen minden ismeretünket vissza kell vezetni, „le kell fordítani” az érzéki tapasztalatban „verifikálható” tételekre.

Ez az értelmezés teljességgel mellőzte az érzékletek kialakulásának problémakörét, sőt tudatos antipszichologizmus, a fiziológiai-pszichológiai kutatások eredményeinek szándékos figyelmen kívül hagyása jellemezte. Ami a külső dolgok és az érzékletek viszonyát illeti, a klasszikus neopozitívizmus a reprezentacionalizmuson belül maradt, ennek szubjektív idealista, fenomenologikus vonalát folytatta. Egyes képviselői szerint legfeljebb csupán meghatá-

¹⁹ Lenin: *Materializmus és empiriokritikizmus*. Összes Művei 18. köt. Kossuth, 1964. 24. o.

rozott külső okok reprezentációját tételezhetjük fel a szubjektum érzékelő szerveiben (lásd pl. B. Russell „oksági” koncepcióját az érzékelésről).

Az a mély ellentmondás, amely a neopozitívizmus koncepcióján belül egyfelől az érzékelésbeli jelenségek kifejezett individuális jellege, másfelől azon követelmény között állott fenn, hogy a tudomány alapjául csakis általános, interszubjektív jelentésű érzékleti adatok, tapasztalatok szolgálhatnak — végül is felbomlasztotta a klasszikus neopozitívizmust. A neopozitívizmuson belül olyan neorealista tendenciák jelentek meg, amelyek kifejezetten bíralták a szubjektivista-fenomenalista érzékelés-interpretációkat, hangsúlyozva a megismerés tárgyának függetlenségét a szubjektumtól, ugyanakkor viszont nem küszöbölték ki a szubjektivista értelmezések logikai lehetőségét. Az ún. „érzéki adatok” („sense-data”) igen elterjedt koncepciója (egyik fő képviselője G. E. Moore) szerint az érzéki adatok magától az érzékeléstől függetlenül léteznek (realista nézőpont), és az egyedüli tárgyak, amelyek közvetlenül adottak a szubjektum számára. Ez az álláspont is belsőleg ellentmondásos, hiszen az érzéki adatok ilyen „önálló minőségekként” a szubjektum tudatában csak abban az esetben léphetnek fel, ha ugyanakkor elszakítják őket maguktól a tárgyaktól, reális kapcsolataiktól. Moore a „józan ész” nevében feltételezett ugyan valamilyen reális viszonyt az érzéki adatok és a külső materiális valóság között, hiszen épp ennek hiányáért marasztalta el az észlelés fenomenalista-szubjektivista felfogását, de ugyanakkor elvi és gyakorlati szempontból egyaránt képtelennek bizonyult a kapcsolat lényegének megvilágítására.

Erőteljesebben lépnek fel a szubjektívizmus ellen az ún. kritikai realisták (Roy Wood Sellars nevét említhetjük közülük elsősorban), akik eljutottak ahhoz a fontos felismeréshez, hogy az érzéki adatokat nem lehet a megismerés „végső” objektumainak tekinteni, sokkal inkább a tevékenységet orientáló nélkülözhetetlen információknak a külső, objektív világ történéseiről, tárgyairól. Véleményük szerint a szubjektívizmust csak úgy küzdhetjük le, ha az érzékelést életfunkciónak fogjuk fel és vizsgálatában érvényre juttatjuk az evolúciós szempontokat.

Az érzékelés-fiziológia és a pszichológia, valamint a gnoszéológia valóban csakis ezen az úton — a szervezet és környezet közötti kölcsönhatás tényéből és követelményeiből kiindulva — küzdhet le a szubjektivista értelmezéseket. Egyedül az érzékelés idegfiziológiai megközelítése azonban, mely szerint az érzéklet a megfelelő idegfiziológiai folyamatok szubjektív kísérőjelensége, még nem zárta ki az érzékelés epifenomenalista értelmezését.

Az epifenomenalizmus voltaképpen még az érzékelés klasszikus pavlovi interpretációjában sem elvileg kizárt, mivel a klasszikus feltételes reflexes kondicionálási metodika centrumában az érzékletek biológiai jelző funkciójának tanulmányozása állott, nem pedig az objektív tárgyi tulajdonságok visszatükrözésének adekvátsága.²¹

²⁰ A szenzualizmus és empirizmus az érzeteknek a megismerésen, a tudaton belüli jelentőségét lényegileg rokon, de mégsem teljesen azonos szempontból emeli ki. Az előbb még foglalkoztatja az érzetek keletkezése, míg az utóbbit ez kifejezetten nem érdekli, annál inkább ismerettartalmaink egybevetése az érzéki tapasztalattal, tehát metodológiai elvként érvényesíti koncepcióját.

²¹ A pszichikum epifenomenalista értelmezésével szemben megszívlelendő Vigotszkij ellenvetése: „Az az egy dolog világos, hogy a természet nem hoz létre felesleges, szükségtelen apparátusokat — a központi idegrendszer tevékenységének a vele összefüggő pszichikum belső nélkülözhetetlen mozzanata. A pszichikus jelenségek nem tekinthetők epifonémeknek, ingyen és szükségtelen mellékleteknek, kiegészítéseknek a fiziológiai

Már az ilyen vázlatos áttekintésből is kitűnik az emberi érzékelés természetéről, adekvátságáról kialakult filozófiai koncepciók néhány általános tanulsága. Vagy az elemzés hatókörén kívül hagyták az érzéki képmás egyezését a külső tárggyal (mint a reprezentacionalizmus descartes-i formája), vagy nyíltan tagadták a tudatjelenségeken „kívül”-re irányuló filozófiai elemzés lehetőségét (Berkeley—Hume), vagy közvetlenül az objektum hatásából vezették le a képmás és a tárgy egyezését (materialista szenzualizmus). Mindenképpen vagy az objektum, vagy a szubjektum irányába tolták el az érzékelés magyarázatát.

Fel kell figyelniük arra a jellemző momentumra is, hogy a hagyományos tárgyalás többnyire szembeállította egymással az adekvátság két aspektusát: a szubjektummal, illetve a tárggyal való adekvátságot. Ebből azután az következett, hogy míg az egyik oldalon a szubjektumban az objektum-adekvát tükrözése akadályát látták, addig a másik oldalon az objektumot az észleletek egyedüli determinánsává változtatták.

A megismerés valóságos társadalmi-történeti jellegű folyamata azonban nem ismer ilyen éles, abszolút szembeállítást. Valójában ugyanazon dolog két oldaláról van szó, mint ahogyan az ember gyakorlati tevékenységében is szervesen összekapcsolódik a szubjektív és az objektív oldal. Marx a *Feuerbach-tézisekben* épp a régi, metafizikus materializmus fő fogyatékoságát látja abban, hogy ezt nem ismeri fel: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *érzéki-emberi tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan.”²² A pszichikus tartalmak adekvátságának megítélésében az a reális kiindulópont, az az „előfeltevés”, amelyből meg lehet közelíteni az észleletek adekvátságának problémáját is, nem egy passzív, elvont individuum, hanem „a valóságos individuumok, tevékenységük, anyagi feltételek, életük” (Marx). A megismerés eredménye nem a reális individuumok tevékenységétől és viszonyaitól függetlenül, hanem *ezekben és ezek által* fejlődik. Ezt tagadni lényegében visszatérés a metafizikus materializmushoz, szenzualizmushoz.

Ezzel kapcsolatban célszerűnek látszik visszapillantani az érzékelés adekvátságának a problémájára a filogenezisben. Leontyev kísérletei bizonyítják, hogy „az érzékelésnek természeténél fogva *szubjektív* jelenségeit csak úgy értelmezhetjük objektív sajátosságokat szükségszerűen tükröző jelenségekként, ha feltételezzük, hogy a szervezet és a környezet kapcsolatait közvetítő fejlődés termékeként jelentkeznek. Valamely tulajdonság ugyanis maga objektív jellegét a másik objektív tulajdonsághoz, nem pedig közvetlenül a szubjektumhoz való viszonyában kapja meg.”²³

Észleleteink megbízhatósága, tárgyi adekvátsága eddig is bizonyítást nyert a marxista filozófiában egy gyakorlati érv segítségével: arra való hivatkozással, hogy a gyakorlati tevékenység eredményessége már önmagában is bizonyítja az érzéki képmások adekvátságát. (Relative nehezebb volt a helyzet, ha a különböző szubjektivista-fenomenologikus érzékelés interpretációkkal szemben elvi-logikai érveket kellett felsorakoztatni.)

folyamatokhoz.” L. Sz. Vigotszkij: *Развитие высших психических функций*. Moszkva 1960. 407—408. o.

²² Marx—Engels *Vál. Műv.* II. köt. Kossuth, 1963. 365. o.

²³ A. N. Leontyev: *id. mű* 170. o.

Ma azonban egyrészt az emberi pszichikumról, a pszichikus funkciókról kialakult korszerűbb elképzelés birtokában, másrészt az észlelési folyamatok (összetevőik, mechanizmusuk) mélyebb pszichofiziológiai ismeretében a marxista filozófia és a modern lélektan kölcsönösen újabb, hatékonyabb elvi-logikai érveket dolgozhat ki az észleletek tárgyi adekvátságának bizonyítására.

Miben látja ma a pszichológia az észleletek tárgyi adekvátságának a kialakulási feltételeit, biztosítékait?

Az emberi érzékelés tárgyi adekvátsága kialakulásának és megértésének a kulcsa csakis az észlelő szubjektum aktivitásában keresendő.

A „szubjektum aktivitása” az észlelés folyamatában nagyjából a következő összetevőkre bontható:

1. maguknak az emberi *szenzomotoros rendszereknek az aktivitása*, amely megnyilvánul a funkcionálásukban, különösen a receptorbeli effektoros folyamatok részben kortikális vezérlésen alapuló visszacsatolásos, a tárgyak téridői tulajdonságaihoz idomuló ún. „követéses”, illetve „letapogató” mechanizmusában. Bebizonyosodott, hogy ha ezek az effektoros komponensek nem alakulnának ki kisebbrészt genetikusan, nagyobbrészt az egyéni lét folyamán a tanulás eredményeként, a szubjektum érzékelő rendszere a beérkező ingerhatásoknak csak csekély hányadát foghatná fel. Továbbá: nélkülük sem vizuálisan, sem tapintás útján nem tudná kialakítani az egészséges jellegű adekvát tárgyi észleleteket, és az emberi érzékelés legdöntőbb stabil jelenségét, a tárgy-konstanciát sem, nem is beszélve az észlelés magasabb szintű folyamatairól, mint pl. a tudatos megfigyelés, a különböző komplex perceptív feladatok (felismerés, összehasonlítás, identifikáció stb.) megoldásáról.

A szubjektum szenzomotoros rendszereinek ez a saját aktivitása természetesen nem izolált és nem is a priori. E rendszerek szerveződésében közvetlenül részt vesz a szubjektum általános *mozgásos orientációja*, amely különösen a korai ontogenezisben játszik igen nagy szerepet a téri látás kialakulásában, az érzékelő rendszerek kölcsönhatásának kialakulásában és folyamatos korrekciójában.

2. Az észlelés ontogenetikus fejlődésében, főként pedig a felnőtt ember észlelésében alapvető jelentőségű az észlelés és a munka-jellegű *materiális gyakorlati tevékenység* kölcsönhatása. Nem két párhuzamos sor valamiféle „globális egymásra hatásáról” van szó: ha így lenne, a gyakorlati tevékenység pozitív szerepe az észlelés vonatkozásában valóban kimerülne az észlelés hatókörének mennyiségi kiszélesítésében és helyessége utólagos igazolásában. Lényegesen többről van szó. Az emberi észlelés, mint minden magasabbrendű pszichikus funkció, bonyolult egészet alkot, amely az emberi pszichikumon belül, más funkciók (gondolkodás, akarati tevékenység stb.) alkotórészeként működik. Így a szubjektum érzékelőrendszerének működése a tárgyi gyakorlati tevékenységnek — e tevékenység szenzoros orientációjának és korrekciójának a szolgálatában — maga is dinamikus részét képezi. Ugyanakkor a szubjektum gyakorlati tevékenysége maga is állandó szükség-szerű komponensét alkotja az észlelési folyamatoknak.

A szubjektum tárgyi jellegű *gyakorlati tevékenysége* tehát nemcsak utólag igazolja észleleteink megbízhatóságát, hanem a szó szoros értelmében a *megismerés alapvető forrása*. A gyakorlati tevékenység ugyanis az egyetlen olyan tevékenység-forma, amelyben rendszeresen és céltudatosan kapcsolatba hoz-

zúk a tárgyakat egymással s amelynek szükségletei, feladatai megkövetelik a tárgyak *objektív* érzékelhető tulajdonságainak észleletét, felismerését stb. Az ember érzékelő apparátusai gyakorlati tevékenység nélkül a tárgyak érzékelileg megfigyelhető objektív sajátosságait sem tárnák fel, a külvilági ingereknek csak igen csekély hányadát tükröznék vissza. A tárgyak a maguk igazi természetében mindig csak hatásaikban, más tárgyakhoz való viszonyukban tárulnak fel előttünk. Éppen az ember létformáját alkotó tárgyi gyakorlati cselekvések sorozata az, amely a megismerés forrásaként „behozza” a tudatba (tudatos észlelésbe, megfigyelésbe) azt a jelenségszintet, amelyben az érzékelileg visszatükrözött jelenségek a dolgok lényegi összefüggéseiről közvetítenek információkat.

Az észlelés aktuális folyamatába és eredményébe természetesen belejátszanak az emberi pszichikum olyan faktorai is, mint az érzelmek, a fáradtság, az előítéletek, a nem-tudatos beállítódás stb., ezek azonban, a gyakorlati tevékenységgel ellentétben, nem zárják ki a szubjektív észlelésbeli torzításokat, befolyásolhatják az észlelést hamis észleletek kialakítása, rögzítése irányába, tehát az inadekvát, torz tükrözés a normális felnőtt emberi észlelésben is lehetséges. (Gondoljunk pl. a vallási hallucinációkra, látomásokra vagy pl. egy közismert jelenségre: eltérő tanúvallomásokra egy ugyanazon szituációról.) Egyik esetben sem tudatos hamisítási szándékról van szó.

3. A „szubjektum aktivitása az észlelésben” természetesen egyik mozzanatként, részelemként magában foglalja a *gondolkodást és a beszédet* is, úgy is, mint az általános pszichikus aktivitás legmagasabb formáit (pontosabban legmagasabb szintjét), és úgy is, mint az emberi észlelés történelmi fejlődése társadalmi tapasztalatait közvetítő tényezőket.²⁴ A gondolkodás „beépül” az érzékelési folyamatokba (nemcsak fordítva) egyrészt azért, hogy tudatossá s ezzel célirányossá teszi az emberi észlelés specifikus feladatait (ami visszahat a fiziológiai folyamatokra is, pl. bizonyos mértékben változtathatja a receptorok ingerküszöbét), másrészt azzal, hogy a tárgyak funkcionális jelentését állítja az észlelésbeli általánosítások központjába.

Az emberi észleletek adekvátsága alapvetően a *tanulás* eredménye: a tanulás folyamatában, az észlelés fejlődésében az állandó motivációt és a hamis észleletek kiszűrését, korrekcióját elsősorban az ember tárgyi-gyakorlati cselekvései szolgáltatják.

²⁴ A szubjektum aktivitása magasabb szintű formáinak visszahatása, magába az érzékelési folyamataiba és eredményébe való spontán, illetve tudatos bekapcsolása nélkül voltaképpen nem is beszélhetnénk különböző művészi ábrázolásmódok, illetve az esztétikai ízlés fejlődéséről. (Pontosabban: e tényező kizárása esetén egy olyan terület, mint pl. esztétikai ízlés, teljességgel megközelíthetetlen lenne a tudományos elemzés számára.)

ON THE GNOSEOLOGICAL INTERPRETATION OF HUMAN PERCEPTION

I. Vári-Szilágyi

The subject-matter of human perception is an inadequately elaborated field of Marxist gnoseology. Remnants of mechanical outlook and sensualism can still be found there, at the same time little work has been done in such fields as specific peculiarities of human perception, repercussion of thinking on observation etc. All this hampers the explanation of the activity of human consciousness, and renders the debate with contemporary phenomenologic-subjectivistic interpretations more difficult. Relying on modern specialized learning as well as on fundamental theses of Marxist anthropology, the author supports the view that in gnoseologic interpretation objective perception is to be considered the basic unity of human perception and the key of the adequacy of percepts is to be looked for in the activity of the subject.

О ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОМ ТОЛКОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ

И. Вари-Силади

Круг проблем человеческого восприятия является довольно-таки недостаточно-разработанной областью марксистской гносеологии. Ещё можно найти в ней остатки механистического воззрения, сенсуализма, но в то же время менее разработаны такие проблемы, как например специфические особенности человеческого восприятия, влияние мышления на восприятие и т. д. Всё это препятствует объяснению активности человеческого сознания и в то же время затрудняет дискуссию, ведущуюся с сегодняшними субъективно-феноменологическими толкованиями. Автор, опираясь на специально-научные знания, а также на основные положения марксистской антропологии, занимает такую точку зрения; что в гносеологическом толковании основной единицей человеческого чувственного познания надо считать восприятие, и что ключ адекватности восприятий надо искать в деятельности субъекта.

Politikai gazdaságtan és filozófia Marx Grundrissjében*

JORGE SEMPRUN

Karl Marx *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*-jának francia nyelvű fordítása¹ kétségtelenül olyan esemény, mely többé-kevésbé rövidesen érezteti majd hatásait a marxizmus gondolat kimunkálásával és annak különböző szakaszaival foglalkozó egész tudományos kutatásban. A *Grundrisse* fordítása végre a németül értőknél szélesebb olvasótábor számára tesz elérhetővé egy olyan művet, mely döntő jelentőségű nemcsak Marx dialektikus módszerének, hanem elmélete alapfogalmainak megértése szempontjából is. Számítani kell azonban arra, hogy szakkörök részéről bizonyos ellenállásba fog ütközni e mesteri szöveg tekintetbe vétele, mert kisugárzásának gazdagságával és szigorával a *Grundrisse* túl sok elfogadott eszmét, túl sok ideológiai pontatlanságot zúz darabokra, semhogy meg ne kísérelnék jelentőségét palástolni vagy alábecsülni.

De kezdjük elején a történetet.

A *Grundrisse* különös sorsa ismert. Ezekről a kéziratokról, melyek Marx 1857—1858 folyamán végzett elméleti munkásságának velejét alkotják — döntő időszak fő műve, *A politikai gazdaságtan bírálata* kidolgozásában —, 80 éven át nem vettek tudomást, néhány rövid részlet kivételével, melyet Kautsky adott közre 1903-ban a *Neue Zeit*-ben. Először eltemették a német szociáldemokrácia által őrzött — szinte azt mondhatnók: zárolt — marxizmus hagyatékban, Bernstein kezelése alatt, aki „magántulajdonává tette a magántulajdon elleni harc legnagyobb bajnokainak irattárát”, — ahogy N. I. Lapin írja (*Der junge Marx im Spiegel der Literatur*, Dietz kiad., Berlin 1965. [55. o.]); újra elfeledték, amikor a Rjazanov-féle kritikái kiadás, a MEGA félbemaradt, Rjazanov eltűnően az egyik sztálini „tisztogatásban”; majd *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* címmel — ami a kéziratok elfogadott címe lett — közzétette Moszkvában az Idegen Nyelvű Kiadó 1939-ben és 1941-ben, olyan pillanatban és, olyan körülmények között, melyek nyilvánvalóan nem adtak módot a széles körű elterjedésre. Végül újra kiadták Berlinben, 1953-ban. Ezek a kéziratok olyan szövegeket ölelnek fel, amelyek alapvetőek a marxizmus gondolat megértéséhez, keletkezése, belső mozgása, filozófiai és gazdaságtani fogalmainak rekonstrukciója szempontjából tekintve azt. Nyilván lehetetlenség elsiklanunk mellettük, ha a *Tőke* szerzőjének elméleti fejlődésmenetét a maga egészében próbáljuk felvázolni.

* A tanulmány francia nyelvű eredeti szövegének megjelenési helye: *L'homme et la société*. Párizs, 7. sz. — Szerk.

¹ Karl Marx: *Fondements de la Critique de l'Economie Politique*, 2 kötet, Roger Dangeville ford., Anthropos kiad., Párizs 1967—1968.

A Grundrisse helye Marx életművében

1849-ben, miután a belügyminiszter kiutasította Franciaországból, Karl Marx száműzöttként megtelepszik Londonban. Mindenféle nehézségek közepe magához hívja Friedrich Engelst, aki németországi hadjáratai után ekkor valahol Svájcban hányódott. Marx és Engels hamarosan lerázzák magukról a német emigránsok kis intrikáit és nagy ábrándjait, hogy az elméleti munkának szenteljék magukat. Egy 1851 februári levélváltás tanúskodik kegyetlenül tisztánlátó lelkiállapotukról.

„Egyre inkább belátja az ember” — írja Engels Marxnak —, „hogy az emigráció olyan intézmény, amelyben szükségszerűen vagy bolonddá, vagy számárrá és közönséges csirkefogóvá lesz, ha nem vonul vissza egészen az emigrációtól, és nem elégszik meg a független irodalmár helyzetével, aki feléje sem néz az úgynevezett 'forradalmi pártnak'.”

Marx válasza február 11-én:

„Nekem nagyon tetszik az a nyilvános elszigeteltség, amelyben mi ketten, te meg én most vagyunk. Ez teljesen megfelel álláspontunknak és elveinknek. Most végre megszűnt a kölcsönös engedményeknek, az illemből megtúrt felemáságoknak a rendszere, nem vagyunk többé kötelesek a közönség előtt magunkra vállalni a ránk eső részt a párt neveléséért, mindezekkel a szamarakkal együtt.”²

Így hát, megszabadulva a szamaraktól és az engedményektől, Marx beleveti magát a politikai gazdaságtan bírálatával kapcsolatos programjának megvalósításába. S ezúttal ismét áldozatul esik annak az illúzióknak, hogy ez könnyű munka lesz, amint erről 1851. április 2-án Engelsnek írt híres levele tanúskodik.

„Annyira jutottam, hogy öt héten belül elkészülök az egész gazdaságtani vacakkal. És ha ez megvan, akkor a gazdaságtant otthon fogom kidolgozni, a Museumban pedig egy másik tudományra vetem magam. Ez már kezd untatni...”

Az öt hétből évek lettek, de érdemes felfigyelni Marx humorára, erre az egyébként Engelsszel való egész levelezését átható éles iróniára; arra a marxi — és marxista — iróniára, melyből gyakrabban kellene meríteniük mai szürke teoretikusainknak, bármelyik oldalon álljanak is.

Marx tehát dolgozik, és az olvasmány-jegyzetek halmozódnak. De születnek történeti és politikai munkák; ez az *Osztályharcok Franciaországban*, a *Brumaire tízennyolcadika*, a *Spanyol forradalom*, a kölni kommunista-per, a krími háború stb. korszaka. Ezeket az írásokat gyakran hajlamosak másod-

² A levelet F. Mehring idézi Marx-életrajzában (*Karl Marx, Geschichte seines Lebens*). E még mindig nélkülözhetetlen mű Dietz-féle kiadásában — Berlin 1960 — Engels levele tévesen 1851. február 12-i keltezéssel szerepel. [Magyarul Mehring: *Marx Károly életrajza*. Gondolat 1957. 234. o. Az alábbi idézetet l. Marx és Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. Szikra 1956. 38. o.]

rendűnek tekinteni, amikor Marx elméleti fogalmainak kialakulási folyamatát vizsgálják, pedig nélkülük a szó szoros értelmében lehetetlen életművének mint szerves totalitásnak a megfejtése. Ezenkívül pénzügyi nehézségek is hónapról hónapra, évről évre késleltették e politikai gazdaságtani mű megírását.

Az 1857-es válság által a tőkés világban előidézett felfordulásra van szükség, vagyis arra, hogy Marx számára evidenssé váljanak elméleti munkájának gyakorlati konzekvenciái (ti. a válságnak és okainak elemzése most már elengedhetetlen a küszöbönállónak tartott forradalmi akció szempontjából) — ahhoz, hogy átlépjen az empirikus adatok felhalmozását és az elméleti kidolgozást elválasztó küszöbön, hogy végre — a rá jellemző bámulatos koncentrációképességgel — hozzákezdjen a politikai gazdaságtan átfogó kritikájának első megfogalmazásához. Éppen ennek az erőfeszítésnek gyümölcse a *Grundrisse*.

Marx 1857 augusztusától 1858 márciusáig dolgozott ezeken a kéziratokon,³ melyek több mint ezer nyomtatott oldalt tesznek ki és a *Politikai gazdaságtan bírálatához*, valamint a *Tőke* első változatát alkotják.

Mindamellet, amikor tanulmányozni kezdjük a szövegeket, óvakodnunk kell attól az optikai csalódástól, hogy pusztá vázlatoknak tekintsük őket. Tény és való, hogy a *Bírálat*, a *Tőke* és az *Értéktöbblet-elméletek* elmélyíti és pontosítja Marx módszertani és fogalmi apparátusát — s e módosítások nagyszámúak és fontosak —, de elméleti problematikájának lényege már a *Grundrisse*-ben kibontakozik. Másfelől a *Grundrisse* tartalmaz számos olyan történeti fejtegetést, szociológiai és gazdaságtani elemzést, filozófiai nézőpontot, melyek a későbbi művekben nem térnek vissza. Végére sem a *Bírálat*, sem a *Tőke* nem merítette ki a politikai gazdaságtan bírálatának marxi tervét; Marx életműve e tekintetben befejezetlen maradt. (Ne feledjük el, hogy a *Tőke* ott marad félbe, ahol a társadalmi osztályok elemzése kezdődik, és hogy az államról és a világgpiacról tervbe vett köteteknek még a vázlata sem készült el, vagyis nem csekélység, ami meghiúsult!) Így a *Grundrisse*-ben egyszerűen pótolhatatlan szövegeket találunk a kapitalizmus előtti társadalmi alakulatokról (ez ideig ezeket a részeket ismerték és kommentálták a leginkább), az elidegenülésről és az elidegenült munkáról, a fejlett kapitalizmusról és ennek új ellentmondásairól, a dialektikus módszer fogalmairól és kategóriáiról: aki nem ismeri őket, nem mondhatja magáról, hogy igazán ismeri Marx gondolatait.

A *Grundrisse* fontossága, felbecsülhetetlen értéke pontosan abban rejlik, hogy a munka tökéletlen formája, olykor pallérozatlan stílusa ellenére — Marx e kérdéseknek igen nagy jelentőséget tulajdonított, mint 1858. november 12-én Lassalle-nak írt levele mutatja⁴ — Marx sehol másutt nem fogta így össze

³ Az 1857—1858-as kéziratok összeállításának részletes kronológiájával kapcsolatban a moszkvai Marxizmus—Leninizmus Intézetnek a francia kiadás által is átvett előszavára támaszkodhatunk.

⁴ „Ami a kézirat késedelmes elküldését illeti, először a betegség akadályozott, később pedig más, keresettel járó munkákat kellett pótlólag elvégezniem. A tulajdonképeni ok azonban a következő: Az anyaggal elkészültem; már csak a megformálás volt hátra. De bármit is írtam, éreztem a stíluson a májbajt. Márpedig két okból sem engedhetem, hogy ez a munka egészségi körülmények miatt kárt szenvedjen:

1. Ez a munka tizenöt évi kutatásnak, tehát életem legértékesebb időszakának eredménye.

2. Elsőnek fejez ki tudományosan egy fontos nézetet a társadalmi viszonyokról.

kritikai programjának egészét, sehol sem közelítette meg ennyire ennek *globális elméleti megformálását*. Ennélfogva a *Grundrisse* kiváltságos helyet foglal el a Marx-életműben. Ez a roppant elméleti *érettséget* mutató mű: 1. tizenöt év gazdaságtani és történelmi kutatásainak eredménye; 2. a biztos alapzat, amelyre majd a *Tőke* — Marx lényegi tudományos programjának ez a részleges és befejezetlen megvalósulása — ráépül, és 3. mindannak a filozófiai és módszertani tematikának legbefejezettebb megfogalmazása, amely Marx ifjúkori művei óta gondolkodásának vonatkoztatási rendszerét képezi, melyet itt mintegy működésében figyelhetünk meg, úgy, ahogyan utat tör magának.

Mégis, kevés kivétellel — ezek közül az egyik legfigyelemreméltóbb és legújabb Ernest Mandel tanulmánya: *La formation de la pensée économique de Karl Marx* (François Maspero, Párizs 1967.) — a *Grundrisse* nemigen vonta magára azoknak a szakembereknek a figyelmét, akik az utóbbi években Marx elméleti fejlődésmenetének teljes felvázolását tűzték ki célul. Jegyezzük meg különben, hogy e kivételek többnyire — hogy ne mondjuk, valamennyien — kívül állnak a „*kincstári marxizmuson*”, vagyis azon, amelyik így vagy úgy a kommunista praxis eluralkodott módjából létrejövő politikai és állami szervezetekhez kötődik, és amelyekben a taktikai konjunktúra, a dolgok folyásához adandó ál-elméleti igazolás követelményei háttérbe szorítani látszanak a kritika és a kutatás követelményeit. Jegyezzük meg azt is, hogy a *Grundrisse* fontosságát felismerő, hatásának látható jegyeit viselő munkák nagyrészt külföldiek; a francia marxizmus — áramlatokra és iskolákra való tekintet nélkül — még nem ébredt e szövegek fontosságának tudatára.⁵

Furcsamód paradox, legalábbis első pillantásra, a kutatóknak ez az — akár akaratlan, akár szántszándékos, de mindenképpen jellemző — megvetése vagy közönye Marx 1857—1858-as kézírataival szemben! Mert, ahogyan Eric Hobsbawm egy *Grundrisse*-részlet angol kiadásához írt figyelemre méltó előszavában mondja:

„Habozás nélkül állíthatjuk, hogy minden olyan marxista történeti vitát, amely figyelmen kívül hagyja a szóban forgó művet — azaz virtuálisan minden 1941 előtti ilyen vitát és (sajnos) az azóta lezajlottak jó részét is —, újra kellene kezdeni e mű világánál.”⁶

Karel Kosík cseh filozófus ugyanerről a tárgyról így szól a *Konkrét dialektikájában*:

„Marx korai *Gazdasági-filozófiai kézíratainak* kiadása a 30-as években szenzációt jelentett és terjedelmes szakirodalmat hozott létre, ezzel

Tartozom tehát a pártnak azzal, hogy a dolgot ne csúfítsa el az a nyomasztó, nehézkes írásmód, amely a beteg máj sajátossága.” (K. Marx/F. Engels: *Werke*. 29. köt. Dietz kiad., Berlin 1963. [Magyarul Marx és Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. 78—79. o.]

Jegyezzük meg mellékesen: a *Grundrisse* Marx számára „tizenöt évi kutatás eredménye”, azaz 1843-ban megkezdett, első politikai gazdaságtani munkáinak beteljesedése. Amint azt a szövegek éppoly szerény, mint szigorú olvasásának eredményeként várni lehetett, Marx egyáltalán nem lát semmiféle „episztomológiai cezúrát” munkásságában.

⁵ A néhány francia szakember közül, aki tudásunk szerint figyelembe vette a *Grundrissét*, említsük meg Pierre Naville-t: *De l'aliénation à la jouissance*, Marcel Rivière 1957. (újra megjelent az Anthroposnál), és Jean Fallot-t: *Marx et le machinisme*, Cujas kiad. 1966.

⁶ Karl Marx: *Pre-Capitalist Economic Formations*, Eric J. Hobsbawm bevezetésével, International Publishers. [London, Lawrence & Wishart 1964. 10. o.]

szemben a *Grundrisse* publikálása, amely Marx érett korszakából, az 50-es évek végéről származik, előmunkálat a *Tőké*hez, s fontos összekötő kapocs a *Kéziratok* és a *Tőke* között, eddig szinte észrevétlen maradt. A *Grundrisse* jelentőségét aligha lehet túlbecsülni.”⁷

Eric Hobsbawm a „meglepő közöny” okait kutatva, azt részben magának a *Grundrisse* szövegeinek nehézségével magyarázza, mert azok

„nemcsak azt követelik az olvasótól, hogy igencsak otthonosan mozogjon Marx fogalomrendszerében — azaz szellemi fejlődésének egészében és speciálisan Hegel gondolatvilágában —, hanem ráadásul egyfajta magánhasználatra készült szellemi gyorsírással íródtak, mely néhol szinte megfajthetetlen...” (*Id. mű* 10. o.)

Az bizonyos, hogy a *Grundrisse* olvasása nem könnyű, s közvetve maga Engels tanúságot tesz erről. 1858. április 2-án, amikor a kéziratok tulajdonképpeni kidolgozása befejeződött, Marx elküldte barátjának az első rész összefoglalását. Engels válasza nem váratott magára, április 9-éről keleződik:

„Az első fél füzet *abstract-jének [vázlatának]* tanulmányozása erősen igénybe vett, ez az *abstract* valóban nagyon absztrakt, ami persze ilyen tömör tárgyalás mellett nem is kerülhető el; gyakran sok fáradságomba kerül, amíg megtalálom a dialektikus átmeneteket, mert nagyon elszoktam minden absztrakt okoskodástól [*abstract reasoning*].”⁸

De szerintünk éppen a *Grundrisse* olvasásának ez az okoskodás tudományos elvontsága által indokolt nehézsége az 1857—58-as kéziratok egyik lényeges vonzereje, mert Marxnak azt az eltökélt szándékát tükrözi, hogy fogalmilag megragadja kritikai programjának egészét. Lehetetlen kitérni e nehézség elől, ha fel akarjuk fogni e program értelmét, ha kimunkálásuk szintjén akarunk behatolni fogalmi struktúráiba.

Bármekkora is ez a nehézség, bármennyire elszokott is némelyik mai marxista minden *abstract reasoningtől*, úgy tűnik, hogy a legtöbb *ortodox* marxistának, különösen franciáknak a *Grundrissével* szembeni „meglepő közönye” egészen más okokon alapszik, nem az 1857—1858-as marxi kéziratok benső homályosságában. Talán nem árt megjegyezni, hogy az ortodoxián itt nem a — befejezetlen mozgásának dinamikájában megragadott — marxi gondolatvilággal való hűség értendő, hanem egy többé-kevésbé sekélyes, formális szigorral többé-kevésbé „felruházott” behódolás a kommunista mozgalomban a 30-as évek során megkövesedett szövegértelmezési kánonok előtt.

A *Grundrisse* ugyanis, hogy Franciaországnál maradjunk, radikálisan kérdésessé teszi azokat a marxi gondolkodás sajátosságával és periodizálásával kapcsolatos merev sémákat, melyeket az althusseri „szigor” az utóbbi években a francia marxizmusra ráerőltetett vagy legalábbis széleskörűen érvényre

⁷ K. Kosik művét még nem fordították le franciára; a következő három fordításra utalhatunk: német (Suhrkamp), olasz (Bompiani) vagy spanyol (Grijalbo). [Magyarul vö. Kosik: *A konkrét dialektikája*. Gondolat 1967. 224. o.]

⁸ K. Marx/F. Engels: *Werke*, 29. köt. Dietz kiad. 1963. [Magyarul vö. Marx és Engels: *Levelek „A tőké”-ről*. 77. o.]

juttatott. Ezért van ez az elhúzódó csend, ezért ez az egyetértő vakság. De vizsgáljuk meg e kérdést közelebbről.

A Grundrisse és Marx életművének periodizálása

Az a szükségesség, amelyről Eric Hobsbawm beszélt: hogy a *Grundrisse* fényében szisztematikusan újra át kell tanulmányoznunk a történelmi materializmus fogalmainak kialakulási folyamatát, különösen égető Louis Althussernek és iskolájának munkáival kapcsolatban, amelyek a *Pour Marx* és a *Lire le Capital* három kötetében jelentek meg összegyűjtve.

Azok a megoldások, melyeket e szerzők Marx életművének periodizációjára, a hegeli dialektika „megfordításának” kérdésére, a marxizmus ideologikus és tudományos összetevői közötti viszonyok és interferenciák kérdésére, az elidegenült munkáról szóló elmélet szerepének és jelentőségének problémájára stb. javasoltak, egyszerűen az egész — különben jelenleg láthatólag szétesőfélben levő — althusseri kutatás eddigi lényegi eredményei, pusztán a filológiai pontosság és történelmi szabadság szintjén is, már merőben vitathatónak bizonyultak. De ha a *Grundrisse* világánál részleteikben újrazivizsgáljuk őket, felfedezük, hogy csak úgy hemzsegnék a „félreolvasásoktól”.

Az 1857–58-as Marx-kéziratok — nemismerésük nem mentség többé senki számára, amióta franciául is hozzáférhetők — kétséssé teszik Althussernek és barátainak, ha nem is a programját, de legalább kutatási eredményeik lényegét. Sőt ennél többet kell mondanunk. Meg kell mondanunk, hogy a *Grundrisse* kihagyása egy olyan kutatás anyagaiból, melyet az *Elmélet* címen tárlnak nekünk, egész egyszerűen elméleti rászedés.

Végére is ez a szöveg 1953 óta, a Dietz-féle kiadás óta hozzáférhető. Persze németül, de Marx nyelve nem jelentett akadályt sem Althusser, sem kutatócsoportjának tagjai számára. (Nem maga Althusser jelentette-e ki, hogy a *Tőkének* „legalább alapvető elméleti fejezeteit és minden olyan passzusát, ahol felbukkannak Marx kulcsfogalmi, a német szövegben kell olvasni”? Sajnálatos, hogy ezt a nyelvi jószándékot nem terjesztette ki a *Grundrisse* tanulmányozására is.)

S e kéziratokat amellet nem lehet könnyedén az ifjúkori művek „pre-marxista” poklába, az „episztemológiai cezúra” vasfüggönye mögé vetni, mivel ezek még akkor is az érett Marx művei közé tartoznak, ha elfogadjuk Althusser elfogadhatatlan periodizációját.

Végül e szövegekben az Althussert jogosan foglalkoztató s általa — ami önmagában nagyon dicséretes — a szigor igényével átgondolni próbált *összes* értelmezési problémát maga Marx emeli ki, húzza alá (meg Engels, két 1859 augusztusi cikkében, melyekről Althusser láthatólag nem vett tudomást, pedig sok haszontalan kitérőtől megkímélhették volna), mégpedig olyan koherenciával és rendszerező törekvéssel, amely rendkívülien megkönnyíti ennek a bizonyos lényeges passzusok elvont tömörsége miatt sok fejtörést okozó szövegnek az olvasását.

Kíséreljük meg tehát helyrehozni az Althusser információjában mutatkozó hiányosságokat és lássuk, miben segíti a *Grundrisse* elemzése — habár az itt csak felületes lehet⁹ — e kérdés tisztázását.

⁹ A szerző most dolgozik egy munkán erről a kérdéstről, s csak néhány hónap múlva készül el vele.

Az *elméleti érettség* kifejezés, amelyet többször használtunk a *Grundrisse* keletkezési korszakának és tartalmának jellemzésére, közvetlenül kapcsolódik a marxi gondolatvilág fejlődéséről, korszakolásáról, töréspontjairól és előrehaladásairól folyamatban levő vitához — amely alkalmasint nem is fog lezárulni, hiszen minden korszak újrakezdi a vitát, objektív igényeinek megfelelően, amelyeket vagy mint ilyeneket érzékel, vagy ideologikus igényekbe burkol.

Ismeretesek Louis Althusser állásfoglalásai a vitában, melyet itt nem kívánunk egészében feleleveníteni, még összefoglalni¹⁰ sem. Althusser szerint 1845 után Marx „radikálisan szakít” egész filozófiai múltjával (lásd különösen az 1963-ból származó és a *Pour Marx*-ban ismét publikált *Marxizmus és humanizmust*). Utóbb Althusser, a *Pour Marx* előszavában, árnyalja és elmélyíti a „radikális törés”, illetve „episztemológiai cezúra” e fogalmát, olyan megfogalmazások segítségével, melyeket — ismertető jellegű kitérőket elkerülendő — inkább részletesen idézünk:

„Ez az 'episztemológiai cezúra' ily módon Marx gondolatvilágát két nagy alapvető időszakra osztja: a még 'ideologikus' időszakra, amely megelőzi az 1845. évi cezúrát, s a 'tudományos' időszakra, amely az 1845-i cezúra után következik. Magát e második időszakot is két momentumra lehet felosztani: Marx elméleti érésének és Marx elméleti érettségének a szakaszára. Az előttünk álló filozófiai és történeti munka megkönnyítése végett javasolnék egy ideiglenes terminológiát, amely ezt a periodizációt regisztrálja.

a) Javasolom, hogy az első időszak műveit, azaz Marx minden írását a doktori disszertációtól az 1844. évi kéziratokig és a *Szent család*ig bezárólag jelöljük a már általánosan elfogadott *Marx fiatalkori művei* kifejezéssel.

b) Javasolom továbbá, hogy az 1845. évi cezúra műveit, azaz a *Feuerbach-téziseket* és a *Német ideológiát*, ahol első ízben jelenik meg Marx új problematikája, de a leggyakrabban még részben negatív s erősen polémikus és kritika[i] formában, jelöljük új kifejezéssel: ezek a *cezúra művei*.

c) Javasolom, hogy az 1845 és 1857 között keletkezett műveket jelöljük az *érés művei* új kifejezéssel. Mert ha igaz is az, hogy a cezúrát, amely az ideologikus (az 1845 előtti) elhatárolja a tudományos időszaktól (az 1845 utánié), az 1845-ben keletkezett művek döntő dátumához köthetjük (*Feuerbach-tézisek*, *A német ideológia*), okvetlenül figyelembe kell vennünk, hogy a változás nem hozhatta létre egycsapásra, *befejezett* és *pozitív* formában azt az új elméleti problematikát, melyet ez mind a történelem elméletében, mind pedig a filozófia elméletében magával hozott. A *Német ideológia* ugyanis jórészt csak negatívan és kritikailag kommentálja a Marx által elvetett ideológiai problematika különféle formáit. Hosszan tartó *pozitív* elmélkedésre és kimunkálásra volt szükség ezután, hosszú időszakra, amelyet Marx arra használt fel, hogy létrehozza, kidolgozza és rögzítse azt a fogalmilag egyértelmű

¹⁰ Ernest Mandel a már idézett művének (*La formation de la pensée économique de Karl Marx*) 10. fejezetében, melynek címe: *Az 1844-es kéziratoktól a Grundrisséig: egy antropológiai koncepciótól az elidegenülés történeti koncepciójáig*, megtalálható a különböző véleményeknek egy elég helytálló kritikai szintézise.

terminológiát és szisztematikát, amely forradalmi jellegű elméleti koncepciójának adekvát kifejezője lett. Az új problematika fokozatosan nyerte el végleges alakját. Ebből az okból javasolom, hogy az 1845 és a *Tőke* első megfogalmazási kísérletei (1855—1857) között született műveket, azaz a *Kiáltványt*, a *Filozófia nyomorúságát*, a *Bér, ár és profitot* stb., nevezzük az elméleti érés műveinek.

d) Végül azt javasolom, hogy valamennyi 1857 után keletkezett marxí művet nevezzük az *érettség műveinek*.

Így a következő osztályozást kapjuk:

- 1840—1844: Ifjúkori művek.
- 1845: A cezúra művei.
- 1845—1857: Az érés művei.
- 1857—1883: Az érettség művei.”

L. A.: *Pour Marx*. 26—27. o. [Magyarul Althusser: *Marx — az elmélet forradalma*. Kossuth 1968. 81—82. o.]

Itt most beérjük azzal, hogy az ehhez a meglepő — mert bizonyos olyannyira nem-szabatos terminusokat, mint „cezúra”, „érés”, „érettség”, meglepő önkényességgel kezelő — szöveghez fűzendő észrevételek közül egyelőre megfogalmazzunk kettőt:

a) Nagyon jellemző az a mód, ahogyan Althusser a korszakok és alkorszakok jellemzésére szolgáló Marx-műveket kiválasztja. Ha ugyanis eltekintünk a *Német ideológiától* és a *Kiáltványtól*, Marx minden történelmi és politikai műve kimarad a felsorolásból. Eszerint Marx fejlődésének problémája leszűkül a filozófiáról (az ideológiáról) a politikai gazdaságtanra (a tudományra) való átmenet problémájára: ez viszont életművének elég furcsa megcsonkítása. Megcsonkítás, amely — mondtuk már — egyszerűen kibetűzhetetlenné teszi Marx életművét.

Bár Althusser egyetért azzal, hogy Marx elméleti tevékenységének alapvető eredménye a történelmi materializmus megalapozása (amelyet olykor, nézetünk szerint helytelenül, „a történelem tudományának” nevez), periodizációs kísérlete során mégis kirekeszt minden olyan munkát, ahol ez a történelmi materializmus működésben van, ahol kategóriáinak kimunkálása és alkalmazása közepette volna fogalmilag megragadható.

Ez a hiányosság nem véletlen. Marx gondolati fejlődésének egy bizonyos fajta felfogásából következik, amely azt tisztán elméleti folyamatra, a merő öntudatra ébredés kalandjára redukálja. A dolgok kézzelfogható valóságában természetesen egészen másról volt szó; Marx sokkal előbb vált *kommunistává*, mintsem „tudományosan” kidolgozta volna elméletének összes fogalmait. Mert hogy erre az untig hallott igazságra emlékeztessünk, a marxizmus nem episztemológia: a marxizmus forradalmi *gyakorlat* és e *gyakorlat* elméleti tudata, ellentmondásos és dinamikus totalitásában megragadva.

b) Althusser erősen hangsúlyozza megfogalmazásainak „újszerűségét”. Mi sem illuzórikusabb ennél. Ha eltekintünk a korízléshez idomított nyelvezettől, Althusser tézisei Marx gondolati fejlődéséről lényegüket tekintve ugyanazok, amelyeket a bürokratikus dogmatizmus harminc éven át előírt és gyengült eszközeivel előírta még ma is.

Valójában — és kétségkívül ez ad magyarázatot az althusseri elméleti vállalkozás nyilvánvaló széteséses tüneteire — Althusser sohasem vizsgálta

felül, sohasem elemezte ki és fésülte át kritikailag a bürokratikus ortodoxia fogalmi apparátusát. Zárójelbe tette ezt a kérdést; ám mihelyt Marx „újszerű” olvasásába fog, kínosan érezhetővé válik a kritikai kidolgozás e hiánya.¹¹

De térjünk vissza a *Grundriss*éhez és ahhoz, hogy milyen megvilágítást adnak e kéziratok a marxi életmű periodizációs kérdéseire.

1. Az „episztemológiai cezúra” fogalmával kapcsolatban:

Althusser szerint ez a fogalom „egy tudomány-előtti problematikának tudományos problematikává való mutációját jelöli”. Voltaképpen Gaston Bachelard-tól kölcsönözte Althusser. De anélkül kölcsönözte, hogy tényleges kritikai kidolgozásnak vetette volna alá, hogy akár feltette volna a kérdést, vajon lehetséges-e „átültetni” e fogalmat arról a sajátos területről, amelyen Bachelard felfogása szerint alkalmazandó egy olyan területre (az ideológiának és az eszmék történetének területére), amely az övétől teljességgel elütő. Azaz, s itt Althusser terminológiájával élünk, először e fogalom „elméleti jogcímét” kellene igazolni, érvényességét kellene biztosabb alapzatra helyezni.

Bárhogy legyen is, úgy tűnik, hogy az „episztemológiai cezúrának” a minket érdeklő területen megalapozatlan fogalma mögött a *radikális kezdet* mitológiai árnya rajzolódik ki. Márpedig elméleti okokból teljesen világosnak tűnik, hogy — ha meg akarunk szabadulni a kinyilatkoztatás vallási mítoszaitól és a karteziánus fátyol-mítosztól (még ennek körmönfont husserli alakjában is) — egy elméleti problematika *abszolút alapzatának, radikális kezdetének* problémája hamis probléma. Egész egyszerűen olyan probléma, amelyet még egy ideologikus koncepció köde burkol be.

Amellett egy — „érvényességi jogcímét” nem igazolt — idegen fogalom „ráójtása” a marxizmus elméleti testére önmagában is igen veszélyes vállalkozás. A történelem már bőségesen bizonyította ezt a kantianus, empiriocriticista, újhegelianus, teilhardianus stb. „ójtások” téveteredményeivel. A marxizmus — s ez a legjobb bizonyítéka elméleti sajátosságának, legjobb bizonyítéka életerejének, de egyszersmind benső elméleti nehézségeinek is — nem fejlődhetik, nem értheti meg önmagát, nem bírálhatja magát másként, mint marxista fogalmak autonóm megalkotásával, amelyek a saját elméleti és társadalmi gyakorlatából, azaz a valóságra való rákapcsolódásából erednek.

Másodsorban, a minket érdeklő területen az „episztemológiai cezúra” fogalma inefficiens. Maga Althusser szolgáltatja erre a közvetett bizonyítékot, amennyiben kénytelen a „cezúra” „mutációját” a marxi gondolkodás egy hosszú „érésével” meghosszabbítani. Egy olyan „éréssel”, amelynek rugalmasságát, cseppfolyósságát csak csodálni lehet. Mi több: az „érés” e fogalmát igazolni akarván, Althusser magát Engelst hívja tanúul, s közben igen furcsa baklövés elkövetésére nyílik alkalm. A *Lire le Capital*ban ([I. köt.] 35—36. o.) Althusser ugyanis visszatér e kérdésre és ezt írja:

„... azt hinni, hogy Marx egész filozófiáját megtalálhatjuk a *Feuerbach-tézisek* néhány megkapó mondatában vagy a *Német ideológia* negatív tárgyalásában, tehát a cezúra műveiben, annyi, mint különös módon félreérteni azokat a feltételeket, amelyek nélkülözhetetlenek egy gyöke-

¹¹ Így különösen — s hogy csak egyetlen példát említsünk — Althusser fenntartja a „dialektikus materializmus” és a „történelmi materializmus” közötti megkülönböztetést, melynek semmi köze sincs Marx gondolkodásához, nem lévén más, mint az epigonok skolasztikus distinkciója.

resen új elméleti gondolkodás kialakulásához, melynek időre volt szükség a megéréséhez, önmaga definiálásához és kibontakozásához. 'Ez a szemléletmódunk, mióta Marxnak *Misère de philosophie*-jában és a *Kommunista Kiáltványban* először lépett a világ elé', mondja Engels, 'bő hús eszten-dős lappangási szakaszon ment át, míg nem a *Töke*' meg-jelent . . .'

Althusser itt a mondat kellős közepén megszakítja az *Anti-Dühring* második kiadásához (1885) írt Engels-előszó idézését abban a hitben, hogy így a maga malmára hajtja a vizet. Sajnos azonban, Althusser tézisének vesz-tére, Engels mondata itt nem ér véget. Nézzük csak az egészet.

„Ez a szemléletmódunk, amióta Marxnak *Misère de la philosophie*-jában és a *Kommunista Kiáltványban* először lépett a világ elé, bő hús eszten-dős lappangási szakaszon ment át, míg nem a *Töke megjelenése óta növekvő sebességgel mind szélesebb körökben elterjedt és most, messze Európa határain túl is, tekintetbevétele és követőkre talál mindazokban az országok-ban, ahol egyrészt proletárok és másrészt megalkuvást nem ismerő elméleti tudósok élnek.*” (F. Engels: *Anti-Dühring*. Editions Sociales, 38. o. [Ma-gyarul *MEM* 20. köt. 8. o.]) (Kiemelés tőlünk.)

Láthatjuk tehát, hogyan változtatja meg Althusser az Engels-idézet értelmét egy ilyen „episztemológiai” egyáltalán nem mondható cezúrával. Mert Engelsnél nyilvánvalóan nem arról van szó, hogy saját szemléletmódjuk Marxnál és nála „lappangott” — megjegyezzük mellékesen, hogy e szemlélet-mód első megfogalmazásait Engels az 1847—1848-as évekre teszi —, hanem arról, hogy *szemléletmódjuk koruk társadalmában lappangott*, arról a hosszú és nehéz útról, melyet a marxizmusnak meg kellett tennie, amíg megnyerte a proletárokat és a megalkuvást nem ismerő elméleti tudósokat, amíg a szo-cialista gondolkodás uralkodó formájává lett.

Amiből kitetszik, hogy ha a Marx- és Engels-szövegeket ideologikusan olvassák, a Mérimée korabeli spanyol fogadókhöz kezdenek hasonlítani: az ember csak azt találja bennük, amit magával visz.

Búcsút véve a „szimptomatikusnak” nevezett* olvasás pontatlanságaitól, balfogásaitól és félreértéseitől, próbáljuk a *Grundrissével* kapcsolatban elsajá-títani a szigorú olvasás szerénységét. Ez az olvasás megmutatja nekünk, meny-nyire nem lehet az „episztemológiai cezúra” fogalmát erre a problémára al-kalmazni. Megérteti azt az alapigazságot: a *Grundrisse* problematikája azonos az *1844-es kéziratokéval*, hogy e szövegek között nincs semmiféle „mutáció” Marx problematikájában. K. Kosík teljes joggal írja a *Grundrisséről*:

„Ez a mű mindenekelőtt azt bizonyítja, hogy Marx soha *nem távolodott el* a filozófiai problematikától, s főként hogy az olyan fogalmak, mint 'elidegenülés', 'eldologiasodás', 'totalitás', 'szubjektum-objektum vi-szony', amelyeket egyes műveletlen marxológusok legszívesebben Marx ifjúkori bűneinek kiáltanának ki, Marx elméletének *állandó* fogalmi

* A *Lire le Capital* bevezetésében Althusser nevezi szövegelemzési módszerét „szimptomatikusnak”. — Szerk.

fegyvertárához tartoznak. A *Tőke* nélkülük nem érthető meg.” (K. Kósik: *id. mű*; Adolfo Sanchez Vazquez spanyol fordításában 208. o. [Magyarul 224. o.]

Nem itt van a helye, hogy demonstráljuk ezt a tézist, a demonstráció egyébként sem helyettesítheti a *Grundrisse* világába behatoló olvasó saját elméleti *aktivitását*. Mégis legyen szabad ezzel kapcsolatban magának Marxnak a szavaira hivatkoznunk egy az althusseri iskola által olyannyira összekavart kérdéssel, az elidegenüléssel foglalkozó részletet idézve.

Louis Althusser tézise ismert. Szerinte az elidegenülés fogalma premarxista abban az értelemben, hogy a „cezúra” előtti fogalom és — különösen az *1844-es kéziratokban* — már csak az ideológia kihunyóban levő csillagának talán még vakító utolsó fellobbanásaként jelenik meg.

Mindamellett az elidegenülés és az elidegenült munka elmélete vörös fonálként húzódik végig az egész *Grundrissén*, mely teljes egészében Marx „érettségéhez” tartozik. És a kéziratok vége felé, ahol mintha Marx maga is arra törekedett volna, hogy végérvényesen pontos kifejezésre hozza nézőpontját, találunk egy fejtegetést és ebből idézzük a következő passzust:

„Az a tény, hogy a munka termelőerőinek fejlődése során a munka tárgyai feltételeinek, a tárgyasult munkának növekednie kell az eleven munkához képest — ez voltaképpen tautologikus tétel, hiszen mi mást jelent a munka növekvő termelőereje, mint azt, hogy kevesebb közvetlen munkára van szükség nagyobb termék létrehozásához, hogy tehát a társadalmi gazdagság mindinkább a munkának maga a munka által létrehozott feltételeiben fejeződik ki — e tény a tőke álláspontjáról nem úgy jelenik meg, hogy a társadalmi tevékenység egyik mozzanata — a tárgyi munka — a másik mozzanatnak, a szubjektív, eleven munkának egyre hatalmasabb testévé válik, hanem úgy, hogy — s ez fontos a bér munka szempontjából — a munka objektív feltételei az eleven munkával szemben egyre kolosszálisabb önállóságra tesznek szert, amely már magában a terjedelmükben kifejezésre jut, és hogy a társadalmi gazdagság egyre hatalmasabb adagokban lép szembe a munkával mint idegen és uralkodó hatalom. A hangsúly nem ennek az iszonyú tárgyi hatalomnak — melyet maga a társadalmi munka magával mint a maga egyik mozzanatát szembeállított — a *tárgyasult voltán* van, hanem az *elidegenült, külsővé-idegenné vált, elidegenített voltán* [*Entfremdet-*, *Entäussert-*, *Veräussertsein*], azon, hogy nem a munkához, hanem a megismerésített termelési feltételekhez, azaz a tőkéhez tartozik. Ameddig a tőke és a bér munka álláspontján a tevékenység e tárgyi testének létrehozása a közvetlen munkaképességgel ellentétben történik — ez a tárgyasulási folyamat ténylegesen a munka álláspontjáról a külsővé-idegenné válás [*Entäusserung*] folyamataként vagy a tőke álláspontjáról idegen munka elsajátításának folyamataként jelenik meg —, addig ez a kiforgatás és visszajára fordítás *valóságos*, nem pusztán *vélt*, pusztán a munkások és tőkésék elképzelésében létező.” [*Grundrisse*, 715—716. o.]

Azt hiszem, erről csakugyan nem lehetne többet mondani ilyen kevés mondattal és a fogalmi sűrűség ellenére is ennyire világosan.

Könnyen érthető tehát, hogy a *Grundrisse* miért nem vonzotta eddig a szövegmagyarázókat: kénytelenek lettek volna radikálisan revízió alá venni,

és kétségkívül korrigálni is Marx gondolkodásának kialakulásáról szóló alapvető téziseiket.

Így hát a *Grundrisse* valóban döntő elemeket hoz ebbe a vitába; módot ad annak bebizonyítására, hogy a marxizmus *radikális elméleti sajátossága* nem a filozófiai problematika valamiféle „mutációjában” keresendő: másutt van, egészen más szinten, egészen más területen.

2. Az „ideologikusról” a „tudományosra” való átmenettel kapcsolatban.

Althusser szerint, mint láttuk, az „episztemológiai cezúra” két korszakra osztja Marx munkásságát: az 1845 előtti „ideologikus” periódusra és az 1845 utáni „tudományos” periódusra. De azonkívül, hogy ezt az első pillantásra radikálisnak látszó felosztást meglehetősen legyengíti, elsápasztja a hosszú „érés” elkerülhetetlen bevezetése, ráadásul még teljesen működésképtelennek is bizonyul, mert a marxizmusból, ha reális fejlődésében, a történelmet és a társadalmat vállaló magatartásában szemléljük, lehetetlenség eltávolítani az ideológiát.

A tudomány és az ideológia közötti belső ellentmondás éppenséggel a marxizmus egyik fontos eleme, egyik oka mind előrehaladásának (ha az elméleti és társadalmi gyakorlatban leküzdik), mind stagnálásának (ha nem küzdik le és az ellentett összetevők mindegyike a saját autonóm életét éli heterogén, egymással nem közlekedő szinteken, melyeket csak egy formális vagy adminisztratív ortodoxia tisztán elvont közvetítése köt össze). Az ideológiai területek egyre bonyolultabb elméleti gyakorlat általi szüntelenül megújuló redukciója és az elméleti vívmányok állandó megkérdőjelezése a forradalmi vállalkozás ideológiai igényei által — ez a marxizmus egyik legtermékenyebb dinamikus ellentmondása, ha felismerik, és ha valóban működik.¹²

Az az Althusser javasolta koncepció tehát, hogy állapítsuk meg az átmenetet Marx gondolkodásában az „ideologikusról” a „tudományosra”, két fő okból bizonyul terméketlennek.

Mindenekelőtt azért, mert pontszerű, kronológiai törést (1845) állít a két korszak közé, holott a törés permanens, minduntalan megújítandó. Az „ideologikus” és a „tudományos” ezen ellentétét végig az egész marxista vállalkozásban kell felfedni, napvilágra hozni és kibontani; vagyis végig nemcsak Marx gondolkodásában, első írásaitól egészen az *utolsóig*, hanem az ezekből így vagy úgy kinőtt marxizmusban is. Semmiképp sem térhetünk ki azelől, hogy még jóval 1845 utáni korszakokban is felfedezzük Marx „legtudományosabb” elemzéseiben is azokat az ideologikus lerakódásokat, amelyek — nem akadémikus, hanem forradalmi — munkájának magából a tartalmából, magukból a céljaikból eredtek. Engels egy kései, 1895. március 6-i írásában, Marx *Osztrálya harcok Franciaországban* című munkájához írt híres előszavában nagyon világosan tanúsítja ennek szükségességét.

Másrészt soha semmiféle „episztemológiai cezúra” nem fog megóvni minket magunkat sem azoktól az ideologikus lerakódásoktól, melyek a marxizmus gyakorlatából magából következnek.

Másodsorban, úgy látszik, hogy Althusser — legalábbis a közvetlenebbül Marx életművének periodizációjával foglalkozó helyeken — túlon túl szűken fogja fel azt az *ideológiát*, amellyel Marx 1845-ben szerinte szakított. Úgy

¹² A *politika* vagy a *gazdaság* elsőbbségéről szüntelenül újrakezdődő marxista vita — melyet bizonyos újabb szocialista tapasztalatok ismét időszerűvé tettek — kitűnő példa arra, hogy ez a le nem küzdött ellentmondás milyen zűrzavart okozhat.

látszik, azonosítja ezt az *ideológiát* „Feuerbach antropológiai problematikájával és a hegeli abszolút idealizmus problematikájával”. (*Lire le Capital*. I. köt. 39. o.)

Marxnak Hegel filozófiájával való kapcsolatai azok közé a problémák közé tartoznak, amelyeket Althusser csak még jobban elködösített, s amelyeknek tisztázásához viszont a *Grundrisse* döntően hozzájárul. Provizorikusan azt mondhatjuk — azért provizorikusan, mert egy máris több száz nyomtatott oldalt kiváltott vitához¹³ lehetetlen érdemben hozzászólni néhány mondatral —, hogy a kérdés egyáltalán nem úgy vetődik fel, ahogy azt Althusser megfogalmazta. A „hegeli abszolút idealizmus problematikájával” való szakításról beszélni — és azt akár 1843-ra, akár 1845-re, vagy 1857-re tenni — hiábavalóság, mert Marx sohasem tette magáévá ezt a problematikát. Nem kellett szakítania vele, mert ebben az értelemben sohasem volt hegelianus. Az igazi kérdés az, hogy mi volt Marx elméleti vállalkozásának viszonya a hegeli dialektika fogalmi struktúrájához.

1859-ben Engels jelentős adalékot szolgáltatott e probléma megvilágításához. A Londonban kiadott *Das Volk* című lapban közzétett két — augusztus 6-i és 20-i — cikkben ismerteti és kommentálja megjelenése alkalmából Marx *A politikai gazdaságtan bírálatához* című művét, amely, mint már említettük, nem más, mint a *Grundriss*ében elért eredmények egy részének kifejtése. E két cikk rendkívül fontos a minket érdeklő kérdés szempontjából. A másodikban Engels közvetlenül érinti — s megfogalmazásaiban Marxszal folytatott levelezésének és megbeszéléseinek eredményeit kell látnunk — a hegeli dialektika kérdését.

„Itt tehát más kérdés várt megoldásra, melynek a politikai gazdaságtanhoz magán-valóan semmi köze. Hogyan kell kezelni a tudományt? Egyfelől volt a hegeli dialektika, abban az egészen elvont, 'spekulatív' alakban, amelyben Hegel ránkhagyta; másfelől a közönséges, most ismét divattá lett, lényegében wolffi-metafizikus módszer, melyben a polgári közgazdászok is írták összefüggés nélküli vaskos könyveiket. Ezt a módszert Kant és jelesül Hegel elméletileg annyira megsemmisítették, hogy csak a renyheség és egy más egyszerű módszernek a hiánya tehetette lehetővé gyakorlati továbblétezését. Másrészt a hegeli módszer a *meglevő* formájában abszolút hasznavehetetlen volt. Lényegileg idealista volt, itt pedig olyan világszemléletet kellett kifejteni, amely materialistább volt minden korábnál. A tiszta gondolkodásból indult ki, itt pedig a legmakacsabb tényekből kellett kiindulni. Az olyan módszer, mely saját bevallása szerint 'a semmiből a semmin keresztül a semmihez ért el', ebben az alakjában itt semmiképpen sem volt helyén. *Ennek ellenére minden meglevő logikai anyagból ez volt az egyetlen, amelyhez legalább kapcsolódni lehetett.*” (Kiemelés tőlünk.)

¹³ A Marx és Hegel viszonyáról szóló hatalmas irodalomból kiemelünk Mario dal Pra példaszertű könyvét: *La dialettica in Marx*, Laterza 1965. Ez a szerző csakugyan szerényen és szigorúan olvasta Marxot, és rendelkezésünkre bocsátja, úgy tűnik, a döntő elemeket e probléma megvilágításához. A bizonyítás csak annál meggyőzőbb, minthogy a szerző sajnós figyelmen kívül hagyja a *Grundriss*ét. De a *Grundrisse* tanulmányozása csak megerősíti dal Prának — Marx műveinek, a fiataloktól a *Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához*-ig, tanulmányozására alapozott — téziseit Marxnak Hegel dialektikájához való viszonyáról.

Kissé lejjebb, a hegeli gondolkodás, különösen a történetfilozófia óriási érdemeinek részletezése után, Engels kijelenti:

„Ez a korszakalkotó történelemfelfogás a közvetlen elméleti előfeltétele volt az új materialista szemléletnek, és már ezáltal kapcsolódási pont [Anknüpfungspunkt] adódott a logikai módszer számára is.”

Végül, miután ismertette a dialektikus módszer eredményeit, az áru, e kulcsjelenség elemzésében, Engels erre a következtetésre jut:

„Aki csattanós példáját akarja látni annak, hogy a német dialektikus módszer a mostani kialakulási fokán legalább olyan fölényben van a régi laposan szószátyár, metafizikus módszerrel szemben, mint a vasutak a középkor közlekedési eszközeivel szemben, az olvassa el Adam Smith-nél vagy akár melyik más neves hivatalos közgazdásznál, micsoda gyötrelmet okozott ezeknek az uraknak a használati érték és a csereérték, milyen nehezükre esik annak rendje-módja szerint megkülönböztetni őket és mindegyiket a maga sajátos meghatározottságában felfogni, azután pedig vesse össze ezzel Marx világos, egyszerű kifejtését.” (Marx/Engels: *Kleine ökonomische Schriften*. Dietz kiad., Berlin 1955. [Magyarul *MEM* 13. köt. 464–465., 467. o.]

Így tehát az igazi kérdés az, hogy Marx hogyan vette át, hogyan haladta meg és hogyan alakította át operatíván a hegeli dialektika kategóriáit és fogalmainkat, elméletileg és gyakorlatilag alkalmazva őket a valóság új területeire. Nem Marx logikai és módszertani apparátusa a radikálisan új, hanem azok az „operációs mezők”, amelyekre alkalmazta, s e marxi „operációs mezők” radikális újdonsága vezet a hegeli fogalmi apparátus dialektikus átalakításához, „talpraállításához”, tökéletes funkcióváltásához: többé nem az öntudat mozgásának, hanem az átalakítandó valóságos világ mozgásának kifejtéséről van szó. A *gyakorlat és az operációs mező* szintjén kell az elméleti kidolgozáshoz feltárni Marx gondolatvilágának radikális újdonságát. A hegeli fogalmi struktúrának ez az átalakítása mármost 1845-ben még korántsem valósult meg, ez a dátum csak a folyamat egyik állomását jelzi. Ez az átalakítás — a történelem és a gazdaság sűrűjébe hatoló tudományos kutatás eredményeinek a fogalmi apparátusban való kicsapódásaként — végigvonul Marx egész intellektuális tevékenységén, sőt tulajdonképpen befejezetlen folyamatról van szó: Hegel dialektikája ma is probléma a marxizmus számára.

Ebben a folyamatban a *Grundrisse* kiváltságos helyet foglal el, egyszerűen azért, mert a hegeli dialektikus apparátussal való kapcsolatnak és ez apparátus talpraállításának feltételei és követelményei itt áttetszőbbek, explicitebbek — mégpedig úgy, ahogy Marx és Engels explicálja őket —, mint bárhol másutt.

Másfelől viszont bizonyos, hogy a „feuerbachi antropológiai problematikával” való szakítás valóban az egyik lényeges állomás Marxnak a saját gondolatvilága, tudásának sajátossága felé haladtában. Werner Schuffenhauer szép tanulmánya (*Feuerbach und der junge Marx*. Berlin 1965.) a rendelkezésre álló szövegek figyelmes és szenvedélyes olvasásával, valamint kiadatlan levélforrások felhasználásával világosan megmutatja, hogyan tette magáévá és haladta meg az 1842–46-os időszakban a fiatal Marx Feuerbach antropológiai tematikáját.

De a feuerbachi antropologizmus kritikai felszámolása egymagában semmiképpen sem óvja meg a marxi gondolatvilágot az ideologikum visszatérésétől. Ez túlságosan egyszerű volna. Az ideologikum gyökerei nem kizárólag, még csak nem is elsősorban filozófiaiak. A valóságban (állítottuk már, de egy sokkal finomabb és komplexebb elemzéssel kellene bizonyítanunk) az ideologikum a marxizmus egyik lényegi összetevője, amennyiben a marxizmus forradalmi-történelmi gyakorlat. S az ideologikum rá is tapad a marxizmusra, kívülről, az osztálytársadalmak egész szociális és kulturális horizontjából kiindulva; még a „bürokratikus szocializmus” országaiban is, márcsak egy olyan társadalom átláthatatlansága miatt is, melyben a különböző szinteken nem működnek — vagy csak mitologikus módon működnek — a proletárdemokrácia eszközei.

Konklúzióképpen: Olvassuk a Grundrissét

Tehát olvasni kell a *Grundrissét*. Nehéz vállalkozás, az bizonyos, de kalandokban és elméleti felfedezésekben gazdag vállalkozás is. A francia olvasó feladatát mindenestre nagyon megkönnyíti Ernest Mandel legutóbb megjelent tanulmánya (*La formation de la pensée économique de Karl Marx*), melyben Marx 1857—1858-as kéziratának kritikai elemzése az őt megillető helyet foglalja el.

(Fordította *Lakatos Mária*)

POLITICAL ECONOMY AND PHILOSOPHY IN MARX'S *GRUNDRISSE*

Jorge Semprun

The paper, written on the French publication of Marx's *Grundrisse*, gives a short analysis of that work. Examining the development of Marx, the author questions those views which suggest a "break" to have been found in Marx's oeuvre.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЭКОНОМИЯ И ФИЛОСОФИЯ В *GRUNDRISSE* МАРКСА

Х. Семпрун

Статья писалась по поводу издания *Grundrisse* Маркса на французском языке. На основе анализа *Grundrisse* автор исследует развитие мыслей Маркса и вступает в спор с теми взглядами, которые хотят обнаружить «перелом» в творчестве Маркса.

Marxizmus és művészet „rokonszenvéről”

BIZÁM LENKE

A materialista dialektika keletkezési folyamata azonos az elvont-egyoldalú gondolat kritikai meghaladásának és az antinomikus kategóriák kiküszöbölésének folyamatával: „... szubjektivizmus és objektivizmus, spiritua-lizmus és materializmus, tevékenység és szenvedés” — írja Marx már 1844-ben (az angol politikai gazdaságtanhoz fűzött legkorábbi reflexióiban) — „csak a társadalmi állapotban veszíti el ellentétét és az ilyen ellentétekként való létezését; látjuk, hogy maguknak az *elméleti* ellentéteknek a megoldása *csak gyakorlati* módon, csak az ember gyakorlati energiája által lehetséges, s megoldásuk ennél fogva semmiképpen sem csak a megismerés feladata, hanem *valóságos* életfeladat, amelyet a *filozófia* nem oldhatott meg, éppen mert *csak* elméleti feladatként fogta fel”.¹

Marxnak még ugyanebben az évben írt — immáron Hegelt bíráló — megjegyzései között a következő megállapításokat olvashatjuk: „... mint-hogy [Hegelnél] az elvont gondolkodás a *lényeg*, ezért az, ami az ő számára *külsőleges*, lényege szerint valami csak *külsőleges*. Az elvont gondolkodó egyszersmind elismeri, hogy az *érzékiség* a természet lényege, a *külsőlegesség*, ellentétben az *önmagában* forgoló gondolkodással. De egyszersmind ezt az ellentétet úgy mondja ki, hogy a *természetnek ez a külsőlegessége* annyi, mint *ellentéte* a gondolkodással, *fogyatékosága*, hogy a természet, amennyiben különbözik az elvonatkoztatástól, fogyatékos lényeg. Egy nemcsak számomra, az én szememben fogyatékos, hanem önmagán-valóan fogyatékos lényeg bír valamivel magán kívül, amiben fogyatékosága van. Azaz lényege másvalami, mint ő maga. A természetnek ennél fogva önmagát meg kell szüntetnie az elvont gondolkodó számára, mert ő a természetet már potenciálisan *megszüntetett* lényegként tételezte.”²

Végül egy évvel később, Feuerbachról: „Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékosága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget *csak az objektum vagy a szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot*, nem szubjektívan. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvontan, mivel az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant.”³

Az *egységes* mű közvetlen gondolattörténeti-gondolatkritikai indításait

¹ Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok*. Bp. 1962. (a továbbiakban: *Kéziratok*), 74. o.

² *Uo.* 118. o.

³ Marx: *Tézisek Feuerbachról*. Marx—Engels *Vál. Műv.* II. Köt. Kossuth, 1963.

bár röviden, de híven érzékeltető három szemelvény tükrében tartalmilag pontosíthatjuk bevezető megállapításunkat. A materialista dialektika ezek szerint a gondolat addigi szűkösségét azért tudta meghaladni, azért volt képes szerves egészként felmutatni a valóságnak addig (töredékes egyoldalúságban felfogott, s ezért) antinómiákként kezelt vagy valaminő transzcendens „végső okkal” spekulatív összeragasztott számos kategóriáját, mert a kutatás szféráját s magát a gondolatot is a gyakorlat valóságába „helyezte át”: objektivitás és szubjektivitás szféráját a maga dinamikus egységében ismerte (és fedte) fel.

E felismerések jelentőségét az esztétika vonatkozásában még akkor is nehéz volna túlbecsülni, ha a valóság objektív immanenciájának felfedezése „pusztán csak” a történeti-társadalmi mozgás konkrét immanenciájának feltárásához vezetett volna tovább, és a kifejezetten művészeti kategóriák lényegéig már nem jutott volna el. Tudjuk azonban, hogy eljutott — de azt is, hogy csak szórványosan, mivel a marxizmus klasszikusainak már nem volt idejük fogalmilag is összefüggő esztétikai rendszer kidolgozására.⁴

A materialista dialektika esztétikai vonatkozású jelentőségéről és illetékességéről, azaz: marxi esztétikáról és annak kiemelkedő hatásfokáról mégis jogosan beszélhetünk. Ennek a jogosságnak, ha nem is bizonyítására, de legalább jelzésére már az idézett három rövid megjegyzés is elegendő. Először azért, mert *filológiai* tényként tárják eléink, hogy a marxizmus reflektív tárgyiassági formák (tükrözési formák) vizsgálatával és bírálóival indul. Másodszor, *tartalmi* vonatkozásban: mert megfogalmazzák azt az alapvető elméleti és módszertani követelményt, mely szerint a valóság objektív, s azt jelenség és lényeg immanens egységül kell felismernünk. Végül, harmadszor: azért, mert tartalom és forma immanens egységének az érzéki-emberi tevékenységben való fellelésével máris nyilvánítják a materialista dialektika ama *specifikumát*, mely a művészetnek is éppígy: *tartalmi specifikuma*, s melynek alapján a marxista kutatásnak nemcsak egyik (a valóság részeként), magától értetődő, hanem sajátosan „*rokonszenvező*” tárgya lesz a művészet.

*

E sajátos „szimpátia” sehol nem igazolódik olyan frappáns közvetlenséggel, a közös tartalmi specifikum lényegi, meghatározó voltáról sehol oly harsányan nem árulkodik, mint éppen ott, ahol azt mind a művészet, mind a marxizmus tagadni látszik, azaz — a marxista igényű esztétikának abortív, inadekvát kísérleteiben. Frappáns közvetlenségük abban rejlik, hogy elvontan, sémaként „alkalmazzák” a marxi, értelmes absztrakciókat, ami által ezek mindjárt az „önmagában forgoló gondolkodás” kategóriáivá lesznek, a vizsgált műalkotás pedig merő „külsőlegességgé”. Az ily módon tartalmatlanított absztrakciók nyomban a vizsgált tárgy „spirituális” lényegévé, a tárgy maga pedig „fogyatékosná” változik — az adott tétel pusztán allegóriájává.

Az ilyen „marxizmus” tehát újratermeli és meglehetősen harsányan demonstrálja a marxizmus által már meghaladott antinómiákat, s a dolog természeténél fogva éppen a konkrét emberképmet (vagy annak hiányát), illetve mindkettő művészi miértjét képtelen felismerni és kimutatni a műalkotásban. Következésképp sem a marxizmus, sem a műalkotás nem ismer bennük önmagára.

*

⁴ Ahogyan nem volt idejük fogalmilag összefüggő etikai vagy logikai rendszer kidolgozására sem.

A marxista esztétika említett anakronisztikus „beszüremkedéseiben” általában könnyen kimutathatók és rendszerint hamar kimutatásra is kerülnek a lényegükben ó- és újkantiánus, ó- és újhegeliánus, pozitivista vagy szubjektivistikus koncepciók, illetve egyes elemeik, éppúgy, mint ahogyan irracionalisztikusan „modernizált” és eklektikusan felújított változataik is. E — végső soron dehumanizáló — „beszüremkedéseknek” a valóság bizonyos dehumanizáló tendenciáival való összefüggéséről már ritkábban esik szó, és a művészettel közös tartalmi specifikum ennek következtében történt elillanásáról még ritkábban. Vagyis röviden: nemigen szokás kimondani, hogy — amiként a fogyatékosan megvalósult műalkotások — olykor a marxista igényű (vagy pusztán címkeű) esztétika is *enged* a valóság elembertelenítő hatalmainak, s tárgya vonatkozásában — lényegfeltárás helyett — ezért képes csak allegorizálni.

Szokás magyarázni e torzulásokat az illető gondolkodók (vagy sommásan: a Második Internacionálé) opportunistusával, a revizionizmus jelzőjével, továbbá a burzsoá esztétika „hatásával”. Századunk első harmadát illetően pedig ugyanezen összefüggésben sűrűn hivatkozunk Marx és Engels korai, idealizmussal közvetlenül polemizáló írásainak akkori kiadatatlanságára is.

E magyarázatok jogosságát hiba volna tagadni, éppoly hiba volna azonban nem felismerni, hogy jogosságuk pusztán csak a felszín jogossága — amennyiben végökökül tüntetnek fel bizonyos „hatástörténeti” és morálpolitikai tényezőket. Látómezejük hol kizárólagosan a szellem, hol kizárólagosan a matéria, az objektivitás *avagy* a szubjektivitás szféráján belül marad. Ilyenformán kívülreked rajta a szóban forgó torzulásoknak valójában „az érzéki-emberi tevékenység” egészében, az adott történelmi és osztályerők mozgásában — tehát a valóságban mint konkrét totalitásban⁵ — gyökeredző problematikája.

Mármost, ha kimutatjuk akár egy Lassalle vagy egy Paul Ernst, akár egyébként oly kiváló marxista gondolkodók, mint Mehring vagy Plehanov esztétikai írásaiban a Kant, Fichte, illetve Feuerbach, Mach vagy Taine koncepciójával megegyező, hibás tételeket vagy az irracionalista szubjektivizmus, egzisztencializmus, freudizmus vagy neopozitivizmus „beszüremkedését” egy Garaudynál, Ernst Fischernél vagy másoknál, munkánk még adatfeltárásnak is elégtelen. Pusztán a szellem szféráján belül maradvá ugyanis: pusztán

⁵ Mely valóság — természetszerűen „nem feledkeznék meg” önmaga totalitásáról — azonnal rácafol ez egyoldalúságokra. Így például elég csak Karl Liebknechte, Rosa Luxemburgra vagy Jaurèsra gondolnunk, hogy „a Második Internacionálé opportunistusának” torzító általánossága világossá váljék, és csak Lukács György nevét és munkásságát felidéznünk ahhoz, hogy kitűnjék: mennyi a tényleges valóságtartalma és reális értéke az általánosító jelzőknek. Ugyancsak a valóság letagadhatatlan ténye továbbá a ragyogó lenini teljesítmény, mely az esztétika vonatkozásában is időtálló, nem egy konkrét kérdésében úttörőnek bizonyult — holott köztudomásúan a hiányolt marxista-angelsi írások megjelenése előtt keletkezett. Cáfolatként hat az is, hogy a harmincas évek elején ezek az írások napvilágot láttak, s az anakronizmusok mégis továbbéltek a marxista igényű esztétikában. Nemsokára ezután a Mihail Lifsic válogatásában megjelent, bőséges szemelvénygyűjtemény végre közvetlenül is láthatóvá tette Marx és Engels művészetre vonatkozó elemzéseit, megjegyzéseit, s ezzel a materialista dialektika művészetfilozófiai oldalát. Bár e kiadványok termékenyítő hatása szintén tényszerűen felmérhető, s a marxista esztétika azóta született teljesítményének éppen legkiemelkedőbb képviselői (M. Lifsic, Lukács György stb.) közvetlenül is hivatkoznak erre a hatásra — amely azonban szintén nem bizonyult, nem bizonyulhatott valamiféle ideológiai csodaszernek, a „rossz hatások” ellen immunizáló oltóanyagának. A marxista esztétika ilyen vagy olyan irányú eltorzítása (dehumanizálása) ezután sem szűnt meg, hanem — békés vagy békétlen egymás mellett élésben — együtt nőtt-növekedett tényleges továbbfejlesztésének törekvéseivel és eredményeivel.

„elméleti ellentétükül” tárgyaljuk ily módon a marxizmus lényegével való ellentétüket, s ami feltárásunkból következésképp elmarad, az éppen a tényleges determináns, a konkrét „miért”.

Akkor sem járunk jobban, ha a politikai irányzatokra, illetve azok „hatására” hivatkozunk közvetlenül, mivel még mindig nem értük el a szubjektív (marxista) szándék és a (nem marxista) objektiváció ellentmondásos *egységének* talaját: „a társadalmi állapotot” tehát, melyben az effajta anti-nómiák „ellentétökként való létezésüket ténylegesen elveszíthetik”.

Alapvetően nem segít rajtunk az objektív meghatározottságok és a szubjektív reagálásmódok közvetlen szembesítése sem, az olyanféle (ugyancsak sűrűn alkalmazott) módszer tehát, mely egyfelől a gondolkodó (vagy művész) szubjektumát, másfelől „a kort” konfrontálja egymással. Ilyen alapon már megállapítást nyerhet az, hogy az említett, anakronisztikus zsákutcák a mindenkori lét talajában gyökeredznek, hogy azért élnek s termelődnek tovább új meg új mutációkban, mert tovább élnek s új meg új mutációkban újratermelődnek bázisaik is: az objektive anakronisztikus kizsákmányoló rendszerek, valamint a munkásmozgalomban és a szocialista országokban még le nem küzdött, regresszív anyagi és politikai tendenciák. És ezután következhet „hatásuk” kimutatása a szóban forgó szubjektumra. Mindez azonban ismét nem egyéb az elvont általános és az egyedi közvetlen szembesítésénél, „összekapcsolásuk” ennél fogva a legjobb esetben semmitmondóan lapos, ha nem spekulatív. Az ellentmondás valódi szerkezete csakis a maga konkrét dinamizmusában, csakis a Marx említette „érzéki” gyakorlat szférájában tárható fel: mint egy *különös* életszféra és az arra válaszoló „valóságos életfeladat” *különös* egysége.

*

Mai, divatos fogalmazásban talán társadalompszichológiai tényezőnek, korélménynek és egy nép történelmi gyerekszobájának nevezhetnénk a *különös életszférát*. A népeknek, osztályoknak, egyéneknek az objektív és szubjektív meghatározottságok bonyolult láncolatából kialakuló „lélektanát”, ama „hatások” összességét tehát, amelyből a cselekvés és a gondolat területén való magatartásuk konkrét tipikája kialakul.

A művészet (érzéki-érzékkelhető) és a marxizmus (fogalmi) ábrázolásában egyaránt *ez a dinamizmus és tipika* — és nem annak egyik vagy másik, esetleg több, egymásmelletti mozzanata — jelenik meg *közvetlenül*; „A politikai, jogi, filozófiai, vallási, irodalmi, művészeti stb. fejlődés” — írja Engels — „a gazdasági fejlődésen alapszik. De mindezek visszahatnak egymásra és a gazdasági alapra is. Nem úgy áll a dolog, hogy a gazdasági helyzet az *egyedül aktív, az ok*, minden más pedig csak passzív okozat. Kölcsönhatás megy végbe a gazdasági szükségszerűség alapján, amely *végző fokon* mindig érvényesül... még a német nyárspolgár halálósága és tehetetlensége, amely Németországnak 1648-tól 1830-ig tartó gazdasági nyomorúságából fakadt, s amely először pietizmusban, azután érzélgősségekben és a fejedelmek meg a nemesek előtti csúszó-mászó alázatosságban nyilvánult meg — még az sem volt gazdasági hatás nélkül. Egyike volt az új felemelkedés legnagyobb akadályainak, s csak azáltal ingott meg, hogy a forradalmi és a napóleoni háborúk a krónikus nyomort akúttá tették. Tehát nem úgy áll a dolog, ahogy itt-ott kényelmesen el akarják képzelni, a gazdasági helyzet nem automatikusan hat, hanem az emberek maguk csinálják történelmüket, csak hogy adott, őket meghatározó környezetben, készen talált tényleges viszonyok alapján...”⁶

⁶ Marx — Engels *Válogatott Művek*, II. köt. 493. o.

És íme, Marx híres, korai tétele a német ideológia különösségéről: „Ahogy a régi népek előtörténetüket a képzeletben élték meg, a *mitológiában*, akképpen mi, németek utótörténetünket gondolatban éltük meg, a *filozófiában*. *Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennének. A német filozófia a német történelem *eszmei meghosszabbítása*. Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplète*-jei helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthume*-jeit, a *filozófiát*, kritikáljuk, akkor kritikánk kellős közepén áll azoknak a kérdéseknek, amelyekről a jelen azt mondja: *that is the question*. Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével.”⁷

E jellemzések alapján mármost azonnal eszünkbe jut legalábbis két realista regény: Heinrich Mann *Alattvalója* és Thomas Mann *Doktor Faustusa*. A kép mind a marxi—engelsi analízis, mind a két műalkotás ábrázolása szerint, s a lényegét tekintve tökéletesen egybevágó: előttünk áll egyrészt a német nyárspolgár mint tipikus „alattvaló” és másrészt a német „citoyen” mint tipikus szobatudós. Világosan és a szubjektumig lebontható karakterisztikájában tárul elénk „különös történelmi gyerekszoba” és „különös korélmény”, s ennek eredőjeként az adott társadalom egy különös osztályának jellegzetes „lélektana”, magatartásmódjainak sajátos tipikája. Ennek megfelelően bontakozik ki előttünk — mind az elemzésben, mind a regényekben — ez osztály társadalmi aktivitása is, mely egyfelől a kétes és veszélyesen korlátolt romantikus mozgalmak, másfelől a merő kontempláció formáját ölti.

A szóban forgó művek tehát egyrészt logikailag áttetszővé, másrészt gondolatilag—érzelmileg átélhetővé teszik számunkra, hogy: ha a német filozófus az emberiség történetét a szellem szférájában játszatja le és juttatja el a fiktív beteljesüléshez, míg a művészet funkcióját hol a morál, hol a szellem önmegvalósításának (később pedig a „felsőbbrendű ember” ösztönéletének) ábrázolja, úgy az pusztán közvetlen tükörképe annak a transzcendens, illetve szűkös szférának, ahol a német történelem évszázadokon át történni szokott, illetve a német polgár működni tudott. A kapitalizálódás transzcendens, a polgárság forradalmi aktivitása *nélkül* létrejött, mintegy „gondviselésszerű” módozatának megfelelően lesz a művészet magánügy, a szellem vagy az egyén magányos kalandja a német esztétikában — szemben az angollal vagy a franciával, amely (szép és hasznos, egyéni és társadalmi stb.) szembeállításával legalábbis „a modern állami állapotokkal” való „gyakorlati meghasonlást” tükrözi.

Ha pedig mindebből megértettük, hogy a konkrét életszféra nemcsak tárgya, hanem talaja is az adott, konkrét életfeladatoknak (itt: a német gondolatnak, művészetnek, politikának stb.), akkor sem okunk, sem jogunk, s főleg valóság-alapunk nincs annak feltételezésére, hogy karakterjegyeitől a német munkás-mozgalom mentes maradt.

*

Meg kell gondolnunk tehát, hogy az említett marxista esztéták nemcsak egy politikai mozgalom, hanem — e mozgalommal együtt — mindenekelőtt egy adott „történelmi gyerekszoba” neveltjei, és így kell felfigyelnünk most már bizonyos, domináns „korélmény” *tipikusan német* feldolgozására — nemcsak az említett, negatív szellemi irányzatok és nemcsak egy Lassalle, de még egy Mehring esetében is.

⁷ MEM, 1. köt. 383. o.

Az új jelenség, melyre fel kell figyelni, a megvalósult s az ipari forradalommal valóságos burjánzásnak indult kapitalizmussal lép porondra, s pár évtized alatt fokozatosan Kelet felé is terjedve a lehető legdrasztikusabb realitásként véteti észre magát. A régi városok sokadalmát felváltó, modern nagyvárosi tömeg ez, mely a rendiség hierarchikusan tagolt közösségeivel és könnyen megkülönböztethető és identifikálható csoportoskáiival szemben most ijesztően hatalmassá nőtt, alaktalan és titokzatos halmazatként áll a szemlélő elé.

Ennek az élménynek döbbenete — dekadens vagy egyértelműen reakciós gondolati és művészi vetületeiről most nem beszélve — a radikális angol, illetve francia gondolkodók, művészek körében a *humanitárius, utópikus* törekvések forrása — Németországban a *messianisztikus* törekvéseké. Ami amazoknál mint a *nincstelenség és a tulajdon, a hasznos és az erkölcsös, a termelés és az elosztás* stb. stb. ellentmondása jelentkezik, az a németeknél *vezér és vezetettek* ellentmondásaként. Ami ott a munka és a fényűzés, elembertelenedés és emberség, „pogány” és „keresztény” erkölcsiség (akár romantikus-szentimentális, elégius-pesszimista, illetve utilitárius-naturalista felfogású, de mindenképpen az anyagi élet valóságos ellentmondásában gyökeredző) konfliktusa, az itt a vezető egyéniség *belső-morális konfliktusa*. Ami ott lényegében valamely osztály tette valamely osztályért vagy osztály ellen, az itt a *morál tette* az elvont „jó” vagy „rossz” ellen.

Nemcsak a marxi—engelsi bírálattal szemben védekező Lassalle válasszaiban, de a lelkes marxista Mehring naturalizmuskritikájában is kimutathatók e sajátosan német vonások. Ha Lassalle meglehetősen nyíltan kimondja, hogy véleménye szerint egy-egy „forradalmi” aktusnál egy-egy, az uralkodó osztályból támadt messiás áll a megváltandó, amorfi tömeg élén, úgy ezt aránylag könnyen elintézhethetjük azzal, hogy ezek egy jövődó renegát nézetei. De a becsületes és a munkásosztály ügye mellett mindvégig következetesen kitartó Mehring esetében nyilván szó sem lehet ilyesmiről. Csakhogy Zolát és Hauptmann-t ő is főként a „messiások” félremagyarázásának vétkében marasztalja el. Kitartóan bírálja őket amiatt, hogy a munkásság politikai vezetőit, illetve politizáló rétegét nem megfelelő szimpátiával vagy egyáltalában sehogy sem ábrázolják — amennyiben műveik figuráiról valahol is szót ejt. „A polgári naturalisták” — írja egy helyütt — „úgy szocialista érzelműek, ahogy a feudális romantikusok polgári érzelműek voltak, nem jobban és nem kevésbé; számtalan kísérletezgetésüknél szent borzalommal tartózkodnak minden olyan művészi ábrázolástól, aminek a proletár felszabadulási harchoz a legtávolabbi köze is lehetne.”⁸ Másutt így ír: „... ezek pesszimisták, különösen Balzac, de Zola is, egészen legutolsó regényéig, amelyben valamilyen utópisztikus szocializmust hirdet. Zola már egy korábbi regényében is fellépteti Marx egyik kedvenc tanítványát és olyan zavaros beszédeket tartat vele, hogy látszik, minden kísérleti-tudományos módszere ellenére, Zola sohasem foglalkozott a tudományos szocializmussal... Remélhetőleg nem fognak félreérteni bennünket, mi nem az erfurti program elfogadását tartjuk a legfőbb esztétikai törvénynek, ... de sajnálkozunk afelett, hogy a naturalizmus nem látja meg a proletár osztályharcot.”⁹

Világosan követhető itt e megállapítások szembeszökő teoretikus naivi-

⁸ Franz Mehring: *Irodalmi tanulmányok*. Athenaeum, 1950. 165. o.

⁹ Uo. 184. o.

tásának (feudális romantika és modern naturalizmus, illetve Balzac és Zola egybemosásának), valamint a tényeket illető önellentmondásoknak alapvetően közös gyökere: *mű és mozgalom* összevetése *mű és valóságos élet* összevetése helyett.

Eleve ideologikus szemlélete miatt nem veszi észre Mehring, hogy nem-hogy korrigálná, de *továbbtorzítja* a polgári radikalizmus „tömegélményét”, nemcsak megismétli, hanem egyenesen megkettőzi az elvont-naturalisztikus látásmód hibáját: a „tömegegyén” absztrakciója mellé a „mozgalmi egyén” absztrakcióját is odaállítván. Olyannyira csakis *idealisztikus* absztrakcióiban otthonos, hogy nem veszi észre Zola *pozitivisztikus* jellegű absztrakcióit, és „a természet lapos másolását” véli felfedezni regényeiben. Nem azt tehát, amit az író valójában művel, ami hivatkozott „kísérleti tudományos módszerének” valódi lényege: az átlag absztrakciójának közvetlen megszemélyesítése.

A valóságos élet gazdagságához képest szűkös gondolkodásmódból következik „a rend” absztrakciója is: „Zola, a legjobb esetben is” — írja Mehring az idézett tanulmányban — „csupán megmentett egy ártatlanul elítélt embert, de . . . egy olyan osztály öntudatlan szolgálatában, amelynek osztály-bíráskodása éppen olyan korhadt, mint az a katonai bíráskodás, amelynek Dreyfus esett áldozatul.”¹⁰

A polgári alkotmány pozitív mozzanatai radikális *érvényesítésének* ez az összemosása polgári-reakciós *megsértésével*, citoyennek és burzsoának ez az azonosítása — valóban a „legjobb” romantikus német hagyományokra emlékeztet. Eredménye, mint látható, már itt is a haladó polgári mozgalmaknak ama lebecsülése, melynek tragikus következményeit, valódi nagyságrendjükben, majd a faszizmus uralomra jutása mutatja meg.

Absztrakciók: elvont „osztály-” és elvont „embereszmény” *Wahlverwandtschaftja* lebeg Mehring előtt akkor is, amikor — egyéb tanulmányaiban — még Shakespeare-rel szemben is Schillerre esküszik, és amikor általában a kanti morál- és ízlésetztétika valamiféle „szocializálásával” véli megvalósítani a marxista esztétikát.¹¹

Valóban úgy fest tehát a dolog, mintha Mehring is — Marxszal szólva — „csak a filozófiának a német világgal folytatott kritikái harcát látta” volna, „és nem gondolta [volna] meg, hogy az eddigi filozófia maga is e világhoz tartozik és annak kiegészítése, ha csak eszmei is. Ellenfelével szemben kritikusan, önmagával szemben azonban kritikátlanul viselkedett . . .”¹²

*

Tudvalevő, hogy Marx és Engels szintén azonnal reagál a tömeg döbbetes élményére — csakhogy kezdettől fogva olymódon, hogy nemcsak mint a lét természeti előfeltételeitől megfosztott osztálynak és aktív történelmi erőnek, nemcsak az új munkamegosztás megszabta valóságos szerkezetének és rétegeinek tekintetében tárja fel tényleges tagoltságát, igazi „architektúráját”, hanem — éppen ezáltal — a *munkásegység*n konkrét tipikáját is a „hands” és a „tömeg” absztrakciójával szemben. E mechanikai, illetve szociológiai

¹⁰ Uo. 185. o.

¹¹ Uo. Klasszikus és naturalista esztétika.

¹² MEM, I. köt. 383–384. o.

„átlagolással” vitatkozva írja le Marx már egy igen korai jegyzetében: „De mit bizonyítanak ezek az *átlagok*? Hogy egyre inkább elvonatkoztatnak az emberekől, egyre inkább félretolják a valóságos életet és az anyagi, embertelen tulajdon elvont mozgását tekintik. Az *átlagszámok* az egyes valóságos egyéneken elkövetett formális szidalmazások, injuriák.”¹³ Éppígy tiltakozik kezdetől „a forradalmár” sematikus heroizálása ellen is. „Semmi sem kívánatosabb” — figyelmeztet a „pártvezető” elvont-idealizált ábrázolásának veszélyére egy 1850-es recenziójában —, „mint hogy azokat az embereket, akik a haladó párt élén álltak — akár a forradalom előtt a titkos társaságokban vagy a sajtóban, akár később hivatalos állásokban —, végre-valahára nyers rembrandti színekkel, egész elevevességükben ecseteljék. Az eddigi ábrázolások ezeket a személyiségeket sohasem festik le valóságos, hanem csupán hivatalos alakjukban: kothurnusszal a lábukon és dicsfényvel a fejük körül. Ezekben az égiesített raffaeli képekben az ábrázolás minden igazsága elvész.”¹⁴

Marxizmus és művészet különös „rokonszenve” bukkan elének e néhány mondatos szemelvényekben ismét. Ismét a közös specifikum — a konkrét emberi — tagadásának alapján bizonyul valami egyszerre nem-művészinek és nem-marxistának — és ugyanakkor ismét megnyilvánul a materialista dialektika esztétikai vonatkozású illetékessége is. Annak feltárásával ti., hogy „a tulajdon elvont mozgását” követve, illetve az elvont politikumot vagy funkciót („a hivatalos alakot”) megszemélyesítve „elvész az ábrázolás igazsága”, Marx valójában meghatározta a *művészeti* naturalizmus minden válfajának *formai-tartalmi lényegét* is.

A kantianizmus marxi—engelsi bírálata, valamint az irodalmi „schillerizálásnak” az irodalmi „shakespearizálással” az utóbbi javára történő szembeállításuk eléggé közismert. Ezért egyelőre csak pusztán említésükkel zárjuk e néhány utalást, mellyel mindössze arra kívántunk rámutatni, hogy a mehringi esztétikának bizonyos lényeges, tartalmi vonásai — szerzőjük minden marxista igénye és szubjektív jószándéka ellenére is — mennyire egyszerre és közvetlenül felelnek mind a művészettel, mind a marxi szemléletmóddal.

*

Mehring 1888-ban kezd a német szociáldemokrácia elméleti folyóiratában publikálni, akkor tehát, amikor Marx már öt éve halott és a marxi—engelsi írások tekintélyes része is megjelent (többek között Mehring szimpátiáját, a munkásmozgalomhoz való csatlakozását is kiváltva). És Mehring *nem* oppor-tunista. Művészetkritikai munkásságában miért nem vette hát észre és miért nem használta fel zseniális elvtársainak konkrét esztétikai útmutatását, miért kellett mintegy az ő „fejük fölött” a kanti—schilleri esztétikához visszanyúlnia?

Válaszul mostmár nemcsak a „történelmi gyerekszobára” utalhatunk, hanem annak az adott „korélményben” való folytatódására is. Nemcsak a német kapitalizálódás közismert körülményeire („felülről végrehajtott” voltára), hanem a következményeként kialakult „társadalomlélektanra” is. Éspedig nemcsak e későn született polgárságnak a munkásmozgalomtól való rettegésére, hanem a munkásmozgalomnak ezzel szemben kialakult ama „történelmi vakságára” és történelmi mulasztására is, mely nem vette észre

¹³ *Kéziratok*, 149. o.

¹⁴ *MEM*, 7. köt. 257. o.

az objektív szövetségest az e kapitalizmustól elnyomott s hamar kiábrándult közép- és kispolgári rétegekben. Ilyenformán kialakult, szükségszerű elszigeteltsége azután szükségszerűen vezette el a német szociáldemokráciát a „felé felé való politizálás” szűkös ösvényeire: a reakciós német államéletben való „osztályképviselet” vállalásához az osztálybázis szélesítése *helyett*.

S hogy a munkásosztály történelmi küldetésének objektív egyetemessége és nemzetközisége a német szociáldemokrácia tudatában és gyakorlatában — a fenti, „hazai specifikum” következményeként — valójában mily kevésbé tudott gyökeret verni, hogy legbecsületesebb egyéniségei a *politikai következetességet* mennyire csak *morális síkon*, a szocializmus elvont eszményéhez való szubjektív hűség formájában tudják realizálni, azt éppen Mehring személyes sorsának és e mozgalom (és osztály) magatartásának összevetése példázza érzékletesen. Mindkettőt elég csak az első világháború relációjában megnézni: a párt és az osztály ekkor — a német imperializmus zászlaja alatt — hódítani vonult, a szembeszálló Mehring pedig (a hozzá hasonló kevesekkel együtt) a börtönbe.

*

A marxizmus megalapítóinak gyökeresen ellentétes töltésű, klasszikus rangú teljesítményéhez mind elméleti, mind politikai vonatkozásban nyilván hozzájárult, hogy nemcsak a zseni éleslátásával, de maguk választotta életformájukkal is korán emancipálták magukat a „hazai” gyerekszoba és a „hazai”, illetve a pusztán egy országra korlátozódó „korélmény” e szűkösége alól, hogy forradalmi következetességgel és könnyörtelenséggel utasították el maguktól minden megnyilvánulását. „Hogy e filozófiai vásári tülekedést” — írja Marx „a német ideológia” bírálatához hozzáfogva —, „amely még a tisztés német polgár keblében is jóleső nemzeti érzést ébreszt, kellőképpen méltányolhassuk, hogy szemléltethessük ennek az egész ifjúhegeli mozgalomnak kicsinyességét, helyi korlátoltságát, s nevezetesen a tragikomikus kontrasztot e hősök valódi teljesítményei és e teljesítményekről táplált illúziók között, ahhoz az szükséges, hogy az egész látványosságot egyszer olyan nézőpontról vegyük szemügyre, amely Németországon kívül fekszik.”¹⁵

S hogy ez nem holmi „disszidens” kívülállás, a konkrétan „távoli pillantással” való szem elől vesztese, azt bizonyítja az, hogy ennek az emancipálódnak politikai oldala éppen a „hazai” aktuális harcokban való, mindenkori konkrét állásfoglalás, *részvétel*; „Az írói tevékenység minden objektumát” — emeli fel szavát Marx az őt is emigrációba kényszerítő „hazai” sajtóviszonyok ellen — „az *igazság*’ általános fogalma alá sorolják. Ha mármost eltekintünk még a *szubjektivumtól* is, vagyis attól, hogy egy és ugyanaz a tárgy a különböző egyéneknél különbözőképpen tükröződik és különböző oldalait ugyanannyi különböző szellemi jellegzetességgé változtatja; vajon a *tárgy jellegzetessége* ne gyakoroljon semmilyen, még a legcsekélyebb befolyást se a vizsgálatra? Az igazsághoz hozzátartozik nemcsak az eredmény, hanem az út is. Az igazság vizsgálatának magának is igaznak kell lennie, az igaz vizsgálat a kibontakozott igazság, melynek szétszórt részei az eredményben egyesülnek. És vajon a vizsgálat módjának nem kell a tárgy szerint változnia? Ha a tárgy nevet, legyen a vizsgálat komoly, ha a tárgy kényelmetlen, legyen a vizsgálat szerény. Megsértitek tehát az objektum jogát, mint ahogy megsértitek a szub-

¹⁵ MEM, 3. köt. 20. o.

jektum jogát. Az igazságot elvontan fogjátok fel, és a szellemet *vizsgálóbíróvá* teszitek, aki az igazságot szárazon *jegyzőkönyvbe veszi.*"¹⁶

Végül, ismét „a német ideológiáról” szólva, de egyben nosztalgiajáról, a korszerű „világöntudat” irányába való kitörési kísérleteiről is: „De még ha ez az elmélet, teológia, filozófia, erkölcs stb. ellentmondásba kerül is a fennálló viszonyokkal, ez csak azért történhetik, mert a fennálló társadalmi viszonyok ellentmondásba kerültek a fennálló termelőerővel — ami egyébként a viszonyok egy meghatározott nemzeti körében azért is történhetik, mert az ellentmondás nem ebben a nemzeti környezetben, hanem eme nemzeti tudat és a többi nemzet gyakorlatlata között, tehát egy nemzet nemzeti és általános tudata között lép fel.”¹⁷

A marxi—engelsi életmű e kitörés sikeres megvalósítása: a német „nemzeti tudat” leghaladóbb elemeinek „világöntudattá” emelése, mégpedig *a konkrét ember* ügyével való, tevékeny, forradalmi rokonszenv alapján.

*

Közismert, hogy ugyanez a forradalmi „rokonszenv”, a mindenkori konkrét emberi ügyre irányuló éleslátás, ugyanez a „nem disszidens” európaiság jellemző Leninre is. Munkássága ennél fogva éppily konkrétan szembe-síthető volna mind általában a Második Internacionálé, mind hazája „nem emancipálódó” munkáspolitikusainak sajátos, társadalmilag-történelmileg kialakult korlátaival — annál is inkább, mivel világtörténelmi akciórádiusszal ő maga tette ezt meg: szóban, írásban és három forradalomban. Még a szükség-szerűség embertelen hatalmával szakadatlan szembeszállást sugárzó örökségét is éppoly felemásan veszik át, mint Marxét és Engelsét, és egy egész, hosszú perióduson keresztül egyenesen visszajáról: az adott „korélmény” abszolutizálásának, a szükségsszerűség elfogadásának látják és láttatják az elmélet és a gyakorlat területén egyaránt.

Közismert továbbá, hogy éppen rá, a sematizáló absztrakciókkal szemben nemcsak ingerülten, hanem — amennyiben a munkáshatalom álarcát kölcsönzik ki — könyörtelenül fellépő Leninre hivatkozva változtatják át ugyane periódusban egy-egy pozitív vagy negatív politikai absztrakció merő allegóriájává a konkrét egyént.

Végül: túlon túl közismert az a paradoxia is, hogy a dogmatizmus éppen rá, a vallásos Tolsztoj epikai teljesítményét „az orosz forradalom tükrének” nevező Leninre hivatkozva kívánta (és kívánja) az objektív művészi tükörképet közvetlenül a művész szubjektív világnézetével azonosítani.

*

„Első pillantásra különösnek és erőltetettnek tűnhet fel, hogy a nagy művész nevét együtt említjük a forradalommal, amelyet nyilvánvalóan nem értett meg, amely elől szemelláthatólag elzárkózott. Hogy nevezhető tükörnek az, ami szemelláthatólag helytelenül tükrözi a jelenségeket? Csakhogy a mi forradalmunk rendkívül bonyolult jelenség; közvetlen végrehajtóinak és résztvevőinek tömegében sok olyan szociális elem van, amely ugyancsak nyil-

¹⁶ MEM, 1. köt. 7. o.

¹⁷ MEM, 3. köt. 32. o.

vánvalóan nem értette meg azt, ami történt, ugyancsak elzárkózott a tulajdonképpeni történelmi feladatok elől, amelyek elé az események menete állította őket. És ha igazán nagy művésszel van dolgunk, a forradalomnak legalább egyik-másik lényeges oldalát tükröznie kellett alkotásaiban.”¹⁸

És ezután következik a konkrét írói teljesítménnyel szembeni marxista álláspont megfogalmazása a konkrét marxista elemzés alapján: „Egyrészt zseniális művész, aki nemcsak páratlan képeket festett az orosz életről, hanem a világirodalmat is elsődrendű művekkel gazdagította. Másrészt — földesúr, aki Krisztusért rajong. Egyrészt — rendkívül erőteljes, közvetlen és őszinte tiltakozás a társadalmi hazugság és képmutatás ellen, másrészt — ‚tolsztojánus’, vagyis megviselt hisztériás siránkozó, akinek neve — orosz intellektuel, s aki nyilvánosan meakulpázik ezt hajtogatva: ‚förtelmes vagyok, hitvány vagyok, de a magam erkölcsi tökéletesítésén munkálkodom: nem eszem többé húst és most rizsfelfújttal táplálkozom’. Egyfelől kíméletlenül bírálja a tőkés kizsákmányolást, leleplezi a kormány erőszakos akcióit, a bíraskodás és az államigazgatás komédiáját, teljes mélységében feltárja a gazdagság gyarapodása, a civilizáció vívmányai és a dolgozó tömegek nyomorának, elvadulásának és kínlásának fokozódása közti ellentéteket; másfelől eszelősen hirdeti, hogy ‚ne szállj szembe a gonosszal’ erőszakosan. Egyrészt a legjózanabb realizmussal leránt minden álarcot; másrészt hirdeti az egyik leghitványabb dolgot, ami csak van a világon, tudniillik a vallást . . . De a Tolsztoj nézeteiben és tanításaiban mutatkozó ellentmondások nem véletlenek, hanem azoknak az ellentmondásos viszonyoknak a kifejezői, amelyek az orosz életet a XIX. század utolsó harmadában jellemezték . . . Tolsztoj nézeteinek ellentmondásait nem is a jelenkori munkásmozgalom és a jelenkori szocializmus szempontjából kell megítélnünk (persze ilyen értékelésre is szükség van, de ez nem elegendő), hanem az előretörő kapitalizmus, a tömegek elszegényedése és földnélkülivé válása elleni tiltakozás szempontjából, aminek a patriarchális orosz faluban elkerülhetetlenül meg kell születnie . . . Tolsztoj eredeti, mivel nézeteinek összessége együttvéve éppen forradalmunknak mint *paraszti* polgári forradalomnak sajátosságait fejezi ki. Tolsztoj nézeteinek ellentmondásai ebben az értelemben valóban azokat az ellentmondásos viszonyokat tükrözik, amelyek közt forradalmunkban a parasztság történelmi tevékenysége végbement . . . Forradalmunkban, ha csak valamennyire is szervezeten, a parasztság kisebb része valóban harcolt ezért a célért, és egészen kis része kelt fel fegyveresen, hogy elpusztítsa ellenségeit, kiirtsa a cár talpnyalóit és a földesurak védőit. A parasztság nagyobb része sírt és imádkozott, tőprengett és ábrándozott, kérvényeket írt és ‚szószólókat’ küldött — éppen Lev Nyikolajevics Tolsztoj szellemében! . . . A tolsztoji eszmék visszatükrözik parasztfelkelésünk gyengeségét, fogyatékoságait visszatükrözik a patriarchális falu tehetetlenségét és az ‚parkodó muzsik’ megrögzött gyávaóságát¹⁹ . . . Tolsztoj kifejezte a forrongó gyűlöletet, a megérett vágyat a jobb élet után, a múlt lerázására irányuló vágyat — de

¹⁸ Lenin *Összes Művei*, 17. köt. 192. o.

¹⁹ Vö.: Ezer esztendő távolából,
hátán kis batyuval, kilából
a népségből a nép fia.

Hol lehet altiszt, azt kutatja,
holott a sírt, hol nyugszik atyja,
kellene megbotoznia.

(József Attila: *Hazám*)

kifejezte az ábrándozásban, a politikai nevelés hiányában, a forradalmi tehetlenségben megnyilvánuló éretlenséget is.”²⁰

Mint látható: Lenin a „jelenségek helytelen visszatükrözésének” látszatával szemben a „helytelen jelenségek” valóságára utal vissza, és az adott történelmi múltból és jelenből (ama „gyerekszobából” és „korélményből”) vezeti le művész és modell „lélektanát”: a konkrét életszférából a szóban forgó osztályok és rétegek magatartásmódjainak reális tipikáját. Politikai és történelmi elemzésében azonban nemcsak az „orosz helyzet”, hanem az „orosz csoda” titkát is kideríti: mind a kései *orosz kapitalizmus*, mind a kései, *orosz kritikai realista regény* specifikumát tudniillik.

Annak feltárásával ugyanis, hogy egy kapitalista, sőt imperialista jellegű társadalmi rend nemcsak különböző anakronisztikus formációk *nyomait* őrzi, hanem a feudalizmus maradványaként mint *alapvető ellentmondást* hurcolja magával a megoldatlan *földkérdést* is, egyben feltárta az orosz kritikai realista epikának mind kompozicionális, mind karakterológiai jellegzetességét. Analízise alapján világossá válik egyfelől az, hogy miért szükségszerűen középponti szerkezeti eleme e regényeknek a meghatározó pénzvisztonnyal sajátosan összebonyolódó parasztkérdés — ami széles, a nyugati kritikai realista regényben ismeretlen (nagyváros és falu problémáit egyszerre átfogó) társadalmi tablójukat magyarázza. Másfelől pedig megoldódik „a mély orosz lélek” rejtélye is, mint az egyszerre jelenvaló történelmi tarkaság ellentmondásaiból fakadó, mély emberi zavarodottság.

A materialista dialektika módszerével operáló történelmi elemzésnek ez az esztétikai érvényessége megint annak a barátságosságnak fényét ragyogtatja fel, mely a transzcendenssé merevített kategóriák hideg és terméketlen világának hátat fordítva, művészetben és valóságban egyaránt: „a konkrét életszférák és valóságos életfeladatok” tájkán kutatja és leli fel a társadalmiságot és a politikumot.

*

Mindezzel pedig *A párt szervezete és a pártos irodalom* című cikk *nem szemben, hanem összhangban van*. Nincs ellentmondás a Tolsztoj- és e sokat hivatkozott másik Lenin-cikk között még akkor sem, ha kétségtelenül megállapítható, hogy ez utóbbi valóban nemcsak az újságírásra, hanem irodalmi műalkotásokra is vonatkozik: „Mi a lényege ennek az elvnek, a pártos irodalom elvének?” — olvashatjuk itt. — „Az, hogy a szocialista proletariátus számára az irodalom nem lehet egyes személyek vagy csoportok nyereszkesedésének eszköze, sőt egyáltalán nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy. Le a pártatlan írókkal! Le az irodalmi Übermenschekkel! Az irodalmi munka legyen *része* az egyetemes proletár munkának, legyen *kereke és csavarja* egyetlen egységes, nagy szociáldemokrata gépezetnek, amelyet az egész munkásosztály egész tudatos élcsapata mozgat. Az irodalmi munkának a szervezett, tervszerű, egységes szociáldemokrata pártmunka alkotórészévé kell válnia.”²¹

És ezután néhány sor azokból a mondatokból, melyben Lenin kifejti, hogy 1. semmiképpen sem sematizálásra, illetve 2. cenzúrára gondol: „,Minden hasonlat sántít”, tartja egy német közmondás. Sántít az enyém is, amikor az

²⁰ Lenin *id. mű* 195—198. o.

²¹ Lenin *Összes Művei*, 12. köt. 94. o.

irodalmat csavarhoz, az eleven mozgalmat gépezethez hasonlítom . . . Nem vitás, az irodalmi munka túri a legkevésbé, hogy gépiesen uniformizálják, nivellálják, hogy a többség uralkodjon a kisebbségen . . . Eszünk ágában sincs valamilyen kaptafa-rendszert hirdetni vagy azt hangoztatni, hogy a feladat megoldható néhány határozattal.”²² „Nyugodjanak meg, uraim! Először is, a párt irodalmáról van szó, és arról, hogy ezt az irodalmat a párt ellenőrzése alá helyezzük. Mindenki szabadon írhat és mondhat, amit akar, a legcsekélyebb korlátozás nélkül. De minden szabad egyesülésnek (többek között a pártnak) megvan a joga arra is, hogy kizárja azokat a tagokat, akik a párt cégérét pártellenes nézetek hirdetésére használják fel. Legyen teljes szólás- és sajtószabadság. De legyen teljes egyesülési szabadság is.”²³

Majd a polgári-*individualista* irodalom „szabadságáról”: „Független-e ön, író uram, polgári kiadójától, polgári közönségétől, amely azt kívánja öntől, hogy pornográfiát nyújtson szóban és képben, s prostitúciót a ‚szent’ színművészet ‚kiegészítéseként’? Ez az abszolút szabadság nem egyéb, mint polgári vagy anarchista frázis (mert az anarchizmus mint világnézet visszájára fordított polgári felfogás). Lehetetlenség, hogy valaki bizonyos társadalomban éljen és ugyanakkor független legyen ettől a társadalomtól . . . És mi, szocialisták leleplezzük ezt a képmutatást . . . — nem azért, hogy minden osztályjellegtől mentes irodalmat és művészetet teremtsünk (ez csak az osztály nélküli szocialista társadalomban lesz majd lehetséges), hanem azért, hogy a szabadnak hazudott, valójában azonban a burzsoáziához kötött irodalommal szembeállítsuk a valóban szabad, *nyíltan* a proletariátushoz kötött irodalmat.”²⁴

És végül a kommunista pártosságnak mint a valóban szabad irodalom *kritériumának* a meghatározása: „Ez szabad irodalom lesz, mert nem a haszon és a karrier, hanem a szocializmus eszméje és a dolgozókkal való együttérzés toboroz majd újabb meg újabb erőket soraiba. Ez szabad irodalom lesz, mert nem valamely életunt hősnőt . . . fogja szolgálni . . . Ez szabad irodalom lesz, amely az emberiség forradalmi gondolatának legújabb eredményeit megtermékenyíti a szocialista proletariátus tapasztalataival és eleven munkájával, amely állandó kölcsönhatást teremt a múlt tapasztalatai (a szocializmusnak primitív, utópisztikus formáiból való kifejlődését betetőző tudományos szocializmus) és a ma tapasztalatai (a munkás elvtársak mostani harca) között.”²⁵

*

Az idézett két cikk közötti összhang, amelyre fentebb céloztunk, röviden kifejezve abban áll, hogy Lenin éppúgy, ahogyan ott, itt is a vizsgálat tárgyának megfelelő „inherens mértéket” (Marx) alkalmazza — amennyiben ott a kritikai realizmus (sajátos, orosz tárgyiassulásának), itt a *szocialista realizmusnak objektív művészi elveit* fogalmazza meg.

E tény igazságát nem nehéz átlátnunk, amennyiben hajlandók vagyunk felismerni reális bizonyítékait:

1. Ha elfogadjuk bizonyítéknak, amit immár nemcsak a *Kommunista Kiadvány*, mely először mondta ki, hanem a történelem is tanúsít napjainkban is ható érvénnyel, akkor látnunk kell, hogy a szocializmus és a kapitalizmus erőinek harca *korunk valóságának objektív, átfogó rendezőelve*, következésképp

²² Uo. 94–95. o.

²³ Uo. 96. o.

²⁴ Uo. 97. o.

²⁵ Uo. 97–98. o.

a mai valóságban semmi „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy”.

2. Továbbá, ha esztétikai érvényességű bizonyítéknak elfogadjuk azt a tényt, hogy mintegy évszázadnyi idő óta — kezdetben rejtettebb, de azóta mind harsányabb nyilvánvalósággal — *meghatározó mozzanata* a szocializmus-hoz való világnézeti viszony *mindenféle* művészeti ábrázolásnak; ha az egész modern dekadenciában képesek vagyunk ráismerni a szocialista perspektíva fel nem ismerésének (vagy tagadásának), korunk kritikai realizmusának csúcsteljesítményeiben (Thomas Mann, Martin Du Gard, Hemingway stb. művében) pedig e perspektíva felismerésének és igenlésének tartalmi-formai következményeire, akkor kétségtelenül látnunk kell, hogy a modern valóságról alkotott művészi tükörkép *esztétikai minősége* „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy”.

3. Végül, ha további bizonyítéknak tekintjük, hogy a szocialista realizmusnak éppen világszínvonalú csúcsteljesítményeiről (Gorkij, Solohov, József Attila stb. művéről) mutatható ki *kivételesen* a kommunista világnézet művészi alkotóelvvé fejlesztésének, a szocializmus melletti egyértelmű, „nyílt” és maradéktalan állásfoglalásnak az adott valóság *adekvát* tükrözésével való tényleges *szinkronja*, akkor megint csak nem lehet kétségünk afelől, hogy *a történelmi jövőt formáló erők jelenkori dinamizmusának* művészi ábrázolása végeképp „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy”.

Ha pedig mindezek meg gondolása után figyelembe vesszük, hogy Lenin azon irodalmat nevezi „pártos irodalomnak” s egyben *szabadnak*, „amely az emberiség forradalmi gondolkodásának legújabb eredményeit megtermékenyíti *a szocialista proletariátus tapasztalatával és eleven munkájával*”, akkor feltétlenül világossá kell hogy váljék előttünk: Lenin egy ezzel objektíve *szinkronban* levő pártgyakorlatra gondol. A proletárpártnak ezt a minőségét mindenkor a legéberebben szem előtt tartó, a pártmunka szubjektív hibáit mindenkor kíméletlen kritikával és önkritikával feltáró Lenin a korszerű politikum lényegét valósítja meg e gyakorlattal — melyből újabb, döntő elvi-tartalmi mozzanata tárható fel a szocialista realizmusnak is. Az a mozzanata ti., hogy ez a realizmus is: *kritikai*. Csakhogy — polgári válfajával ellentétben — nem a polgári életszférát és a szocializmus elvont perspektíváját idézi fel, hanem ez utóbbi életszféráját és konkrét gyakorlatát. Következésképp (és ismét: az előbbivel szemben) egyfelől képessé válik az objektíve diadalmas, pozitív emberi erők konkrét, jelenkori ábrázolására, másfelől az itt fellépő negatív tendenciák, fogyatékoságok konkrét bírálatára (vö. például Fagyeyev: *Tizenkilencen*).

A lenini követelmény ilyenformán magában foglalja a szocializmus mindenkori gyakorlatának tényleges dinamizmusában való, *adekvát, kritikai ábrázolását* — mind a politikum, mind az esztétikum vonatkozásában. Korunk sajátos „történelmi gyerekoszobája” és domináns „korélménye”, másrészt a szocialista realizmus remekeinek és paródiáinak példája tanúsítja, hogy ez a követelmény szintén „nem lehet a proletariátus közös ügyétől független magánügy”.

*

Mindez azonban immáron lenini alkalmazásában is igazolja a materialista dialektika esztétikai illetékességét, tanúsítja *marxizmus—leninizmus és művészet* objektív rokonszenvét. És ez az objektív rokonszenv megint csak

sehol nem ütközik ki oly markánsan, sehol oly szemetszűrő közvetlenséggel, mint éppen szubjektivisztikus tagadásának eseteiben. Mindennek nyilvánvalóan kínálkozó, mert nagyon is publikus példája a most elemzett Lenin-cikk doktríné eltorzítása.

Ez, valamint a Tolsztoj-tanulmány közelebbi vizsgálata újra és meggyőzően demonstrálta számunkra, hogy a pártosságnak mint a pártdirektívák közvetlen igazolásának közismert sztálini—zsdánovi követelménye nemcsak „az objektum és szubjektum jogát” mindig a legminuciózusabb körültekintéssel tiszteletben tartó, a „szubjektum” fogyatékoságait az „objektum” kiválóságaitól, továbbá a gondolati és művészi reflexiót (még egyazon gondolati vagy műalkotás-objektumon belül is) pontosan megkülönböztetni tudó marxista forradalmáregyéniség teoretikus éleslátását laposítja prakticista szűklátókörűséggé. Nemcsak egy, az 1905-ös forradalom konkrét körülményeihez szabott publicisztikai nyelvezetet (például a „pártatlanság” mögé búvó, reakciós írókra célzó „pártatlan” jelzót) merevíti transzcendens dogmává. Nemcsak a marxi—engelsi mű máig leghivatottabb tolmácsolóját és folytatóját állítja szembe e klasszikusok („elavultnak” bélyegzett) ide vonatkozó megállapításaival, hanem főként a pártosság objektív és — történelmi változataiban is — egyetemes kategóriáját törpíti valamiféle szubjektív és vadonatúj „szekta-kódexszé”, s már ezzel is — akarva-akaratlan — „a proletariátus közös ügyétől független magánügygé” degradálja az *emberiség ügyét* — akárcsak a burzsoá apologetika.

Közvetlen direktívákkal azonosítva, illetve merőben személyessé leszűkítve (az író szubjektív világnézetével azonosítva), e szemlélet nemhogy kiemelné és feltárná, de egyenesen kiiktatja és mintegy kívülről becsempészetté és ideologikusan beleerőltetetté teszi a valamennyi műalkotásban *objektíve* benne levő és egyenesen meghatározó jelleggel bíró, korszerű politikumot.

Ezzel pedig ismét: sem többet, sem kevesebbet nem mond, mint a burzsoá apologetika, mely a műalkotást szintén pusztán a szubjektum önkifejezésének, és a pártosság kategóriáját ugyancsak valamiféle „bolsevik találmánynak” tekinti.

A köztük levő „szimpátiát” ily módon megszüntetve: ez a torzítás is egyszerre tagadja tehát mind a marxizmus—leninizmust, mind a művészetet.

*

De vajon tekinthetjük-e mindezt csupán „ideológiai beszüremkedésnek”, vagy megmagyarázhatjuk-e „a dogmatizmus” puszta jelzőjével? Lenin például, 1918-ban így ír bizonyos torzulások helyes megítéléséről: „Elképzelhető-e egy többéves háború a hadsereg és a néptömegek *elvadulása* nélkül? Semmi esetre. Néhány évre, ha ugyan nem egy egész nemzedékre, kikerülhetetlenek egy többéves háborúnak ilyen következményei. De ezek a mi tokbabújt embe-reink, akik magukat . . . „szocialistáknak” nevezik, egy nótát fújnak a burzsoá-ziával, az elvadulás megnyilvánulásait vagy a háborús rendszabályok elkerülhetetlen kegyetlenségeit az elvadulásnak kivételesen súlyos eseteivel együtt a forradalomra hárítják — holott világos, mint a nap, hogy ezt az elvadulást az imperialisztikus háború okozta és hogy semmiféle forradalom nem szabadulhat meg hosszú harc nélkül, kegyetlen megtorlások sorozata nélkül a háborúnak *ilyen* következményeitől . . . Van könnyű és nehéz szülés. Marx és Engels, a tudományos szocializmus alapítói, mindig *hosszú szülési fájdalmakról* beszéltek, amelyekkel a kapitalizmusról a szocializmusra való átmenet elkerülhetet-

lenül jár. És Engels, a világháború következményeit elemezve, tisztán és világosan leírja azt a vitathatatlan és nyilvánvaló tény, hogy az olyan forradalom, amely háború után következik és háborúval kapcsolatos (vagy még inkább — tesztem hozzá a magam részéről —, amely háború idején tör ki s amely az őt körülvevő világháború közben kénytelen fejlődni és helytállni), hogy az ilyen forradalom — *különösképpen nehéz szülés esete* . . . A mi országunkra, melyet az események sodra egy időre a szocialista forradalom élgárdájává tett, hárulnak most a megindult szülési folyamat első szakaszának kiváltképpen súlyos kínjai. Minden okunk megvan rá, hogy a legnagyobb elszántsággal és abszolút bizalommal nézzünk a jövőbe, amely új szövetségeseket, a szocialista forradalomnak új diadalait hozza egy sor haladottabb országban.”²⁶

Csak Solohov *Csendes Donjára* kell gondolnunk mármost, hogy világosan lássuk: az adott valóság konkrét tipikáját, mint a szocializmus egy adott élet-szféráját és gyakorlatát, szintén tökéletesen egybevágón idézi fel a marxista forradalmár teoretikus és a szocialista realista művész.

Ha pedig ez adekvát tükörképekben ábrázoltakhoz hozzávesszük a történelmi valóság további tényeit: az első szocialista állam állandó fenyegetettségének, csaknem negyedszázados elszigeteltségének realitását, a nyugati szociáldemokrata pártok gyűlölködését, továbbá még azt is, hogy amúgy is elkésett gazdasági fejlődését háromszor akasztotta meg drasztikusan egy-egy vandál dúlás (háború, intervenció és fasizmus) ugyane periódus alatt, bizonyos fókig láthatóvá tettünk már néhány domináns „társadalompszichikai” tényezőt. A Lenin említette „abszolút bizalom” és „új szövetségesekre” számítás helyett a „szükséges bizalmatlanság” és a „kötelező éberség” doktrínáját, a szocializmus építésének *arányában* éleződő osztályharc rossz antinómiáját, illetve burjánzásuk objektív táptalaját.

Vajon e doktrínák kialakulását és tartós uralmát, helyenként valóságos „népszokássá” válását nem táplálta-e lélektanilag ez az objektív „korélmény” legalább oly mértékben — de szerintünk sokkal jobban —, mint az esetleges szubjektív hibák, negatív szellemi „behatolások”, illetve anakronisztikus „hazai” hagyományok?

Hiszen nemcsak a cárizmus és a megkésettség, de az élreugrás, a Nagy Október is hozzátartozik a Szovjetunió népeinek „történelmi gyerekszobájához”. Gondolkodóinak tudatát nemcsak a konstrukciós perek, de két világ-történelmi győzelem és egy gigantikus építési folyamat konkrét „korélménye” is formálta, szubjektumai „lélektanához” az erő, nagylelkűség, töretlen emberi helytállás is hozzátartozik.

Konkrét, adatfeltáró kutatás nyilván kideríthetné, hogy pontosan miként vezettek e nehézségek a torzulások egy-egy konkrét lépcsőfokához, hogyan következett be az objektív kényszerűségeknek szubjektívvisztikus meghosszabbítása, s következményeként hogyan tünedezett el lassan a lenini forradalmi humánus barátságosságának légköre.

*

Beható vizsgálat és analízis nyilván adatszerűen is feltárhatná, hogyan fejlődött ki történelemnek és politikának egyszerre fatalista és voluntarisztikus felfogása a fiatal szovjetállam említett, gazdasági, valamint kül- és belpolitikai (nemcsak a „pityeri” forradalmi proletariátus, hanem a különböző, helyenként

²⁶ Lenin *Művei*, 27. köt. 509. sk. o.

az „ázsiai” formát csaknem legkezdetibb állapotában őrző nemzetiségek lakta, óriási terület) kényszerűségeiből.

Csak a második solohovi műre (*Feltört ugar*) vagy Gladkov regényeire kell gondolnunk, hogy nyilvánvalóvá váljék: miként mutathatná ki egy ilyen analízis, hogy éhség, értetlenség, külső nyomás és belső ellenállás mily mértékben torzítja bürokráciává az adminisztráció objektív, lenini követelményét, s fordítja lassan az elhárítást a szovjet polgárok, kommunisták ellen — a nagyon is számos külső ellenség helyett. Továbbá azt, hogy a gazdasági Semmi sürgős megszüntetésének objektív követelménye hogyan állítja — egy világtörténelmi politikai tett után közvetlenül — az emberek elé szinte egyetlen „konkrét életfeladatként”: a *társadalmi lét alapképletének* gyakorlati helyreállítását. Szegek kopácsolásának, kenyéradagok dekáinak gondját és közvetlen, manuális elvégzését jelöli ki az „emberi történelemhez” vezető első társadalmi formáció megteremtőjének, a tegnap ily módon még világtörténelmi egyénné magasodott, kommunista forradalmárnak mint aktivitása *objektíve legfontosabb* terepnumát.

Könnyű átlátni, hogy „a termelés” és „a termelő egyén”, valamint a gép eszményítése és a politizáló-töprengő egyéniség lebecsülése, sőt „gyanús”, „kártévő” jelzővel való minősítése — ezen objektív kényszerűségek szubjektív abszolutizálása: gyakorlatban, elméletben és művészetben egyaránt.

*

A szocializmus első megvalósulásának konkrét *térbeli* meghatározottságai (nem világméretű volta) mellett további, „objektíve ködösítő” tényezőnek látszik az *időbeliségnek* az a mozzanata is, hogy a „megosztott tulajdon” (József Attila) hosszú évszázadai, évezredek után, és a világméretűvé fejlődött munkamegosztás viszonyai között, a *tulajdon* először lett *közös*, de — amint azt Marx előre látta²⁷ — egyelőre még csak *elvontan*.

Az egyének felett álló, s „kezdettől fogva megvalósulni akaró történelmi szubsztancia” (egyszerre voluntarisztikus és fatalista) tételezése a fenti torzításokban ilyenformán nem egyéb, mint a köztulajdon elvont formájának ideológiai vetülete, továbbá „istenítése” a köztulajdont „megszemélyesítő” vezetőben.

*

Könnyű átlátni, hogy „a termelés”, „a gép”, „a termelő” eszményítése és ezzel szemben a politizáló-töprengő-„okoskodó” egyéniség lebecsülése, sőt „gyanús”, „kártévő” jelzővel való minősítése valójában nem más, mint az említett objektív kényszerűségek szubjektív abszolutizálása — gyakorlatban, elméletben és művészetben egyaránt.

*

Ezzel szemben viszont a „kezdettől megvalósulni akaró emberi szubsztancia” tételezése pusztán annyival „egyénibb”, hogy a valóban minden egyén személyes tulajdonában levő (munkaerő- vagy pénz-) *áru* közvetlen megszemélyesítése. Ez a tételezés ilyenformán semmivel sem kevésbé ideologikus, mint az előbbi — „mindössze” egy megelőző tulajdonformációt tükröz, amelynek a konkrét egyénhez, cselekvése mindenoldalúságához ténylegesen éppúgy nincs, illetve potenciálisan sokkal kevésbé van köze.

A társadalmi hatósugarú, politikai aktivitást ugyanis annyiban zárja

²⁷ *Kéziratok*, 66. sk. o.

ki jobban, amennyiben *lútszatával* leszereli: az állampolgárnak ama jogával ti., hogy „csináljon ricsajt” (József Attila). Nem kell a manipulált választási hadjáratok legális vagy az aranyifjúság illegális happeningjeire, hanem elég „csak” az emlékezetes, franciaországi diákmegmozdulásokra gondolnunk, illetve ezt az utóbbi „happeninget” is rendítetlenül átélő rendszerre, hogy világossá váljék: az egyén közvetlen önmegvalósításának jelszava még korántsem szorította ki az osztályharc közvetítő mozzanatának, a proletár osztálybázisnak és a konkrét forradalmi helyzetnek (a különös történelmi életszférából adódó, különös történelmi életfeladat egységének) marxista követelményét.

*

Mindez lényegileg megmagyarázza egyrészt azt, hogy miért abortívák és inadekváták a marxista gondolat és művészet-elmélet ellenkező előjelű eltorzításának kísérletei is, másrészt azt, hogy mennyire elégtelen, ha pusztán a sztálini állam- és a zsdánovi művészetkoncepció pusztá ellenhatásának tekintjük őket.

A marxizmusnak a freudizmussal vagy az egzisztencializmussal való összehétközési kísérletei, a „realista dekadencia” és a „mélylélektani materializmus” még csak nem is elsősorban a burzsoá elméletek közvetlen hatását, hanem alapvetően a pénzviszonyban elmagányosodott „én” közös nyugati „korélményében” való részvételt tükrözi. Ezt a részvételt természetesen fokozhatták és fokozták is a szocialista országokból érkező, bizonyos „hatások”. De egyfelől ismét csak nem elsősorban az ott hosszú időn át uralkodó művészeti naturalizmus és esztétikai prakticismus, hanem a gyakorlatnak ama negatívumai, amelyek alapjukat képezték, másfelől viszont mindennek türelmetlen és történelmietlen abszolutizálása: a politikai mindenhatóság fikciójának a politikai nihil fikciójára való, közvetlen átváltása.

Annak az — írásunkban remélhetőleg — bizonyított, objektív rokonszenvnek a megtagadása ez is, mely *az adott valósághoz, mint konkrét emberi totalitáshoz és ezért egymáshoz is fűzi mind a marxista, mind a művészi tükrözést.*

THE PECULIAR „SYMPATHY” OF MARXISM AND ART AND LITERATURE

L. Bizám

The paper suggests the existence of a peculiar *Wahlverwandschaft* between Marxism and art and literature. It is a confrontation of true and pseudo-Marxist reflection of reality and art, i.e. the criticism of Marx and Lenin and that of Mehring and Zhdanov, as the moralising, voluntaristical distortion of the former ones. With the means of analyzing confrontation, the author proves the adequacy and, respectively, the inadequacy of the different texts quoted and examined and tries to find their historical motives, too.

О СВОЕОБРАЗНОЙ «СИМПАТИИ» МАРКСИЗМА И ИСКУССТВА

Л. Бизам

Статья занимается *Wahlverwandschaft*-ом марксистского и художественного субстанционального отражения. Главным образом меринговская и ждановская, морализирующая и волюнтаристская литературная критика сопоставляется с марксистским и ленинским отражением действительности, критикой искусства. Посредством текстового анализа доказывается адекватность последних по отношению к морализирующим и волюнтаристским псевдомарксистским способам воззрения; далее очерчиваются конкретные исторические пружины искажений.

A fiatal Marx történetfelfogásának fejlődése a Rheinische Zeitung-periódusban. II.

ÁGH ATTILA

A falopásról szóló Landtag-viták

1842 őszén hármas fordulat játszódik le Marx munkásságában: kinevezik a *Rheinische Zeitung* főszerkesztőjének, formálisan is szakít a berlini Szabadokkal, Bauer csoportjával, végül pedig munkássága új irányt vesz a falopásról szóló cikk elkészítésével, a polgári társadalom vizsgálatával. A főszerkesztői állás önmagában tartalmilag nem volt jelentős, hiszen 1842 augusztusa óta már amúgyis döntő befolyással volt a lap szerkesztésére. A Bauer-csoporttal való elvi szakítás már korábban megtörtént, mint láttuk, már 1842 tavaszán megkezdődött, a formális szakításra akkor került sor, amikor az nyílt kenyértörésre vitte a dolgot, s ez — nem véletlenül — Marx szerkesztőségének s a lap novemberi válságának idejére esett. Anélkül, hogy e két mozzanatot lebecsülnénk — a továbbiakban részletesen bemutatjuk majd szerepüket Marx fejlődésében —, rá kell mutatnunk arra, hogy az adott szakasz alapvető, tartalmi fordulatát a falopásról írott cikk jelzi: ebben egy olyan változás indul meg, amely túljuttatja Marxot a hegeli államelméleten. Így ez az írás az, amely bizonyos cezúrát, viszonylagos választóvonalat jelent a *Rheinische Zeitung*-periódus markánsan megmutatkozó egységén belül.

Mint ismeretes, Marx öt cikkből álló sorozatban kívánta feldolgozni a Landtag-vitákat. A sorozat első két cikkének sorsáról előző tanulmányunkban már beszéltünk, a harmadik cikk az, amely a falopásról szóló Landtag-vitákat tárgyalja. Figyelemreméltó azonban, hogy az utolsónak tervezett két cikk is „gazdasági” kérdésekre irányul, nevezetesen a vadászattal kapcsolatos intézkedések, ill. a föld felparcellázása körüli vitára — Marx tehát már eleve készült gazdasági vonatkozások megtárgyalására. Persze igen lényeges, hogy ezt mikorra s milyen mértékűre tervezte. Nem véletlen, hogy a sajtó és a vallás hagyományos témáival kezdte a sorozatot, mint ahogyan az sem, hogy radikális társadalomkritikai módszerének következményeként előbb-utóbb fel kellett vetnie a magánérdek problematikáját. A marxi vizsgálódás tehát „felülről” „lefelé” haladt, a vallás problémájának megalapozását kereste a reális államéletben, majd miután ezt itt megtalálta, az államiság szférájának belső-immanens törvényszerűségeinek vizsgálata vezeti el őt mostmár a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek analiziséhez. E rövid „menetrend” persze nem egyéb, mint absztrakció, csupán a fejlődés általános tendenciáját, irányát jelzi, hiszen Marx már kezdetől foglalkozott pl. az állam problémájával. A lényegi irányultság azonban kétségtelen, erről az is tanúskodik, hogy Marx „felülről” érkezve a polgári társadalom vizsgálatához először szükségképp ennek felszínét, jogi arculatát elemzi, s egyáltalán kezdetben — a hegeli tradícióknak megfelelően — számára a polgári társadalom *alapvetően* jogi vonatkozású szféra. Hogy azonban Marx idáig eljusson, ahhoz az

egész — általunk korábban vizsgált — marxi államelmélet szükséges volt, a szóban forgó cikk az ebből a felfogásból való első — valószínűleg korántsem tudatos — kitérés kísérlet. A jogi vonatkozásokra leszűkített vizsgálat után a polgári társadalom belső mozgásának elemzése szükségképp vezetett tovább, mélyült el egyre jobban, még ha ez közvetlenül nem is mutatkozott meg: a Landtag-sorozat utolsó két darabját minden bizonnyal el sem készítette, nyilván az 1843 elejére kiírt Landtag-választások nyomán összeülő új ülés-szak már jobban érdekelte, mint az előbbi. A polgári társadalom vizsgálatát — a moselvidéki tudósító igazolására írt cikkében — folytatja és terjeszti ki; a két cikk ennyiben lényegileg szorosan összekapcsolódik.

Bevezetésül tehát le kell szögeznünk a falopásról szóló cikk sajátos kettőségét: egyfelől felveti a szociális-gazdasági problémákat, ugyanakkor viszont jogi korlátozottságukban, általában megmarad a hegeli államelmélet alapjain. Erről a kettősségről tanúskodik Marx saját megállapítása is. 1859 januárjában, *A politikai gazdaságtan bírálatához Előszavában* írja az alábbi sokat idézett sorokat gazdasági tanulmányainak kezdeteiről: „1842–43-ban, mint a 'Rheinische Zeitung' szerkesztője, kerültem először abba a kényszerhelyzetbe, hogy az úgynevezett anyagi érdekekhez hozzászóljak. A rajnai Landtag tanácskozásai a falopásról és a földtulajdon parcellázásáról, az a hivatalos polémia, melyet von Schaper úr, akkoriban a Rajna-tartomány főprezidense, a 'Rheinische Zeitung'-gal a Mosel-vidéki parasztok állapotairól megindított, végül a szabadkereskedelemtől és védővámról folyó viták készítették először arra, hogy gazdasági kérdésekkel foglalkozzam.”¹ E marxi megállapítás elsősorban nem azért fontos számunkra, mivel maga is leszögezi azt a tényt, hogy a szóban forgó írásokban szerzőjük először foglalkozik gazdasági kérdésekkel, hanem az, hogy az ezekkel való foglalkozás *kényszerítő* jellegét itt maga Marx szögezi le. A „kényszerhelyzet” kifejezés kettős tartalmú, egyrészt jelenti a filozófiai-jogi tanulmányaiból, elméleti fejlődéséből következő *belső*, másrészt a szerkesztői pozíciójából, társadalmi-politikai állásfoglalásából eredő *külső* kényszert.

Bizonyos fordulatot Marx már magában a cikkben is jelez. A Landtag-viták harmadik részét ugyanis ezzel a tömör megállapítással vezeti be: „Most a földön folytatódik a játék.” Ezt a megállapítást azonban nem szabad túlértékelnünk, korántsem arról van szó, hogy elvontabb problémák után reálisabbak következnek, a hierarchizálás minden bizonnyal éppen fordított: az „emelkedettebb” jogi-politikai kérdésekkel foglalkozó cikkek után most „földhözragadtabb” témák elemzésére kerül sor. Marx egyértelműen megfogalmazza, hogy számára a föld felparcellázása azért a döntő kérdés, mert tilalmában a föld paraszti *tulajdonjogának* korlátozását, a parasztok teljes *jogfosztottságát* látja. Ez mindennél világosabban mutatja Marxnál a jogi szempont dominanciáját, számára az — egyébként is jogi vonatkozásban vizsgált — „gazdasági” összeütközések másodrendűek a konfliktus jogi oldalával szemben. Ezért a falopás stb. csak a „voltaképpen” kérdés előtt a Landtag „igazi természetének” érzékeltetésére bevezetésül bemutatott néhány hasonló „zsánerkép” egyike. A téma mellékes minősítését csak némileg enyhíti az a megjegyzése, hogy „Igaz, a falopási törvény, akárcsak a vadászati, erdei és mezei kihágásokról szóló törvény, nemcsak a Landtaggal kapcsolat-

¹ MEM 13. köt. Bp. 1965. 5. o.

ban, hanem éppannyira önmagában véve is megérdemelné, hogy vizsgálat alá vegyük.”²

A téma valódi és a Marx által akkor neki tulajdonított jelentőségének kontrasztja magán a cikkben belül is megmutatkozik. Egyfelől a cikk átfogó és terjedelmes fejtegetései éppenséggel azon formális jogi kérdés körül bonyolódnak, hogy a gallyfa elvétele lopásnak minősül-e vagy sem, ill. hogy lopásnak minősítése milyen ellentmondásokat vált ki az államiság szférájában, azaz az eszmefuttatás azokban a korábbi keretekben mozog, ahol a magánérdek — ill. a részérdek — és az állami-általános érdek konfliktusa politikai szinten már többször felvetődött. Másfelől azonban a polgári társadalom szférájában a magánérdek direkt formájában megmutatkozik mint anyagi érdek, s ez Marxot szükségképp — ha nem is előre megfogalmazott, tudatos szándékkal — továbbviszi vizsgálatában. Az ezzel kapcsolatos lényegesen új tartalmi mozzanatok vizsgálata előtt azonban a cikk konkrét szintjére, a már említett formális jogi elemzésre kell fordítanunk figyelmünket.

A lopás kategóriájának elemzése, határainak megállapítása a cikk közvetlen mondanivalója szempontjából lényegi jelentőségű. Ezért Marx már bevezetőül siet leszögezni véleményét: a gallyfa elvétele nem minősíthető lopásnak, mégpedig azért nem, mert csupán a fa vagy a vele *szervesen* összefüggő részeinek *mesterséges* eltávolítása — azaz a fa kivágása, az eleven ág lenyесése — lopás, ha azonban a szerves összefüggés már megszakadt közöttük — mint a rőzse esetében —, akkor szó sincs lopásról: „A gallyfaszedő csak végrehajt egy olyan ítéletet, amelyet a tulajdon természete maga mondott ki, hiszen ti csak a fát birtokoljátok, a fa viszont már nem birtokolja a lehullott gallyakat.”³ Határozott törekvés érezhető a cselekedetnek az objektív helyzet alapján való megítélésére, s ebben a vonatkozásban a lopás kérdése rögtön a cselekedet általános társadalmi-jogi megítélésének problémájává mélyül: „milyen objektív mértéket alkalmazunk a szándékra, ha nem a cselekmény tartalmát és a cselekmény formáját?”⁴ Ami pedig magát az objektív helyzetet illeti, Marx egyértelműen utal a társadalmiság belső, immanens törvényeire nevezetesen — a társadalmiság állami-jogi felfogásának megfelelően — „a dolgok jogi természetére”, amelynek a jogrendszer, a tudatosan megfogalmazott törvények csak derivátumai: „Ezért nem lehet, hogy a dolgok jogi természete igazodjék a törvényhez, hanem a törvénynek kell a dolgok jogi természetéhez igazodnia.” A dolgok jogi természete itt egyértelműen a társadalmi valóság, a társadalom ontikus szintje végső, objektív logikája, a folytatás azonban arra utal, hogy a kifogásolt visszajára fordulás megvalósul a szóban forgó törvényben: „Ha azonban a törvény egy olyan cselekményt, amely fakihágásnak is alig mondható, falopásnak nevez, akkor a törvény *hazudik* és a szegényember egy törvénybe foglalt hazugságnak az áldozata lesz.”⁵

Miután jelezte, hogy létezik a dolgok jogi természetének megfelelő „valódi” jog, a továbbiakban Marx tisztázza a büntetőjog általános elveit: „Ha a büntett fogalma megköveteli a büntetést, akkor a büntett valósága megköveteli a büntetés bizonyos mértékét . . . A feladat az, hogy a büntetést

² MEM 1. köt. Bp. 1957. 110. o.

³ Uo. 112–113. o.

⁴ Uo. 113. o.

⁵ Uo.

a büntett valóságos következményévé tegyék. A büntettesnek a büntetésben saját tette szükségszerű okozatát, tehát *saját tettét* kell látnia.”⁶ A büntetésnek tehát egyfelől a dolgok logikájából adódó objektív következménynek, másfelől a büntett arányának megfelelő mértékűnek kell lennie — írja, s fejtegetéseiből egy jól átgondolt, az objektív társadalmi összefüggésekre épített jogrendszer tárul fel előttünk, amely a cikkben kontrasztként szolgál a fennálló rendszer „hazug” törvényeivel szemben.

Az általános érvek szintjéről a „hazug” törvény konkrét okainak elemzésére visszatérve világosan megfogalmazza, hogy a falopás és a fakihágás különbségéről folytatott vita nem egyszerűen formális jogi értelmezés kérdése, hanem társadalmi *érdekkonfliktus* megnyilvánulása: „De miről is vitatkozunk? A Landtag elveti ugyan a gallyfaszedés, a fakihágás és a falopás közti különbséget. Elveti a cselekmények közötti különbséget mint az egyes cselekmények meghatározóját, mihelyt a *fakihágás elkövetőjének érdekéről* van szó, de elismeri, mihelyt az *erdőtulajdonos érdekéről* van szó.”⁷ Vagyis a hivatalos jog azért „hazudik”, hogy a tulajdonosok és nem-tulajdonosok érdekkonfliktusában az előbbieket érdekeit szentesítse, s ezzel a vizsgálattal Marx a magánérdeket tetten érte a legsajátabb terepén, közvetlen *hasznának* védelmében, *tulajdonosi* egzisztenciájában. Ezért hozott már az egyszerű témaváltás is komoly fordulatot a marxi rendszerben, hiszen míg a sajtó, az egyház stb. esetében a magánérdekek igen absztrakt, közvetített, látszatokba burkolódzó formában jelentek meg, addig szülőhelyükön, a gazdasági szférában közvetlen, nyers valóságukban mutatkoztak meg számára, a tulajdon, az érték, a haszon, a pénz stb. kategóriáiban: „A tulajdonnak ez a mértéke az *értéke* . . . Az érték a tulajdon polgári létezése, az a logikai kifejezés, amellyel először válik társadalmilag érthetővé és közölhetővé.”⁸ S a szülőhelyén rajtakapott magánérdekkel szemben szinte szárnyakat kap Marx elemzése, a magánérdek és az állam ellentétét mint „új” témát fedezi fel, olyan hévvel, lendülettel, erkölcsi felháborodással bocsátkozik bele a megtárgyalásába, mint még soha. Az erkölcsi felháborodás, a stílus ereje sokszor átlendítik őt a téma nehézségein, hiszen az elemzés alapvetően új mozzanata, az érdekkonfliktusoknak, valamint a magánérdek és az államiság ellentétének a tulajdon bázisukra való helyezése még inkább csak szándékolt, mint végrehajtott mozzanat. Ez az erőtől duzzadó, barokkos, dinamikus, sokszínű, elmélyült gondolati tartalma ellenére is közérthető és élvezhető marxi stílus minden bizonnyal nagy hatással lehetett az olvasóközönségre. Hosszú oldalakon keresztül gúnyolódik a „haszonlesés” „piszkos” és „szánalmas” mivoltán, „perbe száll” a „haszonlesés világnézetével”, a „magánérdek szofista szellemével”, az előadók „humánus frázisaival” stb. Az érdeket személyes tulajdonságokkal ruházza fel, mint egy gyűlölt ellenfelet: „az érdek még frázisokkal is fukarkodik”, „az érdeknek nincsen emlékezőtehetsége”, „Az érdek örök rögtönző, mert nincsen rendszere”, „az érdek okoskodó mechanizmusában”, „Az érdek ért hozzá” stb., stb. A stílusnak ez a felfokozottsága, ez a polemikus megszemélyesítés is hozzájárulhat ahhoz a látszathoz, mintha itt kezdődnék az érdek elemzése. E felfokozás és megszemélyesítés klasszikus példája az érdek és állam viszonyának a megfogalmazása: „Ez a logika, amely az erdőtulajdonos szolgáját állami tekintéllyé változtatja

⁶ Uo. 114. o.

⁷ Uo.

⁸ Uo. 115. o.

át, az állami tekintélyt átváltoztatja az erdőtulajdonos szolgájává. Az államszerkezet, az egyes közigazgatási hatóságok rendeltetése — minden ki kell hogy forduljon valójából, hogy minden az erdőtulajdonos eszközüvé süllyedjen és annak érdeke az egész mechanizmus meghatározó lelkeként jelenjék meg. Az állam összes szervei fülek, szemek, karok, lábak lesznek, melyekkel az erdőtulajdonos érdeke hall, les, mér, véd, fog és fut.”⁹

A magánérdek és az állam ellentéte, azaz a magánérdektől eltorzult állam kérdéseinek tárgyalása során az elemzés sokáig már kitaposott úton halad. A magánérdek csak saját, leszűkített szféráján belül, a polgári társadalom keretei között jogosult, az államiság szférájában viszont ennek teljes eltorzulásához és visszajára fordulásához vezet. A magánérdek azonban — meghatározott, később elemzésre kerülő történelmi körülmények között — eleve magában rejti abszolutizálásának, az egész társadalmiságra való kiterjesztésének tendenciáját: az embereket „nem szabad . . . magánérdeketek szemével nézve . . . megítélnetek. A magánérdek azt az egy szférát, amelyben egy ember ellenségesen szembekerül vele, ennek az embernek az életszféréjává teszi”, mivel „az érdek kicsinyes, merev, szellemtelen és önző lelke csak egy pontot lát, azt a pontot, ahol megsértik”.¹⁰ Marx viszont — mint a korábbiakban többször kifejtette — az államiságban olyan szférába látja felemelkedni az embereket, ahol egymáshoz totálisan mint állampolgárok viszonyulnak, s leküzdik egyes, korlátozott, anyagi, az önző magánérdekhez tapadó viszonyaikat. Ez az alapvetően különböző állami viszony- és vonatkozási rendszer Marx ismert hasonlatával „idegrendszerként” ábrázolódik, melyben az egyén az egyes-anyagi vonatkozások bármely fordulata esetén sem veszíti el totális-állampolgári létezését. A lopás problémájára konkretizálva tehát úgy jelenik meg ez a marxi teória, hogy a magánérdek megsértője, a lopás elkövetője sem veszíti el állampolgárságát, nem kerül szembe az egész állammal: „Hát nem köti össze vele mindegyik polgárát ezer meg ezer idegszál, és szabad-e mindezeket az idegeket elvágni, mert az egyik polgár a maga részéről egy ideget önhatalmulag elvágott?”¹¹ „hiszen az állam önmagát amputálja, valahányszor egy polgárból bűnözőt csinál”.¹²

Az adott elemzésben tehát nem arról van szó nagy általánosságban, hogy a magánérdek bevitele eltorzítja az államot, hanem igen konkrétan az kerül tárgyalásra, hogy a magánérdekek konfliktusa a maga egészében az államiság szférájába emelkedik, s maga az állam, a jogrendszer stb. az egyik fél, a tulajdonos eszközüvé változik, s maga a tulajdonos ítél a törvény nevében a nem-tulajdonos felett: „A magánérdek . . . a legkorlátoltabb és legszűkösebb alakjában teszi magát az állami tett korlátjává és szabályává, amiből, az állam teljes lealacsonyodásától eltekintve, a másik oldalon az következik, hogy a vádlott ellen megmozgatják a legésszerűtlenebb és a leginkább jogellenes eszközöket . . .”¹³ Az állam lealacsonyodásának e sokoldalú elemzése már önmagában véve is túllépi az eddigi analízisek kereteit és mértékét, s mint ahogy a részérdek alábbi elemzésekor látni fogjuk, már igen közel jár az *osztályállam* fogalmának kidolgozásához.

⁹ Uo. 130. o.

¹⁰ Uo. 121. o.

¹¹ Uo.

¹² Uo. 122. o.

¹³ Uo. 126. o.

Marxnak az a követelménye, hogy az állam, a büntetőjog a fakihágás elkövetőjét is úgy vegye figyelembe, mint az erdőtulajdonost, mint állampolgárt, hiszen az összesség nevében lép fel: „Az államnak van bizonyos joga a vádlottal szemben, mert mint állam lép szembe ezzel az egyénnel. Közvetlenül ebből adódik az a kötelessége, hogy mint állam és állam módjára viszonyuljon a bűnözőhöz. Az államnak megvannak az eszközei arra, hogy olyan módon tevékenykedjék, amely éppúgy megfelel az állam ésszerűségének, általánosságának és méltóságának, mint az inkriminált polgár jogának, életének és tulajdonának . . .”¹⁴ Nem egyszerűen valamiféle törvény előtti egyenlőségről van szó, nem a meglévő törvény ugyanazon mértékkel való alkalmazásáról — azaz formális jogi egyenlőségről —, ami Marx számára az államiság szférájában evidens, hanem magáról a törvény *tartalmáról*. Arról, hogy a közjog nem változtatható *magántulajdonná*,¹⁵ pedig a tárgyalt esetben Marx szerint éppen ez történik: „A fatolvajt az erdőtulajdonostól fát vett el, de az erdőtulajdonos a fatolvajt arra használta fel, hogy *magát az államot* vegye el”, tegye magántulajdonává.¹⁶ Az állam eltorzulása tehát abban van, hogy a törvényt bármennyire helyesen alkalmaznák is *formálisan, tartalmában* már eleve a magánérdekek megtestesítője, s az egész jogrendszer a magántulajdon joga: „Mit ér az önzetlen ítélet, amikor a törvény önös? . . . A pártatlanság ez esetben az ítélet formája, nem pedig tartalma. A tartalmat a törvény előre megszabta.”¹⁷

A marxi elemzésben, mint látjuk, korántsem csupán a tartalom és forma általános dialektikájának, kölcsönös feltételezettségének elemzéséről van szó — „a formának nincs értéke, ha nem a tartalom formája” —, hanem egy konkrét társadalmi problematika analíziséről: ahol a jogi forma a jogi tartalommal ellentétes, ennek nem kifejezésére, hanem *leplezésére* szolgál. Ezért először is azt követeli, hogy ha már a magánérdeket tették a jog alapjává és forrásává, akkor mondják ezt ki nyíltan, ne burkolják formális látszatokba: „Ha anyagilag jogunkba beviszik a magánérdeket, amely nem bírja el a nyilvánosság fényét, akkor hadd kapja meg a megfelelő formát is, a titkos eljárást, hogy legalább ne ébresszen és tápláljon veszedelmes, öntelt illúziókat.”¹⁸ A felszólítás persze ironikus, ha a törvényeket „titokban” már úgyszólván a tulajdonosok javára szerkesztették meg, akkor formálisan is „titokban” ítélik el a magántulajdon megsértőit, ne a nyilvánosság előtt az egyenlőség látszatával. Marx persze tökéletesen tisztában van azzal, hogy itt objektív látszatrendszerrel van szó, hiszen e problémát, a látszatban megragadó és a lényegét tükröző világnézet ellentétét, első publicisztikai írása óta állandóan vizsgálja. Tisztában van azzal, hogy a fennálló rend a saját védelmére objektív látszatmechanizmusokat alakít ki — vagyis Marx felismerte az ideológia keletkezésének és funkcionálásának alapvető összefüggéseit —, s éppenséggel ezen spon-tán ideologikus látszat leküzdését tartja publicisztikai tevékenysége központi feladatának. A közvélemény meggyőzésére, formálására, aktivizálására való közvetlen törekvés e cikkéből is lépten-nyomon kivehető, az adott vonatkozásban pl. így fordul az olvasóközönséghez: „Szerintünk kötelessége minden

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo. 140. o.

¹⁶ Uo. 138. o.

¹⁷ Uo. 144. o.

¹⁸ Uo. 145. o.

rajnavidékeinek és kiváltképpen a rajnai jogászoknak, hogy ebben a pillanatban fő figyelmüket a *jogi tartalomra* fordítsák, nehogy végül ne maradjon nekünk más, mint az üres álarc.”¹⁹ A radikális társadalomkritika funkciója éppenséggel a közvélemény átalakítása, az ésszerűtlenné vált valóság felmutatása és könyörtelen kritikája: a filozófia az ésszerűtlen valóság és az ésszerűség rendszerének e szembeállításán keresztül valósul meg.

A cikk pedig minden eddiginél radikálisabban és egyértelműbben mutatja meg a fennálló teljes eltorzulását és megsemmisítésének szükségességét. A rendi világ elemzése a magántulajdonon, a közvetlen anyagiságában érvényesülő magánérdeken, a haszon, a pénz stb. kategóriáin keresztül nemcsak jogilag-gazdaságilag konkrétabbá, hanem társadalmilag aktívabbá, támadóbbá válik. Marx már az első összefüggések megvonása után így konkludál: „Egész fejtegetésünk megmutatta, hogy a Landtag a végrehajtó hatalmat, a közigazgatási hatóságokat, a vádlott létezését, az állameszmét, magát a büntettet és a büntetést a *magánérdek anyagi eszközeivé* alacsonyítja le.”²⁰ E társadalmilag aktívabb-támadóbb álláspont elvi alapja az, hogy az eddig absztraktnak értelmezett, *egyediségben* felfogott magánérdek és az államiság-*általánosság* konfliktusát új aspektusból, a *részérdek*, a különös közvetítésének szempontjából vizsgálja. Már a korábbi cikkekkel kapcsolatban is igyekeztünk differenciálni a *magánérdek* és a *részérdek* bennük megjelenő fogalma között. Ez azonban csak bizonyos tendenciák alapján volt lehetséges, hiszen a marxi elemzés ezekben az írásokban majdnem teljesen az *egyes*, a magánérdek vonalán folyt, a különös vagy a partikuláris kategóriája csupán elvétve utalt arra, hogy ez a magánérdek általában társadalmilag csoportokká szervezett formában jelentkezik, s csak a legritkább esetben egyes érdekként. Az egyes érdek problematikája azért volt központi Marxnál, mivel a társadalmi termelést még az egyes — kistulajdonos-kisárutertermelő — egyének különálló tevékenységének fogta fel. A gazdasági konfliktusok közvetlen vizsgálataánál, a gazdasági és az állami problematika közvetlen szembesítésénél azonban egyértelműen megmutatkozott előtte, hogy a társadalomban a magánérdekek nem közvetlen egyediségükben jelentkeznek, hanem bázisuk, a tulajdon alapján különös érdekké, részérdekké szerveződve, s mint ilyenek kerülnek szembe az általános érdekekkel. E tanulmányától kezdve kerül előtérbe a *magántulajdon*nak mint a magánérdek bázisának a problémája. Csak ezen a bázison, az osztályfogalom e társadalmi-gazdasági megközelítésével, azaz a társadalomban a tulajdonhoz való viszonyuk alapján különböző csoportok feltételezésével válhat egyértelművé s mutathatja fel a marxi társadalmi orientáció azt a különös érdeket, amelynek leküzdése egyértelműen szükséges a társadalom átalakításához.

Mindezek a megállapítások természetesen a konkrét konfliktusról szóló fejtegetésbe ágyazódnak bele. Marx sorra veszi a különböző rendeknek a fakihágás kérdéséről a Landtagon elhangzott hozzászólásait, majd összefoglalja a lényegüket: „Ígyen szólott a *város*, a *fabu* és a *hercegi rend*. Ahelyett hogy kiegyenlítenék a különbséget a fakihágás elkövetőjének a jogai és az erdőtulajdonos pretenziói között, nem találják ezt a különbséget eléggé nagy-nak. Nem az erdőtulajdonosnak és a fakihágás elkövetőjének a védelmét, hanem a nagy és a kis erdőtulajdonosnak a védelmét igyekeznek közös neve-

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo. 143. o.

zöre hozni.”²¹ Marx tehát világosan látja, hogy a „hazug” törvény alapja a tulajdonhoz kötődött magánérdek, mégpedig „közös nevezőre hozott” formájában mint a tulajdonosok közös különös érdeke: „Miért követeli meg a kis erdőtulajdonos ugyanazt a védelmet, mint a nagy? Mert mindketten erdőtulajdonosok. De vajon az erdőtulajdonos és az erdőkihágás elkövetője nem egyformán állampolgár-e?”²²

A Landtag tehát a tulajdonosok érdekképviselői szerve, akik az adott konfliktusban mint erdőtulajdonosok mutatkoztak meg. A rendi társadalom kritikája ezzel a felismeréssel elmélyül és radikalizálódik, a Landtag általános tevékenysége többé nem mint a magánérdek valami absztrakt opozíciója mutatkozik meg az államisággal szemben, hanem mint közvetlenül jelentkező anyagi érdekek *szükségszerűen* kialakuló *képviselői* formája: „Ha azonban itt világosan kitűnik, hogy a magánérdek az államot a magánérdek eszközévé akarja és kényszerül lefokozni, akkor hogyné következne ebből, hogy a *magánérdekek* — a rendek — egy *képviselője* az államot a magánérdek gondolataivá akarja és kényszerül lefokozni? Minden modern állam, ha még oly kevésbé felel is meg fogalmának, az ilyen törvényhozó hatalom első gyakorlati kísérleténél kénytelen lesz felkiáltani: A te utaid nem az én utaim, és a te gondolataid nem az én gondolataim!”²³ Marx számára tehát természetes és szükségszerű, hogy a magánérdekek szervezete, képviselője magának alá akarja vetni az államot. Korábban — bár tételezte a rendek és a központi állam ellentétét, s az utóbbi oldalára állt — az absztrakt magánérdek alapján átlátta rendiség és államiság egységét a fennálló rendi államban, keresztény államban, észszerűtlen államban stb. Most viszont a magánérdekek konkrét, közvetlen vizsgálatakor még nem látja, hogyan vezethető el a szál az államig, azaz a körvonalalaiban már jelentkező osztályállamot anyagi-jogi vonatkozásban még nem tudja situálni. Így a fennálló ésszerűtlen állam és a konkrét anyagi érdekre törő rendi képviselők között is marad természetesen distancia, amelyet a fentiekben úgy fogalmaz meg, hogy minden modern állam — itt valószínűleg a francia és angol stb. államra gondol —, ha nem is felel meg fogalmának, el kell hogy utasítsa a magánérdekeknek ezt a nyílt és szervezett jelentkezését.

A dolognak persze más vonatkozásai is vannak. Egyrészt a publicisztikai-politikaiak. Marx végül is újságcikket ír, amellyel befolyásolni akar, oda igyekszik hatni, hogy az államot leválassza a magánérdekek e képviselőitől. Cikke tele van erkölcsi imperatívuszokkal, felszólításokkal az államhoz, hogy cselekedjék ésszerűségéhez méltóan stb. A kíméletlenül támadott rendi világ és az állam elválasztása ebben az igen offenzív cikkben nem utolsósorban taktikai, a cenzúrával, a lap sorsával összefüggő célokat is szolgál — meglátjuk majd, hogyan utal különböző beadványaiiban Marx állandóan az állam védelmezésének mozzanatára. Másrészt azonban el kell mondanunk, hogy az említett distancia magyarázatára sem a marxi fejtegetés bizonyos töredékesége és kidolgozatlansága — ami természetesen következik abból, hogy a filozófiai összefüggéseket teljességükben egy-egy cikk keretében nem tudja kibontani, ill. nézetei maguk is fejlődnek, s bizonyos vonatkozásaikban „egyenlőtlenül” —, sem a publicisztikai-taktikai szempontok nem elégségesek.

²¹ Uo. 125. o.

²² Uo.

²³ Uo. 126.

Az egész radikális társadalomkritikai módszer fejlődéséről van itt szó, egy, a maga nemében absztrakt, szembeállítás feloldásáról. Marx ugyanis korábban feltételezte, hogy a dolgok aszerint polarizálhatók, hogy megfelelnek-e fogalmuknak vagy sem, hogy tehát „igazi” vagy „nem-igazi”, ésszerű vagy észszerűtlen államról stb. van-e szó. A követelmény a korábbiakban mindig az „igazi” stb. állam volt, amely az alapját képző absztrakció miatt elérhetetlen távolságba tolódott. A marxi politikai realizmus megkövetelte közvetlenebb és elérhetőbb célok felállítását, amelyek ugyanakkor elméleti síkon a mércéül szolgáló fogalom vagy eszme immánensebb tartalmát erősítik. Így nyer egy rugalmasabb társadalmi-politikai gyakorlat és immanensebb elmélet követelményeként 1842 őszén Marxnál különös hangsúlyt a „ha nem is felel meg fogalmának” kifejezés.

A fentiekben a gazdasági-jogi vonatkozások bizonyos konkretizálása tűnt szemünk elé. Korántsincs azonban még szó arról, hogy Marx a gazdasági szférát defetiszizálná, a termelőpraxist ne csak „piszkos zsidó” formájában látná. Számára az anyagi érdek, szükséglet továbbra is alacsonyrendű, korlátozott mozzanatok, nem azt tartja természetesnek és szükségszerűnek, hogy az emberek társadalmi tevékenységét az anyagi érdekeik határozzák meg, hanem annak vannak szükségszerű következményei önmagukra, az államra stb., ha már emberek egy csoportja torzul el annyira, hogy anyagi érdekeit mindenk fölé helyezi. Az osztálytársadalmiság erkölcsi-jogi felfogása tehát megőrződik, s erről az alapról az erdőkihágás elkövetőjének anyagi megkímélését, pénzbüntetését másodlagos mozzantnak tekinti emberi, erkölcsi-jogi mivolta megsértéséhez képest: „*Úgy tettek* tehát, mintha csak a pénz tekintetében akarnának az állam helyébe lépni, de a 19. §-ban ledobják az álarcot és nemcsak a pénzt . . . hanem az embert is maguknak vindikálják.”²⁴

Ebből az erkölcsi-jogi pozícióból eredően a humanizmus absztrakt vonásai változatlanul érvényesülnek, Marx az „embert” kívánja megmenteni nemcsak a konfliktus két általánosított résztvevőjének szembesítésében — „az embernek le kell győznie bennük (ti. az erdőtulajdonosokban — *A. A.*) az erdőtulajdonost” —, hanem közvetve azáltal is, hogy a „különérdek” — vagyis osztályérdek — szervezetét és képviselőjét, a Landtagot is arra szólítja fel, hogy térjen le a magánérdek bázisáról az általános érdek kedvéért: „Az országos rendekre törvényileg nemcsak a különérdekek képviselője van bízva, hanem a tartomány érdekének képviselője is, és bármennyire ellentmondó is a két feladat, összeütközésük esetén egy pillanatig sem volna szabad habozniok, hogy a tartomány képviselője kedvéért feláldozzák a különérdek képviselőjét.”²⁵ Maga is tisztában van a különérdek valódi arculatával, amelyet ideológiájának, a reakciós porosz állami romantikának bírálata kapcsán így válaszol: „a különérdek nem ismer sem hazát, sem provinciát, nem ismeri sem az általános, sem a hazai szellemet. Szöges ellentétben azoknak a fantaszta írónak a megállapításával, akik a különérdekek képviselőjében eszményi romantikát, a lélek feneketlen mélységét és az erkölcsiség egyéni és sajátos alakzatainak legtermékenyebb forrását óhajtják megtalálni, egy ilyen képviselőt megszünteti az összes természeti és szellemi különbségeket azáltal, hogy helyükbe egy meghatározott anyag és egy meghatározott — neki rabszolgáian alávetett — tudat erkölcstelen, értelmetlen és lélektelen absztrak-

²⁴ Uo. 139. o.

²⁵ Uo. 146. o.

cióját emeli trónra.”²⁶ A különérdek tehát a hazafias-romantikus frázisokkal szemben hazafiatlan, emelkedett szellemiség helyett földhözköttöt anyagi-ság. A társadalmi szellemi különbségek és „természeti” rögzítettségük problémájára a rendi bizottság tárgyalása kapcsán részletesen kitérünk majd, most elsősorban az érdekel bennünket, hogy Marx a különérdeket mint az erkölcsi szubsztanciával, az állammal szükségképp szembenálló, erkölcstelen tényezőt mutatja be, amely a szellem helyett az anyag uralmát képviseli. Mindez a fetiszizmuselmélet ismert összefüggéseire utal, melynek a fentiekben csupán azt a vonatkozását bontottuk ki, hogy a marxi államelmélet bizonyos ellentmondásossága szükségszerű: egyfelől tételezi a különérdek — osztályérdek — valódi, azaz „erkölcstelen” létezését, másfelől mégis „erkölcsi” tényezőkkel akarja feloldani. Ez a kollízió a cikk átmeneti jellegéből fakad, már látja bizonyos társadalmi vonatkozások anyagi-gazdasági determinált-ságát, de még nem látja az egész társadalomét, ezért a fenti, sajátosan eltorzult, elidegenedett formát sem tudja a társadalom anyagi-gazdasági mozgá-sában feloldani, hanem csak erkölcsi tényezőkben.

A cikknek ezt az átmeneti jellegét, köztes helyzetét a fentiekben fel-sorolt tényezőkön — tehát a radikális társadalomkritikai módszer hangsú-lyának áthelyezésén, a tulajdon és az érdekek új típusú elemzésén s az anyagi-erkölcsi meghatározottság problémájának a fetiszizmuselmélet keretein belül még megvizsgálendő kérdésén — túl egy újabb, a cikkben központi szerepet játszó probléma is mutatja. Marx eddig ugyanis a jognak két síkját tételezte fel — mindkettőt törvényekké kodifikált formájában —: az általánosság érdekeit, a dolgok jogi természetét kifejező „igazi” jogot, s a magánérdek — különérdek partikularitását képviselő „hazug”, ésszerűtlen jogot. E jogrend-szereket Marx külön-külön dialektikusan, dinamikusan fogja fel, kimondja, hogy a társadalom új állapotát új törvényeknek kell szabályozniok, de kettő-jük között nincs semmiféle közvetítés, a különérdek az általánosságon belül nem lehet megengedett, *semmilyen vonatkozásban* sem lehet az általánosság kifejezője vagy közvetítője. A falopás kérdésében azonban Marx egy olyan sajátos helyzetbe került, amelyet a fenti polarizációval nem tudott megoldani, s így megjelent a két pólus között a közvetítő harmadik, jogi megfogalmazás-ban: *a szegények szokásjoga*.

Az új mozzanat — a szegények szokásjogával kapcsolatos fejtegetés — természetesen nem egy csapásra borítja fel az egész korábbi rendszert, először még csupán hic et nunc hozzátételként jelenik meg: az erdőkihágásokkal kapcsolatban a szegény osztályok számára kíván jogalapot, jogi segítséget nyújtani. Marx álláspontja továbbra is a szigorú általánosság közvetlen védel-me, azaz — a hasznot kergető, „praktikus” erdőtulajdonossal szemben — „nem-praktikus”, vagyis nem ismerhet el kodifikált jogot valamiféle anyagi részérdek védelmében, de elismerhet ilyen *szokást*, ha a legszegényebb osztá-lyok érdekeiről van szó: „Mi nem-praktikus emberek azonban a politikailag és szociálisan kismémmizett szegények tömege számára igényeljük azt, amit az úgynevezett történelmi jogászok tanult és tanulékony szolgaserege mint az igazi bölcsek kövét feltalált, hogy minden tisztátlan pretenziót tiszta jogi arannyá változtasson.”²⁷ A történelmi jogi iskolára való utalás egyértelműen mutatja, hogy tulajdonképpen kétféle szokásjog konfrontálódik itt, a tulaj-

²⁶ Uo.

²⁷ Uo. 115. o.

donosoké és a szegényeké, s Marx a történelmi meglétet, a pozitív fennállást és a szokás törvénné emelkedését — ezen iskolai eszközeit — csak az utóbbiak érdekében tartja jogosultnak: „A kiváltságosak úgynevezett szokásain a *joggal ellenkező szokásokat* értenek”, s így születik meg az az anyagi részérdek, amely — bizonyos vonatkozásaira korlátozva ugyan — egybeesik az általános érdekekkel: „Mi a szegénységnek vindikáljuk a *szokásjogot*, mégpedig olyan szokásjogot, amely nem helyi jellegű, olyan szokásjogot, amely minden országban a szegénység szokásjoga. Még tovább megyünk és azt állítjuk, hogy a szokásjog, természete szerint, *csakis* ennek a legalsó nincstelen és elemi tömegnek a joga lehet.”²⁸ Marx tehát a legalsó társadalmi osztály elemi anyagi szükségletei kielégítése érdekében kivételt tesz általános rendszerében, s ha korlátozott keretek között is, de megteremt a jogosult különérdek szféráját.

Maga a szokásjog különben nehezen illeszthető bele a marxi társadalomképbe, amelyben az államiságra való koncentrálás feltételezi a kodifikált jogrendszer, a megfogalmazott törvények létét. Amikor tehát a gazdagok szokásjogait támadja, olyan oldalról támadja, hogy a szokásjog eleve csak különérdek kifejezője lehet: „Az előkelők szokásjogai *tartalmuknál* fogva ellenkeznek az általános törvény formájával. Nem lehet őket törvényekké formálni, mert a törvénytőlküliség formációi. Amikor ezek a szokásjogok tartalmuknál fogva ellenkeznek a törvény formájával, az általánossággal és szükségszerűséggel, éppen ezáltal azt bizonyítják, hogy *szokásjogtalanságok* és ezért nem a törvénnyel ellentétben érvényesítendő, hanem mint a törvénnyel ellentétben állók eltörölendő . . .”²⁹ A szokásjog tehát nem illeszthető bele egy adott jogrendszerbe, nem létezhet a törvények mellett, hiszen ha tartalma jogosult, akkor fel kell lépnie a törvény, azaz az általánosság és szükségszerűség formáját: „Az ésszerű szokásjog az általános törvények korában nem egyéb, mint a *törvényes jog szokása*, hiszen a jog nem szűnt meg szokásnak lenni, mert törvénné alakult, de megszűnt *csak* szokásnak lenni.”³⁰

A szegények szokásjoga is ennyiben csak mint külső hozzátétel jelentkezhet, amely a maga átmenetiségében csatlakozik az ésszerű jogrendszerhez, hiszen egyetlen jogosultságát csak abban találhatja meg, hogy *történetileg* megelőzi a probléma törvénybeli rendezését: „A szokásjog mint a törvényes jog melletti *önálló terület* ezért csak ott ésszerű, ahol a jog a *törvény mellett* és rajta *kívül* létezik, ahol a szokás a törvényes jog *előlegezése*. A kiváltságos rendek szokásjogairól ezért szó sem lehet. A törvényben megtalálták nemcsak ésszerű jogok elismerését, hanem gyakran még ésszerűtlen pretenzióik elismerését is.”³¹ Marx tehát azt konstatálja az adott konfliktusban, hogy a szegények jogilag védtelenek, s ezért ideiglenesen elfogadja náluk a szokásjogot, „amely még nem érte el a törvény formáját”, mint jogaik előlegezését, mint jogi védelmüket az adott konfliktusban: „a szegények szokásjogai a pozitív jog szokásával ellenkező jogok. Tartalmuk nem a törvényes formával ellenkezik, hanem éppen saját formátlanságával.”³²

Lényeges kérdés azonban — egyelőre még a jogi problematikán belül maradva —, hogy a szegények szokásjogainak törvényesítését a rendi világ

²⁸ Uo.

²⁹ Uo. 116–117. o.

³⁰ Uo. 117. o.

³¹ Uo.

³² Uo.

szellemében képzele-e el, azaz mint egy önálló rend különérdekeinek megfogalmazását. Ezt a megoldást az augsburgi lappal folytatott korábbi polémiában élesen elutasította, s most, a probléma merőben új felvetésénél sem erről van szó. De arról sem — pedig vannak ilyen vulgarizáló tendenciák a fiatal Marx irodalomban —, hogy teljes mértékben a szegények oldalára állna, s minden vonatkozásban az ő érdeküket tekintené az általános érdeknek. A marxi osztálypártosság kérdésére még visszatérünk — hiszen nyilvánvalóan ez rejlik a jogi formulák mögött —, annyi azonban bizonyos, hogy Marx nem egy újabb különérdeket akar kodifikálni a többi osztályé *mellett* vagy velük *szemben*, hanem csupán arról van szó, hogy a különérdeket az elemi létfenntartás szempontjából elismeri, s az általánosság keretei közé beillesztendőnek tartja, mégpedig a szegény osztály helyzetének rendezésével.

Marx a szokásjog előzményeit fellelte a germán jogrendszerekben, amelyeket pozitívan említ, s bírálja a felvilágosult jogrendszereket, amelyek negligálják. Azaz a szokásjog kérdésének történelmi vizsgálatára törekszik, ami előlegezi, s egyben helyettesíti a polgári társadalom belső törvényszerűségének elemzését, a szegény osztályok létének magyarázatát. Mégpedig maga a *tulajdon* kapcsolatos szokásjog válik történelmi elemzés tárgyává; Marxnál a magántulajdon nem abszolutizálódik történelemfeletti emberi attribútummá, hanem a köztulajdon és magántulajdon egymásba való átmenetének történelmi dialektikájában mutatkozik meg. A szegények szokásjogát a középkorból, a köztulajdon és magántulajdon korai differenciátlanságából eredteteti: „a szegények minden szokásjoga azon alapult, hogy bizonyos tulajdonnak ingadozó jellege volt, amely határozottan magántulajdonná, de határozottan köztulajdonná sem tette ezt a tulajdont; a magánjog és a közjog bizonyos elegye volt ez, amely a középkor összes intézményeiben fellelhető”.³³ Marx tehát tudatában van a köztulajdon magántulajdonná átalakulása történelmi folyamatának s középkori sajátos átmeneti fázisának, és a továbbiakban szükségszerűnek itéli a középkori kettősség felbomlását. A „törvényhozó értelem” további tevékenységét úgy írja le, mint az elvont magánjog elvének — a római minta alapján való — következetes végigvitelét, azaz a „törvényhozó értelem” egyfelől mindenkit egyformán a polgári társadalom szférájába utalt, másfelől megszüntette a tulajdonhoz kapcsolódó állami kiváltságokat.

Maga a polgári társadalom is történelmi kategóriaként szerepel itt, tulajdonképpen valódi geneziséét írja le Marx, amikor a tulajdon „kalandos” jellegűről „polgárra” való átmenetét fejtegeti. Annak a rendi rendszernek a felbomlására utal, ahol a társadalmi munkamegosztásban elfoglalt hely egyben az államisághoz való meghatározott, rögzített helyzetet is jelentett, míg a továbbiakban ez az egybeesés megszűnt, s a polgári társadalom és a politikai állam szférája határozottan elvált egymástól. (E történelmi folyamat marxi értékelésére a hegeli jogfilozófia kritikája kapcsán még részletesen visszatérünk.) A köztulajdon megszüntetése ebbe a pozitív folyamatba illeszkedik bele Marx szerint, hiszen egyben a monopolizált állami-társadalmi státusok megszűnését is jelenti. A köztulajdonhoz kapcsolódó szokásjognak a szegények vonatkozásában mégis fenn kell maradnia, de ezt nem tudja történelmileg lényegileg indokolni, csak egy — meglehetősen mesterkéltséggel és erőszakolt — analógiával támasztja alá: „vannak a tulajdonnak olyan tárgyai, amelyek

³³ Uo. 118. o.

természetüknél fogva sohasem ölthetik az előre meghatározott magántulajdon jellegét, amelyek elemi lényegüknél és véletlenszerű létezésüknél fogva a foglalási jog tárgyai lesznek, tehát azon osztály foglalási jogának tárgyai, amely éppen a foglalási jognál fogva minden más tulajdonból ki van rekesztve, amely a polgári társadalomban ugyanazt a helyzetet foglalja el, mint ezek a tárgyak a természetben”.³⁴ E természeti analógia — ahogy korábban a lopás értelmezése kapcsán is — határozottan utal arra, hogy Marxnak kevésbé van még tudomása a polgári társadalom mozgástörvényeiről. A szegény osztályokban nem a polgári társadalom struktúrájának szükségszerű elemét, hanem — mondhatni — szervetlenné vált kiegészítését, nem-organikus tartozékát látja. Ezért a természeti párhuzamot a továbbiakban még ki is élezi: „Maga a természet a száraz, a szerves élettől elválasztott, letört vesszőkben és ágakban . . . mintegy a szegénység és a gazdagság ellentétét fejezi ki . . . Az emberi szegénység érzi ezt a rokonságot és ebből a rokonságerzethből levezeti tulajdonjogát, s ezért ha a szerves természeti gazdagságot a tulajdonos előre biztosított osztályrészenek tartja fenn, akkor a természeti szegénységet a szükségnek a véletlentől függő osztályrészeként követeli.”³⁵

Az így kiélezett természeti párhuzam már-már annak a veszélyét rejti magában, hogy a szegénység—gazdagság társadalmi ellentéte — miként természeti alapjuk — öröknek tételezhető, s ezen belül, a szokásjog elismerése formájában, a nincstelenségre kárhozottat alsóbb osztályoknak csupán támogatás jusson. Marx szándékával az ilyen értelmezés természetesen merőben ellentétes, mindenesetre lehetősége a probléma megoldatlanságára utal. Nem tudja elhelyezni és megindokolni az általa kialakított állam- és társadalomfelfogásban a szegény osztályok létét, ezért olyan csoportnak ábrázolja, amely nem is foglal helyet a társadalmi struktúrán belül, hanem valamiféle belőle kiszorult vagy még bele sem jutott, a történelmi folyamat mellett egzisztáló természeti mozzanat. Ezért nevezi „elemi” osztálynak, amelynek jellegzetes tevékenysége a gyűjtés: „A gyűjtésben az emberi társadalom elemi osztálya mint rendező lép szembe az elemi természeti erő termékeivel” — írja még a természeti analógia keretein belül maradván, amely természeti analógiából egyértelműen következik a szegény osztályok „társadalmonkívülségének” konklúziója: „a szokásjog formája itt annál is inkább természetes, mert a szegény osztálynak a létezése maga is eddig csak a polgári társadalom *puszta szokása*, amely a tudatos államszerkezetben még nem talált megfelelő helyet”.³⁶

A formálódó osztálypártosság új szempontokat ad a marxi radikális társadalomkritikának, megrendíti elvont kiindulópontjait, átrendezi a marxi humanizmus még absztrakt mozzanatait. Erjedés és átértelmeződés indul meg a polgári társadalom, az állam fogalmaiban, lényegesen új megvilágításban merül fel az érdek, a tulajdon, a haszon stb. problematikája.

A továbbiakban a falopásról szóló cikk elméleti bázisául szolgáló kora fetiszmuselméletet kell megvizsgálnunk, amelyet Marx a legrészletesebben itt tárgyal, a polgári társadalom belső problémáinak felvetése kapcsán. Hogy a korai marxi fetiszmuselmélet e cikkben van a legszembetűnőbben jelen, annak nyilvánvaló oka a cikk anyagi-gazdasági orientáltsága. Az ember által kialakított anyagi-természeti világ uralma az ember felett — azaz a legáltalánosabb értelemben felfogott fetiszmus — itt a legközvetlenebbül fogal-

³⁴ Uo. 119. o.

³⁵ Uo.

³⁶ Uo. 120. o.

mazódik meg, a haszonlesés és az érdek útjait a gazdasági szférában nyomon követve. Hiszen maga a kiinduló konfliktus, a fakihágás, olyan konfliktus, amelyet egy anyagi-természeti tárgy, a fa határoz meg, s a fa uralja mindkét fél gondolatvilágát és tevékenységét. A fa-fetiszizmus mint alapvető mozzanat vonul végig az egész marxi fejtegetésen, a fa hoz törvényt az erdőtulajdonoson keresztül — ismételteti Marx refrénszerűen.

Itt látszik csak meg teljes egyértelműséggel, hogyan jellemzi Marx az elidegenedés egész társadalmat átfogó jelenségeit mint fetiszizációt. A Landtag tevékenységét úgy jellemzi, hogy bármikor kész „fiatal fák jogáért ledönteni az emberek jogát”, vagyis a „hazug” jogrendszer nemcsak a magánérdekeknek megfelelő, hanem egyben azokon keresztül anyagilag-tárgyilag determinált és antihumánus is, ezért e jogrendszer következtében „a fabálványok győznek, és az emberáldozatok hullanak!”³⁷ Számos vonatkozásban felbukkan, hogy az embereket „piszkos anyagi érdekeiken” keresztül az anyagi-tárgyi világ mozgatja, cselekedeteikben ennek „akarata” érvényesül, s maguk az emberek nem egyebek, mint ezen akarat végrehajtói és megtestesítői. Ez azonban nemcsak az erdőtulajdonosra áll, akin keresztül a fa hoz törvényt — és nemcsak, mint másutt többször is elmondja, a földtulajdon és tulajdonosa viszonyára —, hanem az egész államgépezetre: az „erdőtiszt a fa megszemélyesített védőszellemé”³⁸ stb. Ez az egyoldalú anyagi-tárgyi determináltság mutatkozik meg abban is, ahogyan az erdőtulajdonos a fakihágás tényére reagál: „Csak a bűnös érzéki oldala érdekli őt, a cselekmény bűnös lényege azonban nem az anyagi fa elleni támadás, hanem a fa állam-ere, a tulajdonjog mint olyan elleni támadás . . .”³⁹ Vagyis az erdőtulajdonos a fakihágást csak érzéki-anyagi szempontból ítéli meg, s nem állampolgárként a tulajdonjog általános biztosításának szellemében. Ebből az egyoldalúságból adódik, hogy az „anyagi” fa — az erdőtulajdonoson keresztül — nem elégszik meg a pénzzel, a vindikációval, hanem a vétkes fél feletti rendelkezést teljes egészében magának vindikálja, azaz az egész embert akarja alávetni magának,⁴⁰ magát az embert akarja tulajdonává, jobbágyává tenni.⁴¹ Marx ezt a társadalmi állapotot, amelyben a szolgaság, az, hogy az egyik ember a másikkal a tulajdona az egyes emberek születési-testi adottságaiként funkcionál, már korábban is a fetiszizmus legkiélezettebb, legjellegzetesebb formájának tekintette.

Előttünk áll tehát az egész társadalmiság alapjául szolgáló jogrendszer, amelyet a fetiszizált magánérdek, az anyagi-érzéki álláspont determinál, s amelyet Marx ezért „anyagi jognak” nevez és a kínai joggal hoz párhuzamba, s amelynek alapvető jellemzője éppen az a fetiszisztikus viszony, hogy „fa és fabirtokos mint olyan törvényt hoz”.⁴² Ennek az anyagi jognak a világnézetét — amely élesen szemben áll az államiság erkölcsi-politikai szemléletével — tekinti Marx materializmusnak: „Ez az *elvetemült materializmus* . . . közvetlen következménye annak a tanításnak, amelyet a 'Preussische Staatszeitung' hirdet a törvényhozónak, hogy ugyanis egy fatörvényben csak fára és erdőre kell gondolni, és az egyes anyagi feladatot *nem politikailag*, azaz nem az egész államésszel és államerkölcssel való összefüggésében kell megoldani.”⁴³ Nem

³⁷ Uo. 112. o.

³⁸ Uo. 123. o.

³⁹ Uo. 137. o.

⁴⁰ Uo. 139. o.

⁴¹ Uo. 140. és 142. o.

⁴² Uo. 145—146. o.

⁴³ Uo. 146—147. o.

véletlenül említi itt Marx a *Preussische Staatszeitungot*. Ezzel a hivatalos lappal mint a reakciós állami romantika fő képviselőjével már a sajtószabadságról szóló Landtag-vitákról írva is polemizált. Fejtegetésének konklúziója ott a materializmus és spiritualizmus ellentétes végleteinek kölcsönös feltételezettsége és egysége. A fetisizmuselmélet szellemében azonban a materializmus, az önző anyagi érdek az eredeti mozzanat, a spiritualista-romantikus forma csak a — bár szükségszerű — látszata. Marx ideologikus látszatok nélkül, közvetlen meztelenségében mutatja meg, hogy az anyagi érdekek által vezérelt embernek, a haszonlesőnek „az embertelenség, egy idegen anyagi lény, a legfelsőbb lénye”.⁴⁴ Ez a megállapítás a *Harsona* következtetéseit idézi fel, s megmutatja nekünk, hogy 1842 eleje óta a marxi gondolkodás a fetisizmuselmélet, valamint az anyagi-szellemi szükségletek ellentétének sajátos felfogása, továbbá a radikalizált panteista idealizmus keretein belül fejlődött, ahogy ezt a sajtószabadságról írott cikkben részletesebben megvizsgáltuk. Az anyagi szükséglet a marxi rendszerben a polgári társadalom vizsgálatának megkezdésével még nem változtatta meg a helyét, tartalmát, de már önmagában véve az a tény, hogy a fenti, formája szerint feuerbachianus tézis reális történelmi-gazdasági elemzés tárgyává válik, jelzi, hogy a fejlődés tendenciája szükségképp a gazdasági szféra további „defetiszizációjára” irányul, s hogy a marxi rendszer magában hordja dinamikájának, továbbfejlesztésének követelményét.

A falopásról írott cikk tehát minden eddiginél világosabban és egyértelműbben tanúsítja, hogy a *Rhenische Zeitung*-periódusban a marxi gondolkodás mindenekelőtt a fetisizmuselmélet alapján fejlődött, ezt az adott probléma kapcsán a cikk zárósoraiiban maga Marx is megfogalmazza: „A *kubai vademberek* az aranyat a *spanyolok fétisének* tartották . . . vajon a *fát* nem tartották volna-e a *rajnavidékiek fétisének*?”⁴⁵ S hogy a marxi elemzés ennek az elméletnek értelmezésén belül halad, mutatja Marx utalása is a következő, a vadászati tilalomról írandó cikkére, amely minden bizonnyal nem készült el: „De a következő ülés kioktatta volna őket arra, hogy a fetisizmussal össze szokták kötni az állatimádást, és a *kubai vademberek a nyulakat* dobták volna a tengerbe, hogy az *embereket* megmentsek.”⁴⁶ A fetisizmus elmélete az adott szakaszban azonban nemcsak általában a történelem mint a természeti korlátottság leküzdése sajátosan ellentmondásos formájának marxi értelmezése, hanem ezen belül konkrétan a történelem *menetének* megragadására irányuló kísérlet is. A cikk ez irányú fejtegetései határozottan alátámasztják és kibővítik a sajtószabadságról írott cikk kapcsán mondottakat.

Először is fel kell vetnünk azt a hipotézist, hogy Marx a falopásról írt cikkben feltételezi az ember „természettörténetét”, amint erre pl. az előkelőségek szokásjogait elvitatva, az eredeti, „állati” egyenlőtlenséget felidézve utal: „Születésük dátuma arra az időszakra esik, amelyben az emberiség története a *természettörténet* részét alkotta, és, igazolva az egyiptomi mondát, valamennyi isten állatalakot öltött.”⁴⁷

Bizonyos absztrakt-spekulatív részmozzanatok ellenére, amelyek egyrészt filozófiai rendszere, másrészt a szaktudományok kidolgozatlanságából

⁴⁴ Uo. 122. o.

⁴⁵ Uo. 147. o.

⁴⁶ Uo.

⁴⁷ Uo. 115—116. o.

fakadnak, s arra kényszerítik őt, hogy bizonyos vonásaiban spekulatív rendszerből egyes kérdéseket absztraktnan dedukáljon — a természeti korlátozottság leküzdésének e korai, „állati” szakasza Marxnál semmiképp sem jelenti az állati-természeti törvények, azaz egy alacsonyabb mozgásforma bevitelét a társadalomba. A két szféra sajátos átmenete nála nem a természet-, hanem a társadalomtörténet keretei között megy végbe, nem arról van szó, hogy a biológiai-állati mozgástörvények érvényesülnek a társadalomban, hanem arról, hogy az emberek torzulnak, „állatiasodnak” el. Az „állati” mozzanatok felmutatása a fetisizmuselmélet keretein belül mély tartalmi párhuzam a biológiai lét és a társadalmi lét ellentmondásossága mint mindkettőjük külsődleges anyagi-tárgyi determináltsága között, ugyanakkor mint analógia a kifejtés eszköze is. Ennek kapcsán persze megmutatkoznak a marxi emberi lényeg koncepciójának bizonyos gyengéi, elsősorban teleologikus mivolta is, hiszen a hangsúly azon van, hogy az ember megjelenésével az emberi lényeg, még ha csupán mint potenciálisan jelenlevő is, de már adott, hogy a történelemben és a történelemmel az ember mindinkább elsajátítja a lényegét, s az ellentmondás az eleve feltételezett emberi lényeg és valóságos hiánya között addig nem is oldódhat fel, amíg a marxi emberi lényeg felfogás a munkakoncepció talajára nem helyeződik, s így nem adja meg az elidegenedés, az emberi lényeg kialakulása szükségszerűen ellentmondásos történelmi útjának magyarázatát.

Az adott marxi koncepció szerint tehát az emberiség az első történelmi formációban az „állati” egyenlőtlenség rendszerében jelenik meg, „mint ami meghatározott állatfajokra oszlik, melyek között a kapcsolat nem az egyenlőség, hanem az egyenlőtlenség, olyan egyenlőtlenség, melyet a törvények rögzítenek. A világnak az az állapota, amelyben nincsen szabadság, a szabadságnélküliséget kifejező jogokat tesz szükségessé, mert míg az emberi jog a szabadság létezése, ez az állati jog a szabadságnélküliség létezése.”⁴⁸ Az emberiség ilyen „állati”, az ázsiai formációval kezdődő előtörténetének feltételezése tehát végigvonul Marx egész életművén, levetkőzve persze e korai értelmezés absztraktságát, bizonytalanságait. A történelem kezdetének értelmezésében azonban — amelyet Marx fentebb mint az „állati jog” társadalmára való átmenetet mutatott be — ezek a bizonytalanságok megmutatkoznak. A történelem kezdete így a törvénykezéshez, az első államokhoz kötődik, s a hegeli megoldással megegyezően az államalkotás előtti társadalmak, a „vademberek” kívül kerülnek a történelmen. Emberi mivoltuk kétségbevonhatatlan, de Marx szerint még nem igazi társadalmi lények, tehát még az „állati jog” fogalma alá sem sorolhatók. A természetnek való alávetettségük abban mutatkozik meg, hogy közvetlenül függnek az érzéki-anyagi világtól, azaz a természeti népek szakaszára jellemző a legszigorúbb értelemben vett fetisizmus mint a tárgyakban és a tárgyak által való elidegenedés. A fetisizmus, még ha úgy is mutatkozik meg, mint a tárgyi világnak való passzív alávetettség, itt is aktív, emberi viszony — az ember teremti a fétist, az emberileg ráruházott tulajdonságokat tekintti tárgyi lényegének. A társadalmi szervezet, azaz állami-ság nélkül létező „természeti” népek Marx közvetlen példatárát alkotják a fetisizmus értelmezéséhez, a kubaiak után említésre kerülnek a szamojédek és más primitív törzsek is.

⁴⁸ Uo. 116. o.

A természeti korlátozottságból való kilépésnek egészen más foka, minőségileg magasabb szintje Marx szerint az emberi közösségek megszervezése, az emberi lényeket az államhoz mint erkölcsi-jogi szubsztanciához kötve tulajdonképpen ez a fok az első kilépés a természetből. Lehetséges, hogy Marx a természeti népek fokában a korai államok szükségszerű előzményét látta, de lehetséges az ellenkezője is, ti. hogy úgy vélte, hogy a természetiségből közvetlenül az állati államok, az ázsiai despotikus monarchiák lépnek ki, s a természeti népek inkább elvetélt, degradált formák. De ezen a fokon az ember mindenképpen olyan szervezetet alkot, amely állati vonásokat visel, s uralkodó formájává az állatvallás válik: „A legtágabb értelemben vett *feudalizmus* a *szellemi állatvilág*, a részekre különült emberiség világa.”⁴⁹ A feudalizmus tehát itt nem a későbbi marxi értelemben, hanem jóval tágabb értelmezésben szerepel, mint az „állati jog” társadalma, amelyben nem csupán egyenlőtlenység van az emberek között, hanem határozottan állati vonás egyfelől az, hogy a tevékenységeket a társadalmon belül az egyes csoportokhoz véglegesen rögzítik, s e csoportokat elválasztva egymástól „állatfajokat” hoznak létre, másfelől a társadalmi munkamegosztás e rendszerében rögzített helyeket a születésén keresztül, tehát zoológiailag átörökítik, azaz az emberi társadalom szervezetét állatilag reprodukálják.

Az állati társadalmak szakaszán azonban Marx két, lényegileg különböző történelmi szakaszt ért, az ázsiai despotizmust mint „naiv” feudalizmust és az európai középkori társadalmat mint „rendi” feudalizmust. Közös bázisuk a fentiekben adott értelmezés, melynek alapján Marx gyakorta párhuzamot von a kínai, indiai és az európai középkori állapotok között.

Határozottan fel kell hívnunk azonban a figyelmet a különbségekre is. A *naiv feudalizmus* stádiumáról így ír: „A naiv feudalizmus országaiban, a kasztrendszer országaiban, ahol az emberiség a szó legszorosabb értelmében be van skatulyázva és a nagy Szent, a szent Humanus nemes, szabadon egymásba átmenő tagjai szét vannak fűrészelve, ékkel el vannak szakítva, erőszakosan széjjel vanfnak tépve, éppen ezért megtaláljuk az *állatimádást* is, az állatvallást eredeti alakjában, hiszen az ember mindig azt tartja legfelsőbb lényének, ami igazi lénye.”⁵⁰ E feuerbachianus fordulat Marxnál ismét konkrét történelmi tartalmat hordoz — amikor az emberi tevékenységek különbségei „állatfajokként” rögződnek, e megrögzítettség állati világát állatimádás formájában tükrözi a társadalom. Marx e társadalmi formációval szemben szemmel láthatólag a társadalmi szervezet mint organikus egész alapvetően szükséges feltételének tartja a legtágabb értelemben felfogott társadalmi mobilitást, egyfelől a társadalmi szférák változtatását, másfelől az egyénnek egyszerre több szférában való jelenlétét, megnyilvánulását, mégpedig a más szférákban való helyétől függetlenül. Itt tehát az ázsiai despotikus államok példázják az elidegenedett társadalom klasszikus esetét, bennük látja legszembeötlőbbnek az emberi társadalom átmeneti „állati” jellegét.

A *rendi feudalizmus* azonban nem egyszerű folytatása, de nem is egyszerű megismétlődése a naiv feudalizmusnak. A kettő közé beékelődik az antikvitás történelmi szakasza, amelynek a társadalmi totalitás fejlődésében a valódi államelmélet, az erkölcsi-jogi *szubsztancia* kimunkálásának történelmi érdemét tulajdonítja Marx. Az antik poliszközösségek a szubsztancia-

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ Uo.

litás, az egyén és a társadalom egységének talaján azonban nem ismerték a gazdagon kimunkált egyéni szubjektivitást, a szabadság elvét, ezért az antikvitás szükségszerűen felbomlott, átadta helyét a magánemberré válás római társadalmának. A középkor és az újkor története az egyén szubjektivitását, szabadságtörekvéseit az állammal szembeállító, az államban érvényesíteni kívánó magánemberek története. Így kerül előtérbe a magánember—állampolgár viszonya, a polgári társadalom és a politikai állam viszonya s egyáltalán a szabadság problémája mint az egész fejlődés tartalma. A rendi feudalizmusban a magán-, ill. különérdeket általános érdekként mutatják fel, s ezzel elleplezik valódi tartalmát, az állam csak formális látszata szerint a valódi általános, valójában transzcendens, túlvilági és elérhetetlen állam az állampolgárok számára. E látszat leleplezéséhez von párhuzamot Marx a keleti társadalmakkal, amelyekben tisztán megmutatkozik a cselekedetek determináltságának, az államberendezkedésnek és a vallásnak „állati” lényege, míg a rendi feudalizmusban az anyagi önzést spiritualista mezbe, a valódi emberi közösséget, az államot a formális általánosság látszatába, a vallás állati lényegét pedig az önző egyén antropomorfikus, istenné hiposztázált másába rejtik. Összefoglalva tehát: a rendi feudalizmus az a történelmi fejlődési fok, amelyben a valódi általánosság, az állam a már kibontakozott közvetlen formájában, de a szabad emberi szubjektum mint összesség által még nem elsajátított, s ezt az ellentmondást objektív látszatok egésze rendszere rejtje el. A feladat Marx számára ezért a látszatrendszer kritikája mint a filozófia megvalósítása, az igazi államiság realizálása világtörténelmi céljának támogatása.

Mivel azonban a jelen cikk a rendi feudalizmus világát először vizsgálja a polgári társadalom vonatkozásában, találunk benne új elemeket e társadalom struktúráját illetően is: „Ugyanígy a feudalizmusban is az egyik faj a másikon lakmározik, le egészen addig a fajig, amelynek — mint röghöz nőtt polipnak — csak azért van a sok karja, hogy a felső fajoknak szedje a föld gyümölcsseit, miközben ő maga port eszik, mert míg a természet állatvilágában a heréket megölik a dolgozó méhek, a szellemi állatvilágban a dolgozó méheket ölik meg a herék, mégpedig éppen a munka által.”⁵¹ E fejtegetés két szempontból is igen figyelemre méltó. Egyrészt Marxnál itt sejlik fel először a kizsákmányolás gondolata. Óriási előrelépés, hogy az eddigiekben elemzett jogi-politikai igazságtalanságok, a szabadság kérdésének általános vizsgálatától eljutott az alapvető társadalmi igazságtalanság megsejtéséig, bizonytalan megfogalmazásáig. Másrészt — jóllehet nyilvánvaló, hogy Marx nem látta még a polgári társadalomban végzett tevékenység lényegét a munkatevékenységben — a fenti fejtegetés határozottan kiugratja, hogy a szegény osztályok kihasználása, nyomorba taszítása éppen a munkájukon keresztül történik, jelezve, hogy kezdi ráirányítani a figyelmét a munkára, a termelés társadalmi szervezetére. Marxnak ez irányú törekvéseit minden bizonnyal erősítették a francia szocialisták elméletei, melyeknek tanulmányozását már korábban tervbe vette, s Proudhon említése e cikkben arra utal, hogy e tervét kezdi is megvalósítani.

A munkán alapuló kizsákmányolás általánosításának feltételezése a cikk túlinterepretálása lenne, de a csupán halványan, csak kontúrjaiban felmerülő, következményeiben még tovább nem vitt gondolat már előlegezi és

⁵¹ Uo.

jelzi fejlődésének irányát. A kizsákmányolás megsejtése, a szegény osztályok nyomorának oly szembeszökő mivolta készteti arra, hogy a polgári társadalommal kapcsolatos állásfoglalását bizonyos lényeges vonatkozásban módosítsa. Eddigi fejtegetéseinkben a polgári társadalom fogalmának filozófiatörténeti előzményeire csak utaltunk, s most sincs alkalmunk arra, hogy a felvilágosodásbeli elméleteket elemezzük. Az „anyagilag életviszonyok” hegeli felfogására azonban ki kell térnünk. Hegelnél a szükségszerű ellentmondások csak az államban, az erkölcsi-jogi eszme fejlődésének magasabb fokán oldódnak fel. Jogfilozófiájában az állam az elsődleges, ennek keretén belül képződik ki a család és a polgári társadalom, s az állam választja el őket. A polgári társadalomnak ez a kiképződése nem korlátozás, állami beavatkozás, hanem belső törvényeinek elismerése. A polgári társadalom a lényege szerint a formális általánosság, a külsőleges állam, az önálló egyeseknek érdekeiken alapuló kapcsolata, ezek az érdekkonfliktusok az adott szférában szükségképp felmerülnek, de a politikai állam szférájába nem emelhetők, viszont az utóbbi sem törekszik korlátozásukra és megsemmisítésükre. A szükségszerű gazdasági ellentmondások tényét, az állam Hegel szerint ezen felülemelkedő szerepét így foglalja össze Márkus György és Vajda Mihály: „A hegeli társadalomfilozófia centrális kérdése éppen abban áll, hogyan lehet ezeknek a gazdaságilag szükségszerű ellentéteknek, ha nem is létrejöttét, de legalábbis *kiéleződését* társadalmi eszközökkel megakadályozni. Hegel teljes világossággal látja, hogy ehhez a polgári társadalom adott keretein való túllépés szükséges. Egész társadalomszemléletének polgári horizontja következtében azonban ezt a ’túllépést’ nem a gazdasági szféra *átalakításában*, hanem egy *nem-gazdasági* szférának, a gazdaságitól függetlennek tételezett és idealizált *államiságnak* az előbbire gyakorolt tudatos hatásában látja.”⁵²

Az eddigi marxi fejtegetések lényegileg a hegeli elmélet vonalán haladtak: a polgári társadalmat korlátozni kell saját szférájára, de belső mozgástörvényeibe nem szabad beleavatkozni. A gazdasági-társadalmi ellentmondások azonban kezdettől fogva oly szembeötlőek voltak Marx előtt, bár inkább feudális, mint kapitalista formájukban, a tulajdonegyenlőtlenség olyan nyilvánvaló volt, hogy utópia lett volna, ha feltételezi, hogy a magánérdekek konfliktusa a közérdek harmóniájává emelhető. A magánjog és a közjog szférájának radikális elválasztását és szembeállítását nem tartotta reálisnak, ill. az ellentétet — Hegel mintájára — csak a társadalmi élet transzcendens mozzanataira, a világsszellem szükségszerű mozgása alapján az egész eszméjéből kibontakozó államra való hivatkozással oldhatta volna fel. Marx sem az egyik, sem a másik megoldást sem választotta. Hegellel való tudatos ellentéte éppenséggel a spekulatív-transzcendens elemek elutasításán alapult, amelyek az adott esetben lényegileg a modern kapitalizmus tartalmának, szélsőséges gazdasági ellentéteinek elismerésére és egyensúlyozására szolgáltak. Nem hihetett viszont abban sem, hogy szélsőséges társadalmi-gazdasági egyenlőtlenség esetében mindenki le tudja küzdeni magánérdekeit, sőt éppenséggel azt látta, hogy a szükségszerű látszatok világa hogyan igazolja a fennálló egyenlőtlenséget. Marx tehát még nem rendelkezett egyértelmű megoldással az ideális társadalmi modell kérdésében, még azt sem tételezhetjük fel, hogy ennek különféle lehetőségeit minden vonatkozásban végiggon-

⁵² Márkus—Vajda: Haladás és reakció a filozófiában. *Magyar Filozófiai Szemle* 1967/6. 1087. o.

dolta volna. A probléma inkább kialakulóban volt számára, s egy-egy cikkén belül a társadalmi modell problémája sohasem lezárt.

Mindenesetre egy olyan társadalomképből kiindulva, melyben mindenki tulajdona a saját munkáján alapul, s senki nem monopolizál semmit, realisabb volt a magánérdekek és a társadalmi érdekek összeegyeztethetőségét feltételezni. Ha a polgári társadalomban megközelítően mindenkinek azonos a helyzete, azonos lehet az államban is, azzal a különbséggel, hogy míg az előbbi szféra az emberek — magánemberek — szükségyszerű ütközését, addig az utóbbi az emberek — állampolgárok — megegyezését tételezi fel. Mint látni fogjuk, később mindkét szférában való részvételt mint „képviselést” fogja fel, az előbbiben az ember a társadalmi munkamegosztás sajátos helyén sajátos munkájával képviseli az emberiséget, az utóbbiban az államszervezet valamelyik fórumán.

E társadalomideál alapjait kétségtelenül maga a német valóság szolgáltatta, a termelésről alkotott marxi nézetek, a kézműipar abszolutizálása az akkori német helyzetből fakad, a manufaktúra és a gyáripár viszonylagos fejletlenségéből. Ellentmondásosságát viszont az adja, hogy Marx már beláthatta mindenféle kisárutermelő társadalom történelmi meghaladottságát. Nem véletlen tehát, hogy filozófiatörténeti előzményei a francia radikális középrétegek kiemelkedő ideológusához, Rousseau-hoz nyúlnak vissza. Marx egész „jakobinus” elmélete, a társadalmi egyenlőség, a népképviselés, valamint a magánérdekek kölcsönös leküzdésének elve, bizonyos értelemben a rousseau-i társadalomeszmény reprodukálása a klasszikus német filozófia bázisán a radikális német demokrata álláspontjáról. Sőt, az állam elsődlegességének és mindenhatóságának, az anyagi szükségletek korlátozásának vonatkozásában bizonyos értelemben már Rousseau jakobinus továbbvitele sejlik fel, bár inkább elvi-filozófiai, mint politikai síkon. Így nyer viszont konkrét társadalmi-történelmi tartalmat Marxnak az általános érdek közvetlen követhetőségéről alkotott nézete, s nem véletlen, hogy Rousseau-val megegyezésben fellép nem csupán a magánérdek, hanem egyúttal a különérdek társadalmi képviselése, a különérdekek bázisán álló politikai pártok létezése ellen is. Mivel a társadalom homogén, a magán- és a közérdek között az egységnek közvetlenül kell kialakulnia, nem kapcsolódhat közbe semmiféle közvetítés, hiszen a vagyonegyenlőségre alapozott társadalomban a különérdeknek nem lehet helye.

Ennek a viszonylagos vagyonegyenlőségen alapuló társadalomnak bizonyos reális történelmi perspektívát adott a feudális tulajdon felszámolásának nyilvánvalóan napirenden levő feladata, mindazonáltal a hozzá való eljutás módozatai és lehetőségei igen homályosak Marxnál. E társadalmi eszmény bázisán a korábbiakban elutasított, vagy legalábbis nem tételezett fel semmiféle beavatkozást a polgári társadalom szférájába. Ezt a vonalat folytatja a jelen cikkben is annyiban, hogy elismeri a tulajdon állami biztosítását „ésszerű mértékig”, de tagadja a tulajdon biztosítása kérdésének az állampolgár-mivoltra való kiterjesztését: „Az állam persze biztosítani fogja magánérdeküket, amennyire azt ésszerű törvényekkel és ésszerű preventív rendszabályokkal biztosítani lehet, de az állam a bűnözővel szemben támasztott magánkövetelésekhez nem adhat más jogot, mint a magánköveteléseket megillető jogot, a polgári joghatóság védelmét.”⁵³ Ez a megállapítás tehát

⁵³ MEM I. köt. 141. o.

még megmarad a magánjog és a közjog radikális elválasztásának keretein belül. Marxnak azonban tényként kell számolnia egyfelől a magántulajdon hipertrofikus kinövéseivel, monopolizálásával, másfelől az állami élet szférájába való átvitelével: „*Egyhelyütt* csakugyan már annyira vitték a dolgot, hogy a szegények szokásjogát a gazdagok *monopóliumává* változtatták. Ezzel megvolt a teljes bizonyíték arra, hogy egy közkincset monopolizálni lehet; ebből önmagától következik, hogy monopolizálni kell. A dolog természete megkívánja a monopóliumot, mivel ezt a magántulajdon érdeke feltalálta.”⁵⁴ Az adott konfliktus kapcsán tehát a gazdasági szféra előzőri vizsgálata, a konfliktus súlyossága, a szegény osztályok elemi szükségleteinek kielégíthetősége meggyőzi arról, hogy az adott vonatkozásban elkerülhetetlen a nagy magántulajdon, azaz a nagy földbirtok korlátozása. A nagy magántulajdonnal mint nem a saját munkán alapuló és mások nyomorát okozó tulajdonnal olyan hevesen áll szemben e gazdasági-jogi elemzésben, hogy már-már elfogadni látszik „a tulajdon—lopás” proudhoni elvét: „Ha a tulajdonnak minden megsértése különbség nélkül, közelebbi meghatározás nélkül lopás, vajon nem lenne-e minden magántulajdon lopás? Vajon nem rekesztek-e ki magántulajdonnal minden más személyt ebből a tulajdonból? vajon nem sértem-e meg tehát tulajdonjogát?”⁵⁵ Marx e szónoki kérdésében éppen a „közelebbi meghatározást” keresi, azt, hogy mikor válik a magántulajdon, illetve a megsértése lopássá. Láthatjuk tehát, hogy a fakihágás kérdéséből kiindulva a lopás problematikáját egyre mélyebben elemezve mostmár az osztálytársadalmi szintjén, az egész társadalmi struktúrához viszonyítva veti fel a magántulajdon kérdését. A marxi konklúzió nyilvánvalóan az, hogy a nagy tulajdon, különösen az, amely a szegények szokásjogának eltulajdonításán alapul, lényegében lopás, ésszerűtlen tulajdon, mivel nem kapcsolódik semmiféle társadalmilag szükséges munkatevékenységhez, azaz a társadalmi általánosságától elszigetelt különös megsértése nem lopás, hanem a társadalmi igazságosság érvényesítése, a szegények szokásjogának gyakorlása. A lopás csak az ésszerű mértéken belül maradó magántulajdon megsértése, de ennek garanciáját is csak ésszerű mértékig adhatja meg az állam, tehát a bűnös magánemberként való megbüntetésében — ami magából a tetteből folyik, mint szükségszerű következmény —, nem pedig állampolgár mivoltában való megsértésében: a tulajdonosnak való alárendelésében.

Már a fentiek is jelzik, hogy itt feltételezhetjük Marxnál, hogy a monopolizálásra törő nagy magántulajdonnal szemben gondol a korlátozás, az állami beavatkozás lehetőségére. Ez önmagában még nem sérti a polgári társadalom integritásának elvét, hiszen a beavatkozás a szegény osztályok esetében történik, amelyeket éppen az jellemez, hogy a tudatos államszerkezetben — azaz a magántulajdonosok szférájában — még nem találták meg a helyüket. A tulajdonhoz való pozitív viszonyulásuk fejében — a probléma végleges rendezéséig — kívánja nekik nyújtani Marx az ingadozó köztulajdonhoz való szokásjoguk elismerését. Marx a magánérdek elemzéséből, tehát az elszigetelt individuum mozgásából indul ki, módszertanilag ez a felvilágosodásnak a jellemzője. A hegeli filozófia talajáról azonban — ahogy ezt az államal kapcsolatban korábban kifejtette — a felvilágosodással szemben nem az egyén, hanem az egész eszméjéből kellene kiindulnia. Marx fel is tételezi a

⁵⁴ Uo. 120. o.

⁵⁵ Uo. 113—114. o.

polgári társadalmat mint egészet, mint rendszert, de a két pólus között átmenetet nem tudja megadni, a konkrét „gazdasági” szintű elemzésekben a fenti társadalomeszményből kifolyólag inkább az egyénből való kiindulás dominál, s a totalitás vonatkozása, a polgári társadalomnak mint szervezetnek felfogása elhalványul. Ez megmutatkozik abban is, hogy a szegény osztályokat nem tudja elhelyezni a polgári társadalmon belül. A marxi társadalomfelfogás egészére azonban kétségtelenül a társadalmi totalitásból, annak történelmi dinamikájából való kiindulás a jellemző. A társadalmi totalitás genezisének, különböző szférái kialakulásának, kölcsönös viszonyának, szerves egészévé szerveződésének történelmi folyamatát vizsgálva eddig csupán azt tétélezte fel, a fetiszizmuselmélet keretében, hogy a még le nem küzdött természetiség a polgári társadalom törvényeinek a politikai államra való kiterjesztésében áll, s az egyensúly helyreállítható a polgári társadalom önmagára való korlátozásával, a politikai államnak való alárendelésével. Most a gazdasági szféra beható vizsgálata, egy gazdasági érdekkonfliktus elemzése meggyőzi arról, hogy ez a korlátozás önmagában véve még nem elegendő, hanem legalábbis egy vonatkozásban — a szegény osztályok esetében — állami beavatkozás szükséges.

Az állami beavatkozás és a polgári társadalom átalakítása gondolatának még ilyen kezdeti formájában is alapvető jelentősége van politikai, filozófiai és társadalomkritikai vonatkozásban. Ami a politikait illeti, sohasem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a rousseau-i ihletésű társadalomeszménynek mennyire különböző volt a társadalmi bázisa — eredeti formájában — Franciaországban és — marxi formájában — a kor Németországában. A Rousseau által képviselt kispolgárság a forradalom felé haladt, s a gyakorlatban még teoretikusánál is radikálisabbnak mutatkozott, míg a marxi radikalizmus jóval meghaladta a német polgárság erőt és fejlettségét. E társadalomideál azonban maga is elütő szerepet játszott kettőjük munkásságában, Rousseau koncepciója, mondhatni, befejezett volt, életművét jelzi, Marxnál viszont csak fejlődésének kiindulópontja volt. A megfelelő társadalmi bázishoz való viszonya is távolabbi és közvetettebb volt, s az általánosság érdeke vonalán koncepciója dinamikusabban továbbfejlődhetett. Már csak azért is, mert mögötte voltak a felvilágosodás és a francia forradalom történelmi tapasztalatai, a polgári társadalom jakobinus korlátozásának példája. S most, amikor a szegény osztályok problémáit vizsgálja, ez a gondolat megújult erővel vetődik fel: a társadalom átalakításához — legalábbis egy vonatkozásban — be kell avatkozni a polgári társadalomba, s ez közvetlen szülője annak a nagy marxi történelmi felismerésnek, hogy a társadalmi forradalom feladata éppenséggel a termelési viszonyok adott rendszerének, a „polgári társadalomnak” az átalakítása.

E gondolat újszerűségét különösen azért kell hangsúlyozni, mert a viszonylagos vagyonegyenlőségre épülő társadalomanalízis, a termelésnek ilyen felfogása tendenciájában szükségképp történelmietlenné tenné a polgári társadalom értelmezését. A polgári társadalom persze ebben az analízisben is történelmi kategória Marxnál, de csak a genezisé, szerveződését, a politikai államhoz való viszonya alakulását illetően, nem pedig tartalma vonatkozásában. Ha elszigetelt kisárutermelőket, parasztokat és kézműveseket tétélezünk fel, akik egymástól függetlenül dolgoznak, s csak munkájuk termékével jelennek meg a piacon, akkor az adódnék, hogy nem a munka, hanem csupán a „felette” húzóó érintkezés, munkamegosztás, csere, szerződések stb. társa-

dalmiak. A munka a polgári társadalom végső soron örök, változatlan természeti bázisa lenne, mégpedig anélkül, hogy maga benne foglaltatnék. A polgári társadalomnál kisebb szervezeti forma viszont szükségképp a család mint termelési egység, mint szervezeti forma. Ilyen társadalomképben valóban érvényesíthetők a rousseau-i ideálok, a polgári társadalomban a mértékletesség, a politikai államban a közérdek feltétlen szolgálata. De ezt a koncepciót múltba néző, történelmietlen következményei miatt Marx sohasem fogadhatta el teljesen, hiszen a munka már Hegelnél történelmi kategória, így Marx számára csak bizonyos átmeneti viszonyítási alapul szolgálhatott.

Marx a természeti korlátozottság leküzdését mindenestre nem fokozódó tárgyi humanizációja, hanem csak és kizárólag a társadalmi viszonyobjektíváció humanizációja, azaz a polgári társadalom és a politikai állam viszonya fejlődésén keresztül ábrázolja. Ebből következően egy társadalmi átalakulás programja is az államiság szférájára korlátozódik, a polgári társadalomban nincs mit átalakítani. Ennek a társadalmi modellnek viszont az a felismerés is ellentmond, hogy a szegény osztályoknak nincs még meg a helyük a polgári társadalomban, s ezért ennyi minimális átalakítást fel kell vennie programjába. Ebből következik azután Marxnál a fokozott politikai orientáció a kizsákmányoltak problémájára és elemi szükségleteik kielégítésére, a radikális társadalomkritika ezzel terjedelmileg és mélységben bővül, a filozófiai rendszer pedig kezdi immanensen magába fogadni a gazdasági szféra elemeit. A fejlődés „végpontja”, 1843–44 fordulóján, így lesz a társadalom gazdasági-politikai átalakításának követelménye és vele egységben a munka központi szerepének felismerése.

Már e cikkben találkozunk néhány közvetlen utalással a marxi társadalomeszményre, a demokráciára. A demokráciát úgy mutatja be, mint „a magát megkülönböztető emberiség világát”, amelynek „egyenlőtlensége nem más, mint az egyenlőség szintörése”.⁵⁶ Itt a már említett „képviselési” elvről van szó, amelynek számos mozzanata még nem világos e rövid utalásból, de annyi bizonyos, hogy a rögzítettség-állatiasság feudális társadalmá helyett olyan társadalmi rendszerről van szó, amelyben az egyes szférák közötti átmenetek maguknak a szféráknak a lényegéből adódnak. Ez a demokrácia mint társadalomeszmény kerül részletes megfogalmazásra a kreutznachi kéziratokban 1843 közepén. Benne csapódik le a marxi fejlődés német szakaszának minden eredménye, s mutatkoznak meg korlátai, a termelés történetisége és a kizsákmányoltak aktivitása csak Franciaországban tárul fel előtte, s vezeti a fejlődés magasabb szintjére. Mindenesetre meg kell állapítanunk, hogy publicisztikai munkásságában a feudalizmus—demokrácia ellentéte dominál, amelyben a demokrácia csak a polgári demokrácia végigvitt, idealizált absztrakciója, s amelynek a polgári államok rendszerei csak elvetélt megoldásai. Ez a demokrácia kétségtelenül ugyanakkor előképe a marxi kommunizmus-elméletnek is, jóllehet nem annyira közvetlen tartalmában, mint inkább a marxi rendszerben elfoglalt centrális helye következtében.

A rendi bizottságokról

Marx következő nagyobb teoretikus cikke az *Augsburger Allgemeine Zeitung*gal folytatott polémiával kapcsolatos. Az augsburgi lap cikket közölt

⁵⁶ Uo. 116. o.

a poroszországi rendi bizottságokról, erre válaszolt Marx 1842. december 11-én, 20-án és 31-én megjelent cikksorozatában. A vita a rendi bizottságok rendeltetéséről és összeállításáról folyt, s Marx mindenekelőtt azért támadta az *Augsburgert*, mert a társadalom rendi megrögzöttségét természetesnek és véglegesnek, a képviselet egyetlen lehetséges formájának ismeri el. Szeméretveti, hogy még azt sem vizsgálja, „vajon a rendeknek a kérdéses intézményben előfeltételezett különbsége a múlt rendjeit vagy a jelen rendjeit jellemzi-e”⁵⁷ pedig, írja Marx, maguk a rendi határok és sajátosságok is változtak, a rendi képviselet viszont változatlanul a középkori formákat és határokat őrzi. Marx azonban nem a társadalom beskatulyázottsága, anyagi megrögzöttsége egyik formáját akarja a másikkal szemben érvényre juttatni, ez csak akkor lenne jogosult, „ha már elfogadunk különbséget a rendek között”.⁵⁸ Marx ezt természetesen nem fogadja el, hanem magát a rendiség, a rendi képviselet és megoszlás elvét támadja, s amikor ellenfele „az egyáltalában-való rendi különbséget tárgyalja”, és kifejti, hogy azt éppúgy nem lehet eltüntetni, „mint az elemeknek a természetben meglévő különbségét megsemmisíteni és a kaotikus egységbe visszajuttatni”,⁵⁹ cáfolatért a természetfilozófia területén is nyomon követi.

Marx természetfilozófiai kérdésekről igen keveset nyilatkozik, ennek oka nyilván a politikai publicisztika műfajában rejlik, néhány — többek között az alábbi — fejtegetése azonban arról tanúskodik, hogy alaposan feldolgozta Hegel természetfilozófiáját is — jegyzetei fenn is maradtak —, s jól kialakult, önálló véleménnyel rendelkezett e kérdésben is. Így azután ellenfelét a természet „figyelmesebb tanulmányozására” utasítja, hogy „a különböző elemek első érzéki észlelése” helyett „az organikus természeti élet észszerű észlelése” álláspontjára helyezkedjék, s ekkor a megismerés különböző fokainak sajátzerűsége szerint nem „kaotikus egységet”, hanem „eleven egységet” fog tapasztalni.⁶⁰ A mechanikus és a dialektikus szemlélet különbségéről van szó, s Marx az utóbbi bázisáról azt fejtegeti, hogy „Maguk az elemek sem maradnak meg nyugodt elválasztottságban. Állandóan átváltoznak egymásba”⁶¹ már az élettelen természet szintjén is. A szerves természet pedig egyenesen az elemek kölcsönös feltételezettsége, szervezett egysége, azaz a *szerves egész, a totalitássá szerveződés* szintje: „Az eleven organizmusban mármint a különböző elemeknek mint olyanoknak minden nyoma eltűnt. A különbség már nem a különböző elemek elválasztott létezésében egzisztál, hanem megkülönböztetett funkciók eleven mozgásában, melyeket mind egy és ugyanazon élet lelkesít át, úgyhogy maga a különbségük nem készen megelőzi ezt az életet, hanem éppenséggel állandóan belőle magából fakad, és éppoly állandóan eltűnik és kiegyenlítődik benne.”⁶² A szerves egésznek erre a dialektikájára hivatkozva mondja — hiszen Hegelből kiindulva az államot az egész eszméjéből vezeti le —, hogy a különböző elemek széttagoltsága és önállósága, a mechanikus szemlélet, a közvetlen érzéki látszat még kevésbé érvényes a totalitás még fejlettebb fokára, az államra, amelyet most a „természeti szellemek-birodalmának” nevez. Az egész természetfilozófiai elemzés

⁵⁷ Marx Rheinische Zeitung-cikkeiből. *Magyar Filozófiai Szemle* 1969/4. 681. o.

⁵⁸ Uo.

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo.

természetesen csak a konkrét politikai-filozófiai polémia céljait szolgálja, ellenfelének sajátos, a fetiszizmuselméletből adódó pozíciót tulajdonít, mindenestre érdekesek Marxnak a természeti szerveződési szintekről kifejtett nézetei, valószínűleg egy átfogó, bár részleteiben ki nem dolgozott koncepció részét alkották. A természeti szellemek-birodalma kifejezés egyenesen arra utal, hogy Marx Hegel nyomán a társadalmat — az államot — a szervezettség, a dialektikus totalitás legmagasabb szintjének tartotta, amely a szellemiségnél fogva megszüntetve-megtartja a természetiséget.

Ellenfele pozícióját pedig azért tekinti a fetiszizmuselméletből adódónak, mivel az érzéki észlelés „gyermeki” fokán állónak tartja, amely pozíció az *anyagilag* elkülönült elemnek az *erkölcsi-jogi* szférában, az államban való megrögzítettsége tézisért tartalmazza. A marxi totalitás, szerves egész koncepciójából világosan következik, hogy a társadalmi életben is vannak különböző funkciók, s ezeknek nem különbségét akarja eltüntetni — ilyen értelemben beszél arról, hogy senki sem akarja a rendek közötti különbséget eltüntetni —, hanem merev széttagoltságukat, elválasztottságukat — lásd a falopásról írott cikk feudalizmus-koncepcióját — kívánja a demokrácia elvének megfelelően a funkciók felcserélésével és átmeneteivel felváltani. A marxi demokratikus utópia talaján ugyanis a társadalmi funkciók mint termelőfunkciók különbségük ellenére lényegileg egyenlőek mint mesterségek, másfelől a termelőfolyamatok ilyen tagozódása nem emelkedik fel a politikai állam szférájáig, azaz állampolgárként mindenki a polgári társadalomban betöltött helyétől függetlenül jelenik meg. Mindenekelőtt ez utóbbi vonatkozásában támadja Marx a rendi társadalmat: „Itt mindenesetre nem az a kérdés, mennyiben egzisztálnak rendek, hanem az a kérdés, mennyiben kell hogy egzisztenciájukat egészen az államelmélet legmagasabb szférájáig folytassák.”⁶³ Azt a paradoxont, hogy Marx egyfelől, a fetiszizmuselméletben, negatívan tárgyalja a társadalom természeti mozzanatait, másfelől, a fentiekben, pozitívan említi a szerves egész létezését a természetben, s éppenséggel a társadalomban mutatja fel a megrögzöttséget, a funkcionáló elemek szétválását, csak a rendi társadalom, a feudalizmus sajátos anyagi megrögzöttségének vizsgálata oldja fel. Valójában arról van szó, hogy a totalitás alacsonyabb szintje — a biológiai szubjektum — a maga szférájában példásan funkcionál, amikor azonban át akar lépni a „természeti szellemek-birodalmába”, azaz a társadalomba, akkor fel kell adnia természeti elszigeteltségét, önmagára zártságát, korlátoznia kell direkt anyagi-érzéki irányultságát, vonatkoztatnia kell magát a többiekre — így alakul ki a totalitás, a társadalom, mostmár magasabb szinten, a biológiai organizmusok fölé emelkedve. E folyamat ellentmondásosságát Marx abban látja, hogy a társadalom különböző anyagi funkciókhoz emberek csoportját rögzíti, s e rögzítettséget és szétválasztottságot — a rendeket —, azaz az anyagi különérdeket emelik fel az államelmélet szférájába, amelynek általánosságát így a különös elnyomja. A rendi társadalom elemzésében ezzel új mozzanatot jelenik meg, a falopásról írott cikk tapasztalatait most a „képviselési” elvre, az államélet belső mechanizmusára alkalmazza, s így jut el a társadalmi munkamegosztásbeli struktúra és az osztálymegosztás valamiféle egységének feltételezéséig.

A népképviselés elvének védelmében tehát polemizál azzal az állásponttal, mely a nép megszervezettségét csak a rendinek megfelelő, azaz csupán az

⁶³ Uo. 681—682. o.

elkülönült anyagi részmozzanatokat fetiszizált-transzcendens állammá emelő formában tudja elképzelni: „Ahogy nem volna helyénvaló a népet nyers, anorganikus tömegként hozni mozgásba, éppúgy nem jutunk el organikus mozgáshoz, ha a népet mechanikusan feloldjuk szilárd és elvont alkotórészekre, és ezektől az anorganikus, erőszakosan rögzített részekről önálló mozgást — ez csak konvulzív lehet — kívánunk. A szerző abból a nézetből indul ki, hogy a nép — néhány önkényesen, újrafelragadott rendi különbségen kívül — nyers, anorganikus tömegként van meg a valóságos *államban*. Nem ismer tehát organizmust magában az államéletben, hanem csak különmemű részek egymásmellettségét, amelyeket az állam felszínes és mechanikus módon átfog.”⁶⁴ A marxi politikai követelés tehát az, hogy ne — történelmileg túlhaladott módon — a polgári társadalom bizonyos formájú tagoltságát vigyék át az államra és ne is az atomizált egyének összességének képviselőjét jelentse az általános választójog szerinti népképviselő, hanem az államiság által igényelt organikus szervezeti formát valósítsák meg a polgári társadalomban, hogy abból a valóságos organikus népképviselő bontakozhassék ki: „Nem kívánhatjuk, hogy a népképviselőnél elvonatkoztatassanak a valóságosan meglévő különbségektől, hanem azt kívánjuk, hogy a valóságos, az állam belső konstrukciója által megalkotott és megszabott különbségekhez kapcsolódjanak és az államéletből ne essenek vissza képzelt szférákba, amelyeket az államélet régesrég megfosztott jelentőségüktől.”⁶⁵ A rendi tagozódás esetében „egy elmúlt kor felbomlási folyamatától a jelenre rákényszerített nyersanyagok”-ról⁶⁶ van szó, s hogy ezek mennyire túlélték magukat, azt Marx szerint mi sem bizonyítja jobban, mint hogy maga a porosz állam egész működése a kormányzattól az iskolarendszerig a rendi tagozódástól függetlenül megy végbe, értelmetlen lenne tehát ezt az elvet az államélet legmagasabb aktusánál, a törvényhozásnál megőrizni. Így nő át a rendi bizottságok rendeltetésének kritikai elemzése már az „első menetben” a rendi társadalom alapjainak tagadásává, a népképviselő elvének követelésévé: „Csak azt kívánjuk, hogy a porosz állam ne szakítsa meg valóságos államéletét egy olyan szféránál, amely ezen államélet tudatos virága kell hogy legyen, csak következetes és mindenoldalú végigvitelét kívánjuk a porosz alapintézményeknek, azt kívánjuk, hogy ne hagyják el hirtelenül a valóságos organikus államéletet és ne süllyedjenek vissza nem-valóságos, mechanikus, alárendelt, államiatlan életszférákba. Azt kívánjuk, hogy az állam ne bomoljék fel abban az aktusban, amely belső egyesülésének legmagasabb aktusa kell hogy legyen.”⁶⁷

A népképviselő megismételt követelése, a zoológiailag rögzített és részekre tagolt feudális világ elutasítása kétségtelenül a cikk alapvető mondanivalója. Marx azonban, újabb oldalakról támasztva alá, még továbbviszi a fejtegetést. Ha már a fentiekben bebizonyította, hogy a rendi tagozódásban „az elemek egy központi egész számára nem alkalmas elemek”,⁶⁸ az alábbiakban a konkrét polémia vonatkozásában kimutatja, hogy a tartományi rendekből kiválasztott rendi bizottságok még kevésbé alkalmasak az egész képviselőletére, hiszen „a bizottságok mégcsak nem is a tartományi Landtagokból mint morális személyekből, hanem a mechanikai részekre feloldott tartományi

⁶⁴ Uo. 682. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ Uo. 684. o.

Landtagokból erednek”, s ezért „a Landtag összetételével szembeni ellenvetések tehát nem egyszeresen, hanem *kétszerezetten* hullnak vissza a bizottságokra . . .”⁶⁹

A rendi bizottságok elleni konkrét és direkt polémia azonban csak a közvetlen politikai és publicisztikai alkalmat adta Marxnak a vitára, hogy azután újra az általában vett rendiség ellen lendüljön támadásba. Ha ugyanis a tartományi rendek feladata, rendeltetése az, hogy „*különös tartományi érdekeiket a különös rendi érdekeik* álláspontjáról képviseljék”, akkor — teszi fel a kérdést Marx — „milyen új elem változtatja át hirtelen a tartományi érdekek képviselőit az állami érdekek képviselőivé és kölcsönzi *különös* tevékenységüknek egy *általános* tevékenység lényegét?”⁷⁰ A különös és az általános érdekek ütközését már huzamosabb idő óta vizsgáló Marx számára az anyagi determináltságában, magántulajdonosi hevületében megmutatkozó különérdek semmiféle transzpozíciójában, állami szinten való funkcionálásában sem lehet az általános érdek kifejezője vagy közvetítője. Szónoki kérdése azért gúnyos, a „legmateriálisabb mechanizmus” álláspontjáról megfogalmazott választ talál: „Nyilván semmiféle más elem, mint az összejövétel *közös helye*.”⁷¹

A marxi kritika azonban nem elégszik meg szarkasztikus megjegyzésekkel, s e cikkben a különös és általános érdek viszonyának vizsgálatában egy új elem jelentkezik, az *intelligencia* kérdése. A liberális ellenzék soraiban ugyanis fellépett olyan igény, hogy az értelmiség mint különös rend nyerjen rendi képviselőt, fejezze ki renddé szerveződve az általános érdeket. Az *Augsburger* cikkírója támadja ezt az álláspontot, s itt Marx egyetértésével találkozik, más kérdés az, hogy amaz ezt a rendiség talajáról teszi, míg Marx az értelmiség rendi képviselőtét a rendiség tagadásának bázisáról utasítja el, mint olyant, amely fogva marad a rendi keretek között. Az „intelligencia” társadalmi szerepének marxi vizsgálatához előre kell bocsátanunk, hogy a kifejezés nála egyszerűsít az objektív ésszerűség felismerésére hivatott emberi értelmet, másrészt az értelmiséget mint társadalmi csoportot jelenti, sőt publicisztikai fordulataiban felidézi a német kifejezés egyéb, lényegtelen jelentéseit is.

Az előbbi értelemben vett intelligencia azonos az emberi lényeggel, az emberről mint „intelligens lényről”, mint „természetrajzi nem”-ről beszél, azaz, mint korábban is láttuk, az ember különös *természeti* meghatározottságát *észbeli-szellemi* tulajdonságában látja — ezért lehet az állam is természeti szellemek-birodalma. Ez az emberi lényeg — az államban — mindenkit megillet, az intelligencia tehát általános tulajdonsága az embernek, ezért Marx bevezetőül az alábbiakban szögezi le véleményét: „Az országos rendhez hozzá kell járulnia az intelligenciának mint általános emberi tulajdonságnak, de az emberhez nem kell hozzájárulnia az intelligenciának mint különös országos-rendi tulajdonságnak, azaz: az intelligencia nem teszi az embert országos renddé, de teszi az országos rendet emberré. Hogy ezzel az intelligenciának nincs a Landtagon különös helyzet biztosítva, azt szerzőnk alkalmasint elismeri.”⁷² Vagyis az intelligenciának mint általános, nembeli tulajdonságnak egyfelől minden társadalmi intézmény, így az országos rendek lényegét kellene alkotnia, másfelől viszont, éppen ezért, az ember az intelligenciát nem mint egy

⁶⁹ Uo.

⁷⁰ Uo.

⁷¹ Uo.

⁷² Uo. 685. o.

különös, rendi vonást birtokolja. Nem véletlen azonban az, hogy Marx az intelligenciát a társadalmi közvetítéssel, a képvisellel kapcsolatban emlegeti. Az anyagi mozzanatok ugyanis érvényesítésüket keresik a társadalom életében, de ezt csak az emberen keresztül tehetik, a szántóföld helyett a szántóföld birtokosa beszél, mivel az előbbinek „intelligens formában kell fellépnie, hogy érvényesíthesse magát; a kívánságok, az érdekek nem beszélnek, csak az ember beszél; elveszti-e a szántóföld, az érdek, a kívánság a maga korlátozottságát, mert emberi lényként, intelligens lényként érvényesítette magát?”⁷³ Az intelligenciának itt „puszta formájáról” van szó, az anyagi-állati korlátozottságnak intelligens-emberi formában való megjelenéséről, az anyagi-érzéki álláspont korlátozottságnak társadalmilag intézményesült érvényesítéséről. Ennyiben tehát — írja Marx — „a rendi képviselőt rászorul az intelligenciára, de csak egy igen korlátozott intelligenciára, ahogy minden embernek annyi értelem szükséges, amennyi elegendő a szándékainak és érdekeinek keresztülviteléhez, miáltal a szándékai és érdekei még korántsem válnak 'az értelem' szándékaivá és érdekeivé”.⁷⁴ A rendi képviselőt alapvetően ellentét az emberi lényeggel, az intelligencia tartalmával, formális felhasználása az emberi lényet az anyagi-állati tartalmak hordozójává, különössé szervezett magánérdekek megtestesítőjévé teszi.

Marx tehát a fetiszizmuselmélet bázisán messze meghaladja a felvilágosodás „értelmes önzés” elméletét, a XVIII. sz.-ban oly központi szerepet játszó „hasznossági elvet”. A hasznosság nála eleve alacsonyabbrendű mozzanat — az intelligencia formális érvényesülése — a hasznossági szempontokon felül emelkedő erkölcsösséggel szemben: „A *hasznos* értelem, amely a tűzhelyéért harcol, igencsak különbözik a *szabad* intelligenciától, amely tűzhelye ellenére ki tudja harcolni a helyeset. Más intelligencia az, amely meghatározott célt, meghatározott anyagot szolgál, és megint más intelligencia az, amely minden anyagon uralkodik és csak önmagát szolgálja.”⁷⁵ Az *intelligencia* tartalmi meghatározottsága tehát a *szabadsága*, amely az anyagiságon uralkodó, ezt leküzdő *erkölcsösségben* mutatkozik meg. Amikor tehát e cikkben az intelligencia problémáját mint az általános érdek direkt érvényesülésének kérdését vizsgálja, újra felmerül az emberi lényeg értelmezése és hármassága, mint a sajtószabadságról írott cikkben. Az emberi lényegre támaszkodó elemzés itt is a rendiség különös érdekekre támaszkodó világa és a történelmileg és társadalmilag elfogott emberi észre alapozott általános érdek világa közötti kibékíthetetlen ellentmondás kimutatására szolgál: „Nem az organikus állam-ész, hanem a magánérdekek szűkössége a *rendi* alkotmány építőmestere, és az intelligencia mindenestre nem szűkös szükségletű, egoisztikus érdek, hanem az általános érdek. Az intelligencia képviselője egy rendi gyűlésben tehát ellentmondás, képtelen követelés.”⁷⁶ Mégpedig az intelligencia mindkét értelmében. Marx kimutatja, hogy vitapartnere a rendiség bázisáról ellentmondásosan érvel az intelligencia-értelmiség rendi képviselője ellen: „Egészen *következetes* dolog, nemcsak szerzőnk elvei, hanem a *rendi képviselő* elvei szerint, ha 'az intelligencia' Landtag-képviselői jogának kérdését átváltoztatja a *tanult rendek*, az intelligenciát *monopolizáló* rendek, a *rendivé* vált intelligencia képviselői

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Uo. 687. o.

jogának kérdésévé. Szerzőnknek igaza van, amennyiben rendi képvisellel kapcsolatban csakis renddévált intelligenciáról lehet szó, de nincs igaza, amennyiben nem ismeri el a tanult rendek jogát, hiszen ahol a rendi elv uralkodik, az összes rendeknek képvisellet kell kapniok”⁷⁷ — de mivel maga elutasítja, hogy az intelligenciát formálissá, anyagi szükségletek hordozójává süllyeszszék le, szükségképp elutasítja az intelligencia torz, monopolizált képviselleti formáját is, amely a rendiség feltételei között csak mint a különös, korlátozott mozzanatok egyike jelentkezhet.

A centralizált államszervezetet már korábban előnyben részesítette a rendiség különösségének korlátozottságával szemben. Korábban már megfogalmazta, hogy az állam a rendiségben a magánérdek különösségének bázisán áll, csak látszata, nem pedig tartalma szerint általános, most, a cikk alapvető mondanivalójának megfelelően, olyan élesen igyekszik legalább *formális szinten* rendiség-államiság — ill. különös és általános — megszervezettségének ellentétét kimutatni, hogy a kormánytisztviselőket a rendiségben nem mint sajátos különérdeken, az általánosság ügyeinek monopolizálásán alapuló csoportot, mint bürokráciát jellemzi, hanem mint a rendiséggel szembenálló általánosság hordozóit: „A kormánytisztviselők egy rendi államban az államérdekeknek mint olyanoknak a képviselői, tehát a rendi magánérdekeknek a képviselőivel ellenségesen szembenállnak. Amennyire nem jelentenek ellentmondást kormánytisztviselők egy népképviselletben, annyira azt jelentenek egy rendi képviselletben.”⁷⁸ A népképviselletet azonban nemcsak mint elvont ideált, hanem mint konkrét létező formát is szembeesíti a rendiséggel — „a francia és angol küldötteket nem a földbirtok képviselőiként, hanem népképviselőkként választják”⁷⁹ —, s azt veszik számba, hogy „mit élvez az állam a földtulajdonból és milyen terheket visel a birtokos, míg Poroszországban megfordítva . . . az jön számba, hogy mennyire *szabadok* (ti. a birtokosok — *A. A.*) az állami terhektől és mennyire független a magánélvezetük”.⁸⁰ Bár felsőbbrendűségüket egyértelműen kimutatja a porosz állapotokkal szemben, koránt sincs persze arról szó, hogy a népképvisellet e formáit Marx ideálisnak tartaná, hiszen — ha megváltozott formában is — az anyagi érdek meghatározó szerepe fennmarad: „Nem az, amije valakinek van, hanem az, amije az állam számára van, nem a birtok, hanem mintegy a birtok állami tevékenysége — ez adja meg Franciaországban és Angliában, melyek rendszereit egyébként korántsem helyeseljük, a képvisellet jogát.”⁸¹

A marxi álláspont tehát elutasítja az anyagi érdeken alapuló népképviselletet éppúgy, mint a rendiséghez alkalmazkodott liberális követellet az intelligencia rendi képviselletéről — „Ugyanilyen fonák az a liberalizmus, amely az *intelligenciát* akarja a Landtagon képviselve látni.”⁸² — s a képvisellet elvét az intelligencia tartalmi érvényesítése alapján fejti ki: „Az intelligencia nemcsak nem *különös* eleme a képviselletnek, az intelligencia egyáltalában nem *elem*, hanem *elv*, amely nem vehet részt semmiféle *elemszerű összetételben*, hanem csak megteremthet *tagozódást* önmagából. Intelligenciáról nem lehet

⁷⁷ Uo. 686. o.

⁷⁸ Uo.

⁷⁹ Uo.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Vö. uo. (A magyar szövegekzlésből hiányzik egy sornyi szöveg; kiegészítve a MEGA I. 1/1-ben közölt szöveg alapján.)

⁸² Uo. 687. o.

szó mint integráló részről, hanem csak mint az organizáló lélekről.”⁸³ Amint azonban az idézet markánsan mutatja, az intelligencia Marx által kifejlesztett elméletében nem egyszerűen a közvetlenül követhető általános érdek marxi koncepciójának megismétléséről van szó, s nem is a sajtószabadságról írott cikkben kidolgozott és egész jelen filozófiai fejlődése alapjául szolgáló nézetek alkalmazásáról. Két vonatkozásban is lényegesen új vonásokkal találkozunk, amelyek abból adódnak, hogy Marx számot vet döntő fontosságú cikke, a falopás kérdéséről írott cikk tanulságaival. Egyfelől e cikk hic et nunc pártosságával szemben most szükségesnek tartja kihangsúlyozni az általánosság közvetlenségének elméletét, mégpedig az intelligencia mint az összesség szerveződése, önnön megjelenítése, a *képviselő* elméletét. Az intelligencia „organizáló lelke” a társadalmiságnak, de amíg az emberi tevékenységek emberi tartalmuk és társadalomhoz viszonyított általánosságuk szempontjából lényegesen eltérnek, az emberi mivoltuk csak szegmentumait tartalmazzák, s ezekhez elválaszthatatlanul rögződnek, addig az „organizálás” — feltéve az emberi tevékenységek bizonyos szükségszerű különféleségét — a társadalom belső „tagozódásának” megteremtését jelenti. Másfelől épp itt, a tagozódás megteremtésében mutatkozik meg, hogy Marx többé nem bízik a polgári társadalom spontán mozgásán alapuló „képviselőben”, változatlanul a közvetlen általános érdek álláspontján áll, de jól látja, hogy ennek követését hiába várja az anyagi érdekek *ellenére*, s a szegény osztályok helyzete sem rendeződik magától. Ezért eljut annak felismeréséhez, hogy az államnak be kell avatkoznia a tulajdon, az anyagi szükségletek stb. szférájába. Cikke utolsó bekezdései ezt a gondolatot, valamint a képviselettel kapcsolatos nézeteit fejtegetik, s ezzel minden eddiginél magasabb fokra emelik a rendi társadalom kritikáját.

Az intelligencia mint „organikus lélek” felfogása után Marx világosan leszögezi: „Nem *kiegészítésről* van itt szó, hanem *ellentétről*. A kérdés: 'intelligens képviselő' vagy 'rendi képviselő’.”⁸⁴ „A kérdés az, hogy a különös érdek képviselje-e a politikai intelligenciát vagy a politikai intelligencia-e a különös érdekeket. A politikai intelligencia pl. a földtulajdont az állami maximák szerint fogja szabályozni, nem pedig az állami maximákat a földtulajdon szerint, a földtulajdont nem annak magánegoizmusa, hanem annak állami természete szerint fogja érvényre juttatni; nem e szerint a különös lényeg szerint fogja az általános lényegét meghatározni, hanem az általános lényeg szerint ezt a különös lényegét.” Teljes és kibékíthetetlen tehát az ellentét a magánegoizmus korlátozottságán alapuló „feudális” és az intelligencia elvén alapuló ésszerű állam között. De továbbmenve az intelligencia mint az objektív társadalmi ésszerűség, törvényszerűség — „ő a belső meghatározó lelke mindennek”⁸⁵ — és mint felismert ésszerűség tehát már nem csak azt jelenti, hogy az anyagi szükséglet- és érdekrendszereket saját szférájukra kell korlátozni, hanem azt is, hogy e szférát is ésszerűen kell alakítani. Ez a marxi felismerés — a földtulajdonnak nemcsak állami-politikai jelentkezésében, hanem önnön belső mozgásában is a politikai intelligencia által meghatározottsága —, s egyáltalán a polgári társadalomba való beavatkozás elve egyfelől a polgári társadalom elsődlegességének elvét előlegezi a politikai állammal szemben — bár történelmi fordulópontokon éppen az aktív, tudatos államiság szerepe hangsúlyozódik ki —,

⁸³ Uo.

⁸⁴ Uo.

⁸⁵ Uo. 687—688. o.

hiszen belátja, hogy a közvetlen általános nem juthat érvényre az anyagi érdekek ellenében, nagy vagyoni egyenlőtlenségek esetén, másfelől éppen ezért az eljövendő társadalmi átalakulás, forradalom tartalmává egyre inkább nem annyira a politikai állam, mint inkább a polgári társadalom szférájának gyökeres átalakítását teszi. Ez a mozzanat néhány hónap múlva realizálódik a kreutznachi kéziratokban, ugyan lassabban bontakozik ki, de — a francia fejlődés bázisán — alapvető tartalmát adja majd a marxi filozófia továbbfejlődésének. Mindenesetre Marx eddig sehol sem jutott oly közel a jakobinizmus-hoz, mint éppen ebben az óvatosan hangszerelt cikkben, nem egyszerűen politikai szimpátiák alapján, hanem annak társadalmi lényege, az állami kelléssé változtatott moralitás alapján, amelyben az absztrakt általánossággá emelt állampolgár mivolt önnön törvényeit minden szférába bele akarja vinni, mindent a maga képére akar átalakítani. Marx a magánérdek, az anyagi szükséglet minden formájáról kimondja, hogy „Tehát korlátozottként, azaz egy általános, felette álló hatalom által kell kezelni, de nem kezelheti az általános hatalmat a maga szükségletei szerint.”⁸⁶

A rendi társadalom lényege ezért nemcsak úgy mutatkozik meg, mint a különérdekek önelégült makacssága, hanem úgy is, mint olyan objektív tartalmak hordozója, melyek gazdasági-jogi lényegét, belső törvényeit még nem ismerte fel, de létezésükről és megnyilvánulási formáikról már tud, s amelyek kizárják a társadalmi általános érdek érvényrejutását. Vannak tehát olyan magánérdekek, a magánérdekeknek olyan különössé szervezett történelmi formái — tapogatja körül az osztályérdeket —, amelyek fölé szükségképp nem épülhet harmonikus politikai állam, ezért kell a magánérdekek olyan világát kialakítani, amelyből objektíve már lehetséges eljutni a közérdekig. Azt is tudja már, hogy e különös érdek tartalma a magántulajdon, mégpedig a nem saját munkán alapuló, mások létfeltételeit monopolizáló, óriásivá felduzzasztott magántulajdon. E magántulajdon számára a társadalomban önnön igényein túl minden „külsőleges”, az „összes általános, sőt a tőle különböző különös érdekekhez is szükségképp mint hozzá nem illőhöz és idegenhez viszonyul”.⁸⁷ De e magántulajdon létrejöttének konkrét történelmi okaival — azon az általános felismerésen túl, hogy az „állami mivolt” továbbélése — és működésének ökonómiai mechanizmusával még nincs tisztában, mindent az állam felől megközelítve, mindenekelőtt adott politikai mechanizmusa, a rendi képviselőt oldalaról vizsgál: „A Landtagok sajtáságos összetételüknél fogva nem egyebek, mint különérdekek társasága, melyeknek megvan a kiváltságuk, hogy érvényesíthessék *különös korlátaikat* az állammal szemben, nem egyebek tehát, mint államiatlan elemek jogosított önkonstituálása az államban. *Lényegük* szerint tehát *ellenséges* érzületűek az állammal szemben, mert a különös a maga elszigetelt tevékenységében mindig ellensége az egésznek, mivel éppen ez az egész adja meg *semmisségének* — mert korlátainak — érzését.”⁸⁸ Itt már nem arról van szó, hogy bizonyos különös érdekek az állammal szembefordulhatnak, s ezért visszaszorítandók szférájukba, hanem arról, hogy történelmileg szükségképp léteznek olyan eleve elszigetelt különösök, amelyek éppen eleve elszigeteltségük miatt ellentétesek mindenféle államisággal, s ezért nem visszaszorítandók vagy korlátozandók, hanem egyszerűen megsemmisítendőek, mint az állammal

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Uo.

⁸⁸ Uo.

szembenállók eltörlendők. Az elszigeteltségében vett különös a polgári társadalom szintjén is át kell hogy adja a helyét a társadalmi totalitásba beleilleszkedő különösnek.

Marx ezért — az elidegenedés folyamatát mostmár fogalma szerint megragadva és kifejezve — az alábbi perspektívát látja: „vagy a különérdekek mindenk fölé helyezkedve és a politikai államszellemtől elidegenedve korlátozni akarják az államot, vagy az állam egyedül a *kormányzatban* összpontosul, és a korlátozott népszellemnek kárpótlásul pusztán egy különérdekei szabadjára engedésére szolgáló szférát nyújt.”⁸⁹ Véleménye szerint mindkét nézet végletes, az előbbi a polgári társadalom és a politikai állam egységét jelenti, mint a különérdekek kiterjesztését az államra és az állam lealacsonyítását, a másik pedig ellenkezőleg, a két szféra elválasztását, az államiságnak a kormányzatra való redukálását. „Egybefogva” a két nézetet, a polgári társadalom és a politikai állam egységének és a különérdekek korlátozásának elvét, fejt ki saját „képviseleti” elvét: „Hogy az intelligencia képviseletére irányuló kívánságnak tehát értelme legyen, úgy kell értelmeznünk, mint a nép-intelligencia tudatos képviseletére irányuló kívánságot, mely nem egyes szükségleteket akar érvényesíteni az állammal szemben, hanem melynek legmagasabb szükséglete az, hogy magát az államot — mégpedig mint a maga tettét, mint a saját államát — érvényesítse.”⁹⁰ Marx tehát a lehető legradikálisabban megfogalmazza az állampolgári mivolt, az államra mint összességre irányuló erkölcsi-jogi szükséglet követelményét, a képviselet feltételéül megszabja az intelligencia — mint objektív ésszerűség — tudatos felismerését. Ez a jakobinus magatartás a képviseletet a nép tettének fogja fel, de az erkölcsi-jogi szükségleten alapuló állampolgári magatartás bázisán ez szükségképp az anyagiasságtól, az anyagi-érzéki szükségletektől való tudatos elvonatkoztatás kell hogy legyen. A sajátos emberi aktivitást, autonómiát változatlanul csak a szellemi szükségletekre vonatkoztatva tudja elfogadni, s az anyagi mozzanatoknak — a kettő dualizmusának megfelelően — passzivitást tulajdonít: „Képviselve lenni egyáltalában passzív valami; csak ami anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett, szorul képviseletre; de az állam semmilyen eleme nem szabad hogy anyagi, szellemnélküli, önállótlán, veszélyeztetett legyen. A képviseletet nem szabad úgy felfogni, mint valamilyen anyag képviseletét, amely nem maga a nép, hanem csak úgy, mint a nép *önképviseletét*, mint állami akciót, amely — nem lévén egyetlen, kivételes állami akciója — csak tartalmának általánossága révén különbözik állami életének többi nyilvánulásaitól.”⁹¹

Marx tehát kifejti abbéli véleményét, hogy a képviselet nem lehet a társadalomban meglévő anyagi mozzanatok érvényesítése a politikai állam szintjén, ez mint a „földtulajdon stb. képviselése” éppenséggel az emberi passzivitás, a tárgyaknak, az anyagi mozzanatoknak való alárendeltség állapota, a fetiszizált-transzcendens állam, hanem a népnek tudatosan és aktívan, szellemi-erkölcsi-jogi szükségletei alapján önmagát kell képviselnie az államban. De e képviseletnek két foka, ill. formája van. Az egyik a képviselet közvetlen, kevésbé általános, sőt egyéni formája; az egyén azon a konkrét tevékenységen keresztül, amelyet végez, reprezentálja, újjátermeli a társadalmat, s a társadalom a különböző munkafolyamatokat végző egyének sajátosságain, tevé-

⁸⁹ Uo.

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo.

kenységük rendszerén keresztül reprodukálja a tevékenységek szerves egységét, totalitását mint a társadalmiság létezését. Marx ezeket a „képviselőket” — mivel a társadalom csak a különböző munkafajták elosztásán keresztül létezhet — formájuk szerint különbözőknek, tartalmuk és „szintjük” szerint azonban azonosnak tételezi. *Ezért* lehetséges a bennük levő anyagi tartalomtól való absztrahálás, a mindenki számára lényegileg közös tárgyi feltételeken való felülemelkedés. A cél az ilyen polgári társadalom megteremtése, amelyben a „képviselők” egyenrangúak, s ezért nem születik szükségképpen „államellenes” különérdek. Tegyük hozzá, hogy a polgári társadalomnak már itt felsejlik — s majd a kreutznachi kéziratban kifejtve megjelenő — „elsődlegesége” itt még passzív, formális mozzanat, hiszen nem arról van szó, hogy a polgári társadalom bizonyos formája kialakít bizonyos állami szervezetet, hanem arról, hogy a polgári társadalomban ne legyenek olyan mozzanatok, amelyek megakadályozzák vagy megzavarják az erkölcsi-jogi szubsztancia kibontakozását.

Amíg Marx végső soron kispolgári alapokon áll, addig az erkölcsiség döntő mozzanata fennmarad, s a termelés, ill. jogi síkra transzponált szférája, a polgári társadalom, csak passzív háttér, bár azzal, hogy Marx kezdi az összes társadalmi funkciókat mint képviselőket értelmezni, egyre aktívabb tartalmat nyer. Vagyis, egyre magasabb fokon ugyan, de az így felfogott szellemi, erkölcsi-jogi szükségletek és a hozzájuk tapadó politikai koncepció bázisán szükségképp újratermelődik a marxizmus radikális objektív idealizmus. Bármennyire is konkretizálódik a társadalmi objektivitás fogalma, s megmutatkozik a viszonyobjektivitás és rendszere, az állam az aktivitás és objektivitás egységévé válik, mint amelyhez a nép az „önképviselőként”, a „maga tetteként és a saját állama-ként”⁹² viszonyul, s amelyet mégis a természettörvényekhez hasonló objektív törvények urálnak, a tárgyi objektivitás fogalma nélkül a még meglévő idealista-transzcendens mozzanatokkal való szembefordulás nem lehetséges. Ezzel függ össze a korai fetiszizmuselmélet is, amely csak addig állhat fenn, amíg az eltárgyasulás és az elidegenedés azonosul, míg az anyagi szükséglet nem-humanizáltként s mint determináns mozzanat negatívként szerepel. A polgári korlátok egy aktív, a társadalom radikális átalakítására irányuló filozófiában így jelentkeznek filozófiai korlátokként, igaz, hogy a fejlődés dinamikájában tételezett, állandóan feloldott és túlhaladott korlátokként. Ez az immanenssé szerveződő belső filozófiai tartalom egyre jobban teret nyer, de amíg az ember anyagi-természeti mivolta csak negatív, korlátozott leküzdendő vagy, a legjobb esetben, passzív-közömbös tényező lehet a társadalom életében, addig az izoláltságában felfogott társadalmiságból szükségképp transzcendens elvek, erkölcsi elvárások fakadnak mint a jakobinus módon felfogott állampolgári mivolt külsődleges szembeállításának és érvényrejuttatásának kellése a fennállóval szemben.

Marx a nép önképviselőt nem a közvetlen demokrácia értelmében fogja fel, ill. közvetlenség csak a képviselő fenti, az egyéni tevékenységekre vonatkoztatott szintjén van. Jól látja azonban, hogy szükségzerű olyan egyéni tevékenység is, amelynek tartalma éppen az állam ügyeivel való foglalkozás, s ez a „legáltalánosabb” tevékenység a többi tevékenységforma egyediségével szemben. Ezek is az ember államiságának-társadalmiságának megnyilvánulásai, de közvetlenül nem erre vonatkoztatottak. Feltevésünk szerint Marx, mivel

⁹² Uo.

éppenséggel a különböző társadalmi szférák megrögzítése ellen hadakozik, mind az „egyedi” képviselőteken belül — bár ez inkább fejtegetéseinek általános szelleméből, a Rousseau-féle előzményekből, mintsem konkrét utalásai-
ból bizonyítható —, mind az „egyedi” és az „általános” képviselő között állandó és szerves átmeneteket tételez fel, a politikai képviselő és irányítás tehát csak időleges, s a nép összessége által állandóan kontrollált tevékenység. E koncepció formális meghatározottságai — a kreutznachi kéziratok demokrácia-koncepcióján keresztül — közvetlen előzményei a kommunista társadalom marxi elméletének, tartalmi determinánsai azonban a fenti egyenlősítő polgári társadalomideálból, az erkölcsi-állampolgári mivolt elsődlegességéből adódnak. Ezért kerül ezen az újabb, magasabb fokon megismétlésre az a marxi nézet, hogy az államiságban a természetiség alárendelt, leküzdendő mozzanat, melyet „szellemi idegek” fognak át és emelnek fel eszmeivé, úgy hogy igazi szabadságát az ember csak a természetiségtől való elvonatkoztatásban találja meg: „Egy igazi államban nincs földtulajdon, nincs ipar, nincs materiális anyag, amelyek mint ilyen nyers elemek az állammal megállapodásra léphetnének, csak *szellemi hatalmak* vannak, és csak állami feltámadásukban, politikai újjászületésükben szavazatképesek a természeti hatalmak az államban. Az állam szellemi idegekkel hálózta át az egész természetet, és minden ponton meg kell jelennie annak, hogy nem az anyag, hanem a forma, nem az állam nélküli természet, hanem az államtermészet, nem a *szabadságnélküli tárgy*, hanem a *szabad ember* uralkodik.”⁹³

A Rheinische Zeitung konfliktusa a kormánnyal a moselvidéki tudósítás ügyében

1843 elején nyilvánvalóvá vált, hogy a porosz kormány eltökélt szándéka a radikális sajtó elhallgattatása. Marx világosan látta, hogy a *Rheinische Zeitung* semmiféle taktikával meg nem menthető, ezért felhagyott az óvatoskodással és a kormány közvetett bírálatával. Alkalmat keresett és talált a bürokratikus államszerkezet radikális kritikájára, azaz a szegény osztályok, a rendiség és a sajtó vizsgálata után újra a bürokrácia problémájára kerített sort, de most már magasabb szinten, a korábbi felismerések felhasználásával, beépítésével. Ez adja meg Marx utolsó *Rheinische Zeitung*-beli elméleti írásának politikai-publicisztikai jelentőségét.

A cikk konkrét története a következő: P. J. Coblenz, a lap moseli tudósítója tollából 1842 decemberében két cikk jelent meg névtelenül a lapban a moseli állapotokról. A tudósítás szomorú képet festett a Moselvidék helyzetéről, gazdasági pangásáról, s ezért a hatóságokat hibáztatta, mégpedig igen nyers, támadó hangnemben. A hatóságok lecsaptak a lapra: von Schaper, a Rajna tartomány főprezidense a napisajtóra vonatkozó királyi kabinetparancs értelmében elégtételt, a „meghamisított” tények helyreigazítását követelte. Coblenz meghátrált, nyilván megrettent a felelősségrevonástól s nem érezte magát képesnek arra, hogy a moselvidéki állapotoknak az igazgatás hibáival való összefüggését dokumentálja. Ebben a kényszerhelyzetben, mint ez H. J. Claessennek, a lap munkatársának 1842. december 21-én Marxhoz írott leveléből is kiderül, vállalta el Marx a tudósításokat, illetve az „igazolá-

⁹³ Uo. 689. o.

sukat”: „A *Mosel mellől*, január. A 'Rheinische Zeitung' 346. és 348. számában két cikkem jelent meg: az egyiknek a témája a moselvidéki faínség, a másiké a moselvidékiek *különös* érdeklődése az 1841. dec. 24-i királyi kabinetparancs és a sajtónak általa biztosított szabadabb mozgása iránt.”⁹⁴ Bevezetőül leszögezi, hogy cikkének megírására hivatalos leiratok miatt kényszerült. Kénytelen elismerni, hogy „Az utóbbi cikk tónusa *erős*, sőt ha úgy tetszik *durva*” —, ezt azonban az „*ínség kíméletlen* hangjából” eredő „*politikai kötelelességgel*” igyekszik indokolni, másrészt annak lehetetlenségével, hogy „a bizonyítás *minden egyes szóra*” kiterjedjen,⁹⁵ hiszen „egy újságtudósító *legjobb lelkiismerete szerint* közli a fülébe jutó néphangot, de semmiképpen sem kell felkészültnek lennie arra, hogy ennek az összes részletekre, indítékokra és forrásokra kitérő kimerítő és alátámasztott kifejtését adja.”⁹⁶ Kifejti, hogy a sajtó feladata, hogy a népszellemet különböző funkciókon keresztül juttassa kifejezésre — a tudósítónak mint egy „szerteágazó test kis tagjának” csak a közvetlen benyomásai leírása a dolga, az elméleti általánosítás már a történésekre és közgazdászokra vár. A sajtó különböző funkcióinak szerves egységéből, munkamegosztásából jön létre azután az általános ítélet, s így válik a sajtó végső soron a nem általánosságának és objektivitásának kifejezőjévé és képviselőjévé: „A sajtó eleven mozgása esetén tehát feltárul majd az *egész igazság*, mert ha az egész először csak úgy jelenik is meg, mint a különböző egyes szempontoknak hol szándékosan, hol véletlenül egymás mellé kerülő kiemelése, végül éppen a sajtónak ez a munkája készítette elő a sajtó egyik tagja számára azt az anyagot, amelyből az most már megteremti az *egységes* egészet. Ily módon a sajtó a munka megosztása útján lassan hozzájut az egész igazsághoz, nem azáltal, hogy egy mindent tesz, hanem azáltal, hogy sokan tesznek keveset.”⁹⁷ A sajtóról szóló fejtegetés kapcsán ismét a szerves egész, a totalitás marxi koncepciójával találkozunk, amely jóval túllép a védekezés közvetlen szempontjain. Marx leírja az igazság létrejöttének dialektikus folyamatát mint a különböző társadalmi mozzanatok és szférák kölcsönös tevékenységének eredményét, s egyúttal mint a szubjektív mozzanatoknak objektívvá való tételeződését, az objektivitás és szubjektivitás kölcsönös átmenetét és feltételezettségét a társadalomban. Ezért a sajtóról szóló fejtegetései mindig kiterjeszthetők a társadalmiság egészére, s a társadalmi objektivitás elméletének létrejöttét in statu nascendi mutatják.

Az adott, polemikus vonatkozásban az igazság objektív, személytelen vonása a legfontosabb Marx számára, ezért is hangsúlyozza a sajtó „vizsgálataiban” a névtelenséget, az egyéni vélemények általánossággá emelkedését: „Az a meggyőződésem, hogy az újságsajtó lényegéhez hozzátartozik a *névtelenség*, mely az újságot sok egyéni vélemény gyűjtőhelyéből *egy szellem* orgánumává *teszi*.”⁹⁸ Ennek az objektív, általános igazságnak másik vonatkozásául a vizsgálat „tárgyaival” kapcsolatban is hangsúlyozza a személytelenséget — a sajtónak az objektív állapotokból adódó szükségszerűségek vizsgálata a feladata, nem pedig az, hogy egyes személyeket támadjon: „A sajtónak denunciólnia kell az *állapotokat*, de meggyőződésem szerint nem szabad denunciólnia a *személyeket*, kivéve, ha egy társadalmi bajnak nem lehet másképp véget vetni,

⁹⁴ MEM I. köt. 171. o.

⁹⁵ Uo.

⁹⁶ Uo. 171–172. o.

⁹⁷ Uo.

⁹⁸ Uo.

vagy ha a publicitás már az egész államéletre kiterjedt és így eltűnt a denúnciació német fogalma.”⁹⁹ Mint már mondtuk, helytelen lenne a fejtegetést csupán Marx védekező pozíciójának tulajdonítani, a cikk elvi lényege a „dologi” az objektív szükségszerűség alapjára helyezkedés, ahol is a személyek csak viszonyok szubjektív hordozói. A konkrét polémiához tartozik viszont az, hogy szembenáll a denúnciació „német fogalmával”, s arra utal, hogy egy szabad nyilvánossággal rendelkező államban már nem oly meglepő egy-egy személyiség bírálata az általuk képviselt intézmények, magatartások stb. kapcsán. A leghatározottabban visszautasítja, hogy a cikkek célja „*békétlenség és elégedetlenség szítása*” lett volna, e vádak, írja, „annál is inkább fájdalmasan érintenek, mert a Rajna-tartományban igen nagyrabecsült és szeretett férfiútól indulnak ki”.¹⁰⁰

Az előcsatározások után Marxnak a lényegre, a moselvidéki ínségállapotok és az igazgatás adott viszonya szükségszerűségének kimutatására kell áttérnie. Igen terjedelmes és részletes választ akart megjelentetni, őt részben, ezek címét a bevezetőben közli is. Az első rész a faelosztással kapcsolatos kérdések tisztázására irányul, igen rövid, és lényeges kérdéseket nem tartalmaz. A második rész ismerteti a Moselvidék viszonyát a kabinetparancsban biztosított szabadabb sajtótevékenységhez. Tekintve azonban, hogy a harmadik részt a cenzúra betiltotta, s a kézirat elveszett, s hogy a többi rész meg sem íródott, a bevezetésen túl ez a második rész jelenti számunkra magát a cikket. Annál is inkább, mert konkrét-polemikus szinten a második rész önmagában is teljes.

A főprezidens leirata a tudósításnak különösen azt a kijelentését kifogásolta, hogy „az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs által a sajtónak nyújtott nagyobb szabadságot a moselvidéki a maga különösen szorult helyzete miatt mindenki másnál lelkesebben üdvözölte”, mivel ebből az következne, hogy „eleddig nem engedték meg azt, hogy ínségét, annak okait, valamint orvoslásának eszközeit a nyilvánosság előtt szabadszellemeűen megvitassa”.¹⁰¹ Kötelezi tehát a tudósítót, hogy ezt tényekkel bizonyítsa — „A fenti cikket író úr ezért nagyon lekötelezne, ha lenne olyan szíves és speciálisan kimutatná azokat az eseteket, amelyekben az előző év dec. 24-i legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt is a hatóságok megakadályozták a moseli lakosok ínségének szabadszellemeű nyilvános megvitatását”,¹⁰² azaz nem egyszerűen csupán az adott konfliktusról, hanem a kormány egész tevékenysége liberális látszatának megőrzéséről van szó. Marxnak viszont éppenséggel ebből adódik a lehetősége — azon tézis bizonyításán keresztül, hogy „a moselvidéki ínségállapot sajtóságtól természetéből *szükségszerűen* fakad a szükséglet a szabad sajtóra”¹⁰³ — a kormány tevékenysége liberális látszatának teljes leleplezésére a fennálló rendszer elleni minden eddiginél erősebb támadásra.

A sajtószabadság iránti érdeklődés és az ínségállapot közötti közvetlen, tényszerű összefüggés bemutatása és dokumentálása nem okoz különösebb gondot Marxnak. Az ínségállapotot hivatalos dokumentumokkal többszörösen is bizonyítja, sőt azt is, hogy a hatóságok nemcsak tudtak róla, hanem közöm-

⁹⁹ Uo. 173. o.

¹⁰⁰ Uo.

¹⁰¹ Uo. 175. o.

¹⁰² Uo.

¹⁰³ Uo.

bösen nézték, a felterjesztésekkel, kérvényekkel sem törődtek. Érthető tehát, ha a vincellérek már csak a sajtó segítségétől várják sorsuk jobbrafordulását. Marx azonban nem elégszik meg a ténybeli bizonyítással, hanem azokat az okokat is fel akarja tárni, amelyek a kormányzatot sikerté tették a vincellérek panaszaival szemben — s ez a vizsgálat a szükségszerűség és az általánosság rangjára emelkedik. Vádirattá válik az egész porosz államgépezet, bürokrácia ellen, a konkrét konfliktus az általános társadalmi ellentétek modelljévé mélyül, mivel az állam egységes egész, s csak oldalainak állandó kölcsönhatásában vizsgálható: „A Moselvidék *ínségállapotát* nem lehet *egyszerű* állapotnak tekinteni. Legalábbis két oldalt kell mindig megkülönböztetni, a magánállapotot és az államállapotot, mert mint ahogy a Moselvidék nem esik az államon kívül, ugyanúgy *ínségállapota* sem esik az államigazgatáson kívül. Csak a két oldal *kölcsönviszonya* alkotja a Moselvidék *valóságos* állapotát.”¹⁰⁴ Itt vagyunk tehát a polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony problémájánál — innen indít a cikk elméleti szintje e viszony minden eddigénél behatóbb, alaposabb vizsgálatára.

A két oldal viszonya a cikkben konkrétan úgy merül fel, hogy a kormányzat számára a vincellérektől maguktól érkező hírek elfogadhatóbbak-e, vagy a saját hivatalnokainak az állásfoglalásai. A probléma abból adódik, hogy magánvélemény és állami vélemény konfliktusáról van szó. A politikai állam általánossága e konfliktusban azonban csak vélt általánosság — ami abban mutatkozik meg teljes egyértelműséggel, hogy az állam, az igazgatás közömbösen viselkedik a már nyilvánvalóan manifesztálódott, a hivatalos dokumentumokban lerögzített *ínségállapottal* szemben is: „A jelentés mármost nemcsak nem ismeri el, hogy az *ínségállapot* általános, hanem még az *elismert* *ínségállapotot* sem akarja *megszüntetni* . . .”¹⁰⁵ Azzal, hogy az állam a szerves testéhez tartozó mozzanatokkal szemben közömbös, válságukat „természeti jelenségnek” tekinti, megkérdőjeleződik az egész államgépezet jogosultsága az általánosság képviselőjére. Ezen a nyomon indul el a levezetés, amelyben Marx a „tényeket általános formába öntve” visszavezeti a problémát az „általános alapgondolataira”, s így mutatkozik meg újra, még élesebb formában a falopás-cikkből már ismert állásfoglalás bizonyos magánérdekek, különérdekek általánossága mellett. Csakhogy az ellentét másik oldalán ez alkalommal nem a rendi világ áll a maga közvetlenségében mint a tulajdonosok világa, hanem ezek uralma közvetett formában jelentkezik mint a központosított állam bürokráciája. Egyfelől van tehát a hivatalnok (politikai állam), aki minden panaszban „hivatalos működése elleni *támadásokat*” fedez fel, a panaszokat eleve gyanúsnak találja mint a magánérdekekkel összefüggőket, másfelől állnak a panaszosok (polgári társadalom) mint magánemberek, akik tudatában vannak annak, hogy „a magánérdek, amelyet védenek, éppannyira államérdek is, és hogy mint államérdekért emeltek szót érte”.¹⁰⁶ A közvetlen probléma szembeötlően hasonlít ahhoz, mint amelyről a falopásról írott cikk szól. De vajon mi a különbség?

Először is gyökeresen más a falopással kapcsolatban, illetve a most ábrázolt ellentét annyiban, hogy amott egy közvetlenül gazdasági konfliktus mutat-

¹⁰⁴ Uo. 176. o.

¹⁰⁵ Uo. 181. o.

¹⁰⁶ Uo. 183. o.

kozott meg egyedi jogi formában. Marx a helyzet visszásságát abban látja, hogy a tulajdonosok alkotnak törvényt a nem-tulajdonosok felett, s ezt elemezve az államisághoz mint általánossághoz apellál az igazságtalanság és a nyomor megszüntetésére. Most azonban abból a kész szituációból kell kiindulnia, hogy az állam, az igazgatás még a nyomor legszélsőségesebb eseteiben sem tölti be „funkcióját”, mivel csak bitorolja az általánosság képviselőjét. A gazdasági konfliktus tehát itt nem a maga közvetlenségében, hanem sokkal szélesebb terjedelemben, az államra való vonatkoztatottságában szerepel. Vegyük szemügyre külön-külön a szembenálló feleket.

A moselvidéki tudósító igazolására írott cikkben minden eddiginél hangsúlyozottabban, erőteljesebben kerül vizsgálatra az állam elidegenedése a bürokrácia vonatkozásában. A bürokrácia elemzése igen nagy utat járt be Marx *Rheinische Zeitung*-periódusában a cenzúrautasításról írt cikkbeli absztrakttal megközelítéstől a sajtóval való konkrét konfrontálásáig. Szerepe fokozatosan konkretizálódott. Az első szakaszban nem juthatott túl egy bizonyos elvontságon, mivel a különérdek problematikája nem kapcsolódhatott a tulajdon, a gazdasági-jogi érdek elemzéséhez. Így szükségképp csak igen áttételes volt az a közvetítés, amely felfedte a magánérdekek, a rendiség világának lényegi összefüggését a vélt általánossággal mint bürokráciával, sőt a kettő kissé szét is vált. Teljes egységüket éppen e cikkben állapítja meg. A falopásról írott cikkben elemezte a gazdasági érdek problematikáját, a rendi bizottságokról írott cikkében elemezte a kétféle általánosság megszerveződését, s így most már feltárulhat előtte az állam közvetlen funkciója az elidegenedett, különérdekektől kormányzott társadalmiságban mint ennek megőrzője, fenntartója, azaz körvonalaiiban felsejlik az osztályállam fogalma.

Amit Marx itt közvetlenül kimond, ti. hogy a bürokrácia lényege az, hogy az általánosság egyesek magánügyévé és -érdekévé válik, látszólag nem sokban különbözik korábbi fejtegetéseitől, legfeljebb alaposabban, szélesebben dokumentálnak tűnik. Valójában azonban lényegi különbség van, hiszen ez a fejtegetés annak megállapítása után hangzik el, hogy egyesek gazdasági-jogi formában megjelenő magánérdekekből szükségképp következik, hogy az államot magánszférájukká teszik, hogy annak nevében lépnek fel a gazdasági konfliktus másik résztvevője, a nem-tulajdonosok ellen. A bürokráciát nem mint valami az államélet belsejébe, független elfajulásaként keletkezett gépezetet látjuk viszont, a társadalmi-politikai élet többi szférájával — sajtó, képviselő stb. — való ellentétében, hanem éppen hogy a tulajdonosok állami érdekké emelt magánérdeke képviselőjében. A továbblépés tehát a falopásról írott cikkel szemben az, hogy most nem azt vizsgálja, hogyan emelkedik államérdekké az erdőtulajdonosok stb. adott, speciális magánérdeke a nem-erdőtulajdonossal szemben, hanem az, hogy az erdő-, föld-, szőlőtulajdonosok állama hogyan egzisztál és funkcionál egészében a nem-tulajdonosok egészével szemben, s hogy ezt a funkciót az államéletben az erdőtulajdonosok stb. maga látja el, hanem egy sajátosan önállósult szféra, a központi állam. Az utóbbit Marx a fejtegetéseiben sokszor előnyben részesítette a direkt privátegoizmust kifejező rendi megosztottsággal szemben, most azonban, hogy az állam a rendiség szervezeteként, egységes, magasabbrendű, burkolt formájaként mutatkozik meg, a munkamegosztás valamiféle olyan funkciójaként, melyben a központi állam hivatalnokainak tevékenysége valamilyen módon összefügg az összes tulajdonosok érdekeivel, s mivel az utóbbiak állami ügyeinek intézése, uralmuk fenntartása e hivatalnokoknak magánérdekük és a politikai állam ügyintézése monopoli-

zált szférájuk, támadásának minden éle a bürokrácia s a Marx előtt felszejlő osztályállam ellen fordul.

Az általánosság képviselője tehát úgy jelenik meg mint annak színlelése, a rendi világon belül az általánosság ügyeinek intézése maga is egy réteg *kiváltóságává* válik, zárt magánvilágává, amelyen belül önmagát igazolnia kell a valóságos összesség magánburokban születő tényleges általánossága ellen: „S ha a hivatalnok ennek a magánembernek azt veti a szemére, hogy magánügyét államérdekké emeli, akkor a magánember a hivatalnoknak azt veti a szemére, hogy az államérdeket a maga magánügyévé alacsonyítja le . . .”¹⁰⁷ A bürokratikus-transzcendens állam önállósult hivatalnoka érdekszférával rendelkezik, mindenki mást kizár az állami ügyek intézéséből. Kettős állampolgárság van — írja Marx —, „az igazgatás aktív, tudatos és az igazgatottak passzív, nem tudatos állampolgárságának” „az alapelve egymást kölcsönösen kiegészíti”. Ezzel azonban a társadalmi valóság maga is megduplázódik, „mindenütt van a reális valóság mellett egy *bürokratikus* valósága”, amelyből „mindenki más mint avatatlan ki van rekesztve”. Ez a bürokratikus valóság, melyet a hivatalnokok „államilag lefektetett valóságnak” tekintenek, mint elődjük vagy maguk, azaz mindenképpen az igazgatás zárt szférája által létrehozott valóságot, alakítja ki a hivatalnokok fonák, illuzórikus tudatát. Az önérték álláspontjáról kialakult tudatban „a *valóságot* is eltorzították egy egyoldalúan és önkényesen kialakított állásponttól”, mégpedig azért, mert „a hivatalnok nem fogja e viszonyokat előítéletektől mentesen lefesteni, éppen azért, mert ezek részben az ő műve”, s így szükségszerű ellentét alakul ki „a világ valódi alakja és a hivatalokban felvett alakja között”, hiszen a hivatalnokok eleve abból indulnak ki, hogy a kívülálló, az egyszerű állampolgár „híján van minden *állami érzületnek és belátásnak*”.¹⁰⁸

A fentiek egyértelműen bizonyítják, hogy az állam elidegenedésének, bürokratikus formájában való önállósulásának, öngazoló tudatának mechanizmusát már érett, kifejlett formában írja le Marx. Részletesen bemutatja, hogyan önállósul az elidegenedés feltételei között az állam mint munkamegosztási funkció, amely egyben betölti a tulajdonosok állami képviselőjének szerepét is, de tevékenységét közvetlen formájában valük szemben is függetleníti, s így ideológiailag függését teljesen elleplezi. Az elidegenedés egész társadalmat átfogó, egységes mechanizmusa nem kerül elemzésre, egy-egy cikk ezt nem tudja terjedelmileg, az indításként adott probléma kapcsán átfogni, csak egy-egy vonatkozása kerül vizsgálat alá, a jelen esetben az állam központi szférájáé, az igazgatásé, amelyben azonban ez egész mechanizmus tükröződik. Így pl. megmutatkozik az elidegenedés alapvonása, a társadalmi valóság visszajára fordulása, s a vele adekvát, szükségszerűen kialakuló ideologikus tudat, a szférák egymástól való elidegenedése, monopolizálódása, amely a bürokrácia kapcsán abban csúcsosodik ki, hogy míg az államiság egészét tekintve az emberek összessége ugyan — fiktíven — állampolgár, de a központi szerveket illetően az emberek többsége egyszerűen megszűnik állampolgár, a társadalom tudatos és aktív tagja lenni. Ez az elidegenedés végletes, túlfeszített formája, ilyen feltételek között nem lehet az emberek állampolgári, erkölcsi-jogi érzületére hivatkozni, hiszen ebbeli mivoltuk még formálisan sem egzisztál. Ahhoz, hogy reális állampolgárként jelenhessenek meg a bürokráciának s az érintett

¹⁰⁷ Uo. 184. o.

¹⁰⁸ Uo. 183–185. o.

szegény osztályok alávetett helyzetének felszámolására van szükség, ami most már még élesebben veti fel az utóbbiak magánérdeke állami érdekként való funkcionálásának és az állami beavatkozásnak a kérdését.

Egész fejtegetése közvetlenül azonban azt a célt szolgálja, hogy a főprezidenssel szemben kimutassa: nem véletlen az, hogy „az igazgatás általában nem *magában*, hanem *magán kívül* találja meg az inség okát”, azaz „*nem szándékkal*, hanem *szükségszerűen* látja az állapotokat jobbaknak vagy másoknak, mint amilyenek”.¹⁰⁹ Márpedig — szögezi le Marx az önállósult, elidegenedett bürokratikus valósággal szemben — „az igazgatás van az országért és nem az ország az igazgatásért”.¹¹⁰ A visszájára fordult valóság elemzése, szükségszerű mozzanatainak kimutatása után egyértelműen adódik Marx konklúziója: „*A Moselvidék inségállapota* egyszersmind az *igazgatás inségállapota*... az ilyen állandó inség azt mutatja, hogy a *valóság ellentmondásban van az igazgatási elvekkel*.”¹¹¹ S ha egyszer adott állami állapot és polgári társadalmon belüli állapot között kölcsönösen egyértelmű megfelelés van, valóságos, ellentmondásos helyzetben mindkettőbe bele kell avatkozni — csak így érhető el harmonikus állapot.

Beavatkozni, de hogyan?

A korábbiakban kifejtett marxi koncepció szerint a beavatkozás csak negatív, azaz csupán korlátozás. Az állam a maga részéről nem avatkozik be a polgári társadalom belső világába, de ennek külső hatását, önmagán való túllépését megakadályozza, miközben a működéséhez szükséges külső kereteket fenntartja. Az a kezdeti feltételezés azonban, hogy a polgári társadalom és a politikai állam szférája harmonikusan szétválasztható és egybeilleszthető a fenti társadalmi feltételek között, lassan megkérdőjeleződik. Mindenekelőtt azért, mert Marx közel egyenlő társadalmi funkciókat betöltő, azaz „képviselő” egyének között tételez fel „normális” összeütközéseket, amelyek megszüntethetők ott, ahol a polgári társadalom szférája véget ér, s ahol a politikai állam, az állampolgár szférája kezdődik, hiszen érdekeik, a társadalom összességét illetően, azonosak vagy hasonlóak. Később azonban Marx belátja, hogy a magánérdekek nem maradnak meg atomizáltságukban, s mivel — a valóságos, fennálló társadalomban fellelhető tulajdonkülönbségek miatt — egyáltalán nem homogének, ezért különböző töltetű és irányú részérdekekké, különérdekekké szerveződnek, s a nagy tulajdonosok, a monopolizált tulajdonosok különérdeke szükségképp ellentétes az általánosság érdekével, és osztársadalmi érvényesülésre, az államiság hatalomba vételére tör. Már e gondolatmenet nyomán fel kellett vetődnie Marxban az állami beavatkozásnak mint a túlburjánzott tulajdonnal szemben való fellépésnek a gondolata; ennek politikai gyakorlatát jól látta a polgári forradalmak, különösen a jakobinusok tevékenységében, a feudális tulajdon felszámolásában.

Éppen ezért ez önmagában még nem tette kétségessé a polgári társadalom és a politikai állam viszonyáról eredetileg kialakított, számos vonatkozásban rousseau-i típusú koncepcióját — ez az ellentmondás még Rousseau elmélete s az ezt gyakorlattá fordító jakobinusok számára is megoldhatónak bizonyult. A rousseau-i képlet viszont csak a kistulajdonosok — nagytulajdonosok összeütközésére vonatkozott, Marx pedig a falopással éppenséggel a nem-tulajdo-

¹⁰⁹ Uo. 184. o.

¹¹⁰ Uo. 187. o.

¹¹¹ Uo. 187. o.

nosi rétegek problémáit kezdte vizsgálni, amelyek érdekképviselője elől Rousseau mereven elzárkózott. Megdöbbenő nyomoruk arra kényszerítette Marxt, hogy az eddig feltételezett „normális” vagy eltorzult érdekkonfliktusok, a valódi vagy fiktív általánosság egész problematikáját hic et nunc megkerülve a szegény osztályok „beillesztését” tekintse általános érdekeknek, vagyis egy jól körülhatárolt anyagi különérdeket. Ez már megköveteli az államnak a politikai gazdaságtan szférájába való direkt beavatkozását, amely a marxi koncepció alapján csak egyre irányulhatott, a tulajdonossá tételükre — hiszen Marx csakis így térhetne vissza a korábbi koncepció alapján feltételezett mozgáshoz; átmenetileg viszont a tulajdonra való szokásjogaikat akarja érvényesíttetni.

A beavatkozás problémája tehát már a falopás-cikkben is felmerült, anélkül azonban, hogy közelebbi konkretizálást nyert volna. A polgári társadalom és a politikai állam közötti viszony régi koncepciója mindenestre megrendült, de anélkül, hogy pozitív megoldás kínálkozott volna. Az elemzésnek ez a vonala folytatódik tovább a moselvidéki tudósítóval kapcsolatos cikkben, sőt társadalmilag elmélyül és kiszélesül. Az elemzés itt szükségszerűen elhagyja a jogi sikot, s megkezdődik a polgári társadalom belső vizsgálata: Marx a vincellérek nyomorát gazdasági tényezőiben kívánja feltárni — maga is utal később arra, hogy e cikkében behatóan foglalkozott gazdasági kérdésekkel —, leírja az árakat, a béreket, a termelési költségeket, a piaci rendszert a maga konkrét mivoltában, s így az ínség mint a termelés rentabilitásának felborulása jelenik meg előtte. A szociális-gazdasági vizsgálat ilyen továbbvitele, amelyben egy konkrét eseten keresztül megmutatkozik, hogy az ínség, a kistulajdonosok tönkremenetele, azaz a pauperizáció folyamata, amelynek végeredményét korábban már látta, szoros összefüggésben van a fennálló polgári társadalom struktúrájával. Amíg Marx rentábilis kisárutermeletést tételezett fel, a pauperizáció még csak egy nyugtalanító tényező volt, de itt már feltárult az a tény, hogy a vizsgált gazdasági szerkezetben a rentabilitás nem adott, s hogy a pauperizáció szükségszerű, tehát hogy az állam hiába rögzít és korlátoz kívülről, a polgári társadalom belső törvényei működnek tovább, s a kistulajdonosok tönkretételével és a nagy tulajdonok felhalmozásával felborítják az egyenlőség mindenféle társadalmát.

Ezzel az adott marxi koncepció alapján megrendül, s elkerülhetetlennek látszik a polgári társadalomba való lényegi, tartós beavatkozás. Vagyis itt sejlik fel Marxban, hogy egy eljövendő társadalmi átalakulásnak nem elegendő az államiság szféráját átalakítania, hanem elkerülhetetlenül szükséges a gazdasági szféra, a polgári társadalom átalakítása is, hiszen az adott formájára ráépülve a harmonikus államiság szükségképp felborul. Ez a feltételezés, vagyis hogy a polgári társadalom bizonyos rendszere, belső struktúrája szükségszerűen ellentmondásos társadalmi-állami struktúrát hoz létre, bármennyire is még nem végiggondolt, mégis merőben új és forradalmi Marxnál. Ez vezet majd néhány hónappal később, a kreutznachi kéziratokban, annak kimondásához, hogy a polgári társadalom elsődleges a politikai állammal szemben, sőt következményei még ezen is túlvezetnek, s majd a *Deutsch-Französische Jahrbücher*-ben realizálódnak.

Az a felismerés tehát, hogy a pauperizáció az egész fennálló rend szükségszerű következménye, döntő hatást gyakorol az egész marxi koncepcióra. Az egész cikk politikai mondanivalója, konklúziója abban áll, hogy az ínségért az igazgatás a felelős, hogy az államrend és a nyomor között szükségszerű összefüggés van; ennek alapján helyezkedik Marx a magánember, a vincellér

álláspontjára. A követelést még élesebben is megfogalmazza: „A moselvidéki tehát azt kívánja, hogy ha a természet és a szokás által neki kiszabott munkát elvégzi, az állam teremtse meg azt a légkört, amelyben növekedni, gyarapodni, élni tud.”¹¹² S ez a követelés már nem egyszerűen a magánszféra sértetlenségének biztosítására vonatkozik, az állapotok jogi-gazdasági fenntartására, hiszen a vincellér nem valami külső jogtalanság, beavatkozás, sérelem miatt ment tönkre, hanem az alacsony borárak, a kezdetleges termelés, az elaprózott szőlőkertek miatt. A Marx által megfogalmazott követelés tehát valami többre, pozitívrá irányul, olyasmire, ami döntően befolyásolni tudja a kisárutermelő magántulajdon egész helyzetét.

Intézkedésekre persze, az állam, bármilyen közömbösen viseltetett is a vincellérek iránt, eddig is rákényszerült, írja Marx, de ezek csak átmenetiek és felszínesek voltak. Az a beavatkozás viszont, folytatja, amely lényegesen érinthette volna a polgári társadalom egész struktúráját, a földbirtok parcel-lázásának megtiltása, szélsőségesen elhibázott: „A földbirtok parcel-lázásának korlátozása azonban ellentmondásban van öröklött jogtudatával; e tanácsban olyan javaslatot lát, amely fizikai szegénységét még jogi szegénységgel is tetézi, mert a törvényes egyenlőség minden megsértésében a jog ínségállapotát látja.”¹¹³ A korábbi érveléssel szemben a jogi vonatkozásokról itt is egyre inkább a gazdasági vonatkozásra helyeződik a hangsúly. Igaz, hogy a parcel-lázás, a további felosztás megtiltása jogfosztottság, de mégis a lényegi problémát érinti, azaz a termelés rentabilitását. De nem oldja meg, sőt — mégpedig messzemenően — negatív irányban befolyásolja, hiszen még a meglevő parcellák sem gazdaságosak, fenntartásuk semmit sem old meg, viszont egyetlen örökösnek való juttatásuk szükségképp új paupereket teremt.

Új gondolatai azonban még nem tudnak áttörni egy csapásra, annál is kevésbé, mivel még maga sem tudja, hogyan kellene pozitívan beavatkozni, a kisárutermelést gazdaságossá, öntörvénye szerint életképpé tenni. Az anyagi érdekek szembeni fenntartásai is óvatosságra készítetik: „az államban sok szenvedő magánérdek van, s ezeknek a megszüntetésére nem lehet általános igazgatási elveket elhagyni vagy módosítani . . .”¹¹⁴ De mivel maga is éppen azt a folyamatot vizsgálja, amelyben „a magánbaj állami bajjává és kiküszöbölése az állam *önmaga* iránti kötelességévé válik”, az egyes magánérdek elutasításának és az állami beavatkozás problémájának ellentéte egyre magasabb szinten születik újjá — mostmár nemcsak a hivatalos állásponttal vitatkozik, hanem önmagával is vívódik fejtegetéseiben. S bár a domináns vonatkozás kétségte-lenül az utóbbi, az állami beavatkozás követelése, a tulajdonkoncentráció, a kistulajdonos tönkremenetelének felismerése, mégis felhangzik az aggodalom is: „az egyes, de még sok egyes sem tüntetheti fel szavát a nép szavának; ellenkezőleg az ő leírásuk mindig meg fogja tartani a *magán*-panaszirat jellegét”, sőt az ínség egészét illetően „a Moselvidék, mint egyes igazgatási rész . . . , az állammal szemben magánember helyzetében van”.¹¹⁵

Kétségtelen tehát, hogy már a probléma felvetése is túlvezet a felvilágo-sodás és a hegeli államelmélet keretein, már nem távoli, hanem közvetlen jeleit tapasztaljuk a hegeli államelmélet küszöbén álló leküzdésének. Marxnál ugyan

¹¹² Uo.

¹¹³ Uo. 186—187. o.

¹¹⁴ Uo. 187. o.

¹¹⁵ Uo. 187—188. o.

sajátos ellentmondás tapasztalható a magánérdek általában vett tagadása, elutasítása, s bizonyos magánérdekek szükségszerű vállalása, pozitív tételezése között. A szegény osztályok magánérdeke, megoldva mostmár a kistulajdonosokéval, egyre erőteljesebben jelentkezik az adott vonatkozásban államérdekként, egyre jobban feloldva a hic et nuncot, és szélességében-távlatában az egész polgári társadalom szerkezetével konfrontálódik. Az „igazi” állam, a demokrácia eléréséhez tehát átmenetileg egyre inkább szükségesnek látszik bizonyos magánérdekek érvényesítése, bizonyos alap megteremtése a funkcionálásához, de az anyagi érdek általános elutasító felfogása, az átalakítás mikéntjének nem-ismerete a sajátos magánérdek képviselőjének elvét Marxnál még nem engedi a maga teljességében kibontakozni. A szegény osztályok különérdekének az általános érdekekben való közvetítő szerepe tehát hol teljes élességgel felmerül, hol pedig megkérdőjeleződik. Így helyezhető bele egyértelműen Marx fejlődésébe a falopásról írott cikk, a szegény osztályok magánérdekének bizonyos elismerése után a rendi bizottságokról írt cikk, az általános érdek közvetlenségének újbóli erőteljes hangsúlyozása, míg a jelen cikkben az ellentétes oldalak teljes kifejelettségükben konfrontálódnak. Ennek az is oka hogy e cikkben a gazdasági konfliktus a maga közvetlen formájában tulajdonképpen már eltűnik, s csak eredményében, a magánember mint termelő inségének a monopolizált és manipulált általánosság szférájával, a bürokráciával való szembeállításában mutatkozik meg. A falopásról írott cikkben felmerülő, a kizsákmányolás felismerése irányába mutató mozzanatok itt ezért nem teljesezhetnek ki, ellenkezőleg teljesen háttérbe szorulnak. Alapvető probléma a szegény osztályok melletti állásfoglalás, az érdekek közvetítő jellegének felfogása szempontjából az is, hogy Marx semmiképpen sem láthatott bennük aktív elemet, támaszt. A direkt általános érdek koncepcióját pedig csak egy aktív társadalmi osztály feltárása rendítheti meg, egy olyan osztályé, melynek érdekei objektíven egybeesnek az általánosság érdekeivel. Mielőtt túlhangsúlyoznánk tehát Marx pártosságát a szegény osztályok mellett, ezt a szempontot feltétlenül figyelembe kell vennünk: a szegény osztályok nyomorának felszámolását Marx elvégzendő feladatnak, de a társadalmi átalakulást nem a segítségükkel végrehajtott aktusnak tartotta. Itt azonban még jobban ki kell emelnünk, mint korábban a falopás témájánál, hogy ez a rokonszenv és pártosság előzményül szolgált viszont a valóban aktív társadalmi elemhez, a munkásosztályhoz kapcsolódó pártossághoz.

Jelen cikket tehát mindenekelőtt az ellentétes oldalak és érvek számba vétele, bizonyos termékeny ellentmondásosság jellemzi, amely alapos elméleti megfontolást és rendszerezést kívánt Marxtól. Csak ennek alapján érthetjük meg, hogy miért „ragadta meg oly szívesen az alkalmat dolgozószobájába való visszavonulásra”. A *Rheinische Zeitung*-periódus nagy elméleti zárócíkké, *A moselvidéki írt-tudósító igazolása* már mutatja az új koncepció kihordásának, sőt vajúdásának jeleit — de még csak ezt. Éppen ezért nem tartjuk valószínűnek, hogy az említett ellentmondásokat Marx már a hiányzó ötödik részben, pozitív javaslatok tárgyalásakor feloldotta volna. Ezek az ellentmondások ugyanis szükségképp adódnak Marx álláspontjának átmeneti jellegéből. Valami viszonylagos feloldást, az ellentétes oldalak bizonyos közelítését azonban már a cikk egysége is megkövetelte. A polgári társadalom és az állam viszonyában, konfliktusában a sajtó lényegileg egy külső elem, azaz olyan mozzanat, amely a kívánt átstrukturálást a maga részéről nem tudja végrehajtani. Mivel azonban Marx a társadalmilag adott konkrét tudatos-lét öntudatosításának, a köz-

vélemény befolyásolásának leghatékonyabb eszközét a sajtóban látta, a sajtó ugyanakkor belső eleme is a konfliktusnak, bár a maga korlátozottságában, azaz nem mint a társadalomformálás, hanem mint az erre való felkészítés-orientálás eszköze. A sajtónak ilyen ébresztő-mozgósító szerepe a konkrét polémia egyik fontos tézise is, hiszen Marx éppenséggel azt akarja bizonyítani, hogy a moselvidékieknek nagy nyomorukban szükségük van a sajtóra, amely ezt a nyomort a nyilvánosság elé tárja, és felszólít a megoldására.

Ily módon a sajtó a tárgyalt konfliktusban feloldás is, meg nem is; Marx nyilván maga sem gondolta, hogy az állapotok köztudottá válása már elegendő az ínség felszámolására, mindenesetre a legkomolyabban gondolta, hogy a sajtó, ha nem is elegendő, de szükséges mozzanat. A sajtóra mindenekelőtt mint *különös*, közvetítő mozzanatra van szükség, amely áthidalja a polgári társadalom és államiság szakadékát, informálja az államot és a közvéleményt a polgári társadalom problémáiról, s a magánkonfliktusok megoldását azzal segíti, hogy általánosságban vetve fel őket, kihatásukat az államiság egészére vizsgálja: „A nehézség megoldására tehát az igazgatás és az igazgatottak egyaránt egy *harmadik* elemre szorulnak, amely *politikai* elem, anélkül, hogy hivatalos elem volna, tehát nem bürokratikus előfeltevésekből indul ki, amely éppúgy *polgári* elem, anélkül, hogy közvetlen bele volna bonyolódva a magánérdekekbe és szűkösségükbe. Ez az *állampolgári fejű és polgári szívű* kiegészítő elem a *szabad sajtó*.”¹¹⁶ A sajtóban tehát megkonstruálja a polgári társadalom és politikai állam szintézisét, a társadalmi tudatnak mint közvéleménynek sajátos mozgásformáját. A marxi koncepció a társadalmiság mozgását — mint számtalanszor láttuk — az általános-különös-egyes dialektikájában, sajátos ellentmondásrendszereiben értelmezi, de — mivel a demokráciához való átmenet szituációjában az általános-egyes viszony szinte feloldhatatlan ellentmondásba keveredett azzal, hogy az általános (az állami érdek) a bürokrácia magánérdekének, azaz egyesnek, az egyes (a nyomorgók magánérdeke) pedig állami érdeknek, azaz általánosnak bizonyult — ez még nem volt elég ahhoz, hogy az általános elveszítse közvetlenségét és erkölcsi nimbuszát az egyes leküzdendő anyagiságával szemben. Ebben a helyzetben nem maradt más lehetőség, mint keresni egy közvetítést és feloldást az ellentétükbe fordult általános és egyes között, s ezt találta meg Marx a sajtóban: „A 'szabad sajtó', mint ahogy terméke a közvéleménynek, ugyanígy termeli is a közvéleményt és csakis ő képes egy különös érdeket általános érdekévé ... tenni.”¹¹⁷

Marx a sajtót mint „intelligenciát” mutatja be, s ebben a rendi bizottság fejtegetéseinek direkt folytatását, az általánosság mint objektív ésszerűség elméletének további kibontását kell látnunk. Az intelligencia nem különös elem a többi felett, vagy mellett, hanem éppenséggel a társadalmiság lényeggé emelt objektív ésszerűsége, alapja, amely át kell hogy hasson minden szférát, s amely számunkra-való, azaz egyénileg tudatosított formájában az általános érdek letéteményese az emberben, így és csakis így adott annak a lehetősége, hogy az általános érdeket közvetlenül követhessük. Az „intelligencia” elmélete, amelyet Marx ilyen közvetlen formájában csak a *Rheinische Zeitung*-periódus végén fejtett ki, voltaképp tehát kezdettől fogva elengedhetetlen tartozéka a marxi teóriának mint a radikális társadalomkritikai módszer alapja, az objektív ésszerűség mint mérce és mint a cselekvés kiindulópontja. Az objektív

¹¹⁶ Uo.

¹¹⁷ Uo.

szellem ilyen közvetlen számunkravalósága az immanensre forduló objektív idealizmus-panteizmus rendszertani követelménye, másfelől egyben a társadalmi valóság és a társadalmi tudat közötti „út”, kölcsönhatás lerövidülése is.

Bár Marx a rendi bizottságokban mindenekelőtt azt hangsúlyozza, hogy az intelligencia nem jelenhet meg különös, azaz rendi elemként, sajátos különös hordozót mégis kezdettől fogva feltételez, a disszertáció fokán a filozófiát, ill. a sajtószabadságról írt cikktől kezdve annak konkrét társadalmi megtestesülését, a sajtót. A sajtó tehát éppen azáltal tölthet be közvetítő szerepet a polgári társadalom és az államiság között, hogy az intelligencia, az objektív ésszerűség képviselője, ennyiben egyrészt pártatlan mint maga az általánosság, de ugyanakkor harcosan pártos is, éppen az általánosság érdekében, egy különös érdek mellett: „A sajtó mint *intelligencia* viszonyul a nép állapotaihoz, de éppannyira mint *érzelem* is viszonyul hozzájuk; nyelve ezért nemcsak a megítélés bölcs nyelve, amely a viszonyok felett lebeg, hanem egyszersmind maguknak a viszonyoknak szenvedélyes nyelve, olyan nyelv, amelyet *hivatalos jelentésekben* nem lehet és nem szabad megkövetelni.”¹¹⁸ A különös érdekek sajátos, az általános érdekek megfelelő formája képviselőjének követelményét — amelyet a falopásról írt cikk a gyakorlatban megvalósított — itt mondja ki először a sajtóval szemben, már csak azért is, hogy igazolja a moselvidéki tudósító támadott tevékenységét.

A sajtó feladata ebben a közvetítésben a bürokratikus közeg áttörése, a kétféle állampolgárság megszüntetése, a konfliktus tagjainak egyaránt állampolgárként való tételezése, amelyet az adott szituációnak megfelelően így fogalmaz meg: „A szabad sajtó végül a nép baját annak sajtát, semmiféle bürokratikus közegen át nem ment alakjában a trón lépcsőire viszi, egy olyan hatalom elé, amely előtt eltűnik igazgatás és igazgatottak különbsége, és már csak egyenlően közel és egyenlően távol álló *állampolgárok* vannak.”¹¹⁹ Itt mutatkozik meg a legnyilvánvalóbban, hogy a sajtó a konfliktusnak az egyenlő állampolgárok szintjére vitelével mennyire feltétele a megoldásnak, de mivel a polgári társadalom belső mozgása okozza az ínséget, ugyanakkor mennyire korlátozott formája e megoldásnak. Marx mindenesetre jogosan konkludálhat arra, hogy „a szabadabb sajtó itt égető — mert *valóságos* — szükséglet volt”,¹²⁰ s így foglalja össze a főprezidenssel való polémiaját: „Igyekezünk megmutatni, hogy a szabad sajtó *szükséglete szükségszerűen* adódott a moselvidéki állapotok *sajátosságából*. Megmutattuk továbbá, hogy a legfelsőbb kabinetparancs megjelenése előtt hogyan akadályozta e szükséglet kielégítését nem is a sajtó valamilyen *speciális* megszorítása, hanem már a *porosz napisajtó általános állapota* is.”¹²¹

Marx tehát teljesítette, sőt jócskán túl is teljesítette a cikkében vállalt konkrét feladatot, a moselvidéki tudósító igazolását. A fetisizmuselmélet számos olyan elvi mozzanatát munkálja ki, továbbfejlesztve azt, amely elősegíti a polgári társadalom és politikai állam viszonyának új felfogását. Ilyen mozzanat mindenekelőtt a polgári társadalom történelmiségének megsejtése, ugyanakkor a munkatevékenység egyre konkrétabb értelmezése. Hegelnél a polgári társadalom, bár maga is történelmi utat fut be, inkább logikailag tételeződik,

¹¹⁸ Uo.

¹¹⁹ Uo.

¹²⁰ Uo.

¹²¹ Uo. 193. o.

és történelmileg csak az államisághoz való viszonyában változik. A polgári társadalmon belüli viszonyok történelmi dinamikája csak az anyagi termelés, nem pedig a magánjog aspektusából mutatkozhat meg, így — mint korábban utaltunk rá — a polgári társadalom marxi felfogása még nem jut el a valódi történelmiségig. A falopásról írt cikkben viszont, ahol a szegény osztályok helyzetét történelmi mozgásában vizsgálta, a szokásjog és a kodifikált jog közötti történelmi átmenet feltételezése már szükségszerűen vonja maga után a termelés bizonyos történelmi mozgásának feltételezését, a szegény osztályok tevékenységének beilleszkedését a polgári társadalom szférájába. Bármennyire is jogi aspektusában vizsgálja ezt a folyamatot, mégis felismeri, hogy a polgári társadalom struktúrája történelmileg alakul és alakítandó, s ez még sokkal élesebben mutatkozik meg a jelen cikkben, mégpedig nem is annyira a múlt, mint inkább a jövő vonatkozásában. Ugyanis, ha egyszer a polgári társadalom adott struktúrája olyan, hogy szükségképp pauperizációhoz vezet, akkor maga a struktúra alakítandó át, legalábbis valamiféle „igazi” struktúra — mint a szabadság és egyenlőség kisárutermelő és kistulajdonos társadalmá — még kialakítandó, s nem csupán a polgári társadalomnak a politikai államhoz való viszonya vár megoldásra.

Ezek a történelmiséget már felvető-sejtető elemzések a polgári társadalomban végzett tevékenységhez kapcsolódnak, s a munkamegosztás-érintkezés jogi problematikáján túl egyre inkább kidomborodik a marxi elméletben a munkatevékenység jelentősége is. Lényegében a falopásról írott cikkben kerül először említésre a munka mint a szegény osztályok alapvető tevékenysége s egyben mint megnyomorításuk eszköze, de a probléma perifériális marad, ahogy Marx szerint maguk a szegény osztályok is azok. Természetesnek tartotta, hogy a kisárutermelők társadalmában, az egyenlőség ezen világában mindenki elvégzi az önfenntartáshoz szükséges munkát, s ezt mint konstans tényezőt ki is kapcsolta, szinte a polgári társadalom szféráján túlra szorította fejtegetéseiben. Jelen cikkben azonban meglátta, hogy a munka korántsem olyan evidens létfenntartó tényező, mint amilyenek korábban gondolta, hiszen — mint a cikkben többször visszatérő fordulat mondja — a vincellér elvégzi munkatevékenységét és mégis tönkremegy, sőt a munkát nem végzőkkel szemben megy tönkre. Így a munka problémáját közelebről szemügyre kell vennie mint egyfelől természeti, másfelől társadalmi vonatkozást. A munkának ez a kettős meghatározottsága, közvetítő mivolta ha nem is itt válik nyilvánvalóvá Marx számára, de mindenesetre itt fogalmazódik meg először a moselvidéki konfliktus kapcsán: „a magánember, aki tudatában van . . . a természettel és a társadalmi viszonyokkal vívott kemény küzdelmének”, miközben a „természet és a szokás által neki kiszabott munkát” elvégzi.¹²² A munkát tehát a természeti tényezők és a szokás, azaz a társadalmi követelmények szabják meg, s így a munka közvetítő mozzanatként beiktatódik a természet és a társadalom közé, messze van azonban még attól, hogy a társadalmi szféra ontológiai izoláltságát feloldja és a természeti determinációt sajátmagán mint tárgyi tevékenységen és az ebből adódó tárgyi objektívációkon keresztül közvetítse, magasabb szintre emelje. E marxi vizsgálatban csak arra derül fény, hogy a magánember a társadalommal és a természettel is konfrontálódik, de e szférák is elszigeteltségükben jelentkeznek, azaz Marx élesen megkülönbözteti a természeti, a magánpolgári, ill. végül a sajátosan társadalmi-állampolgári szfé-

¹²² Uo. 184. és 187. o.

rákat egymástól,¹²³ s mivel a természeti konfrontáció még nem történelmi kategória, a munka sem tölthet be reális közvetítő szerepet. A természet-ontológia és a társadalomontológia szintje egymástól változatlanul függetlenek, hiszen a természetiség társadalmi leküzdése csak az államban, a társadalmi viszonyrendszerek szintjén mutatkozik meg, s nem a természetiség tárgyi átalakításában, s arról sem történik említés, hogy a természet megismerésének, elvi elsajátításának milyen szerepe van a társadalom életében (természettudomány). Az viszont egy pillanatig sem kétséges, hogy a természet Marx számára objektív, önnön belső törvényszerűségeinek engedelmeskedő szféra, ezt Marx egyértelműen leszögezi: „a természetben, amely az embertől független”,¹²⁴ tehát a természetontológia szintjén, panteista megközelítésben, közeláll a materializmushoz. Szerintünk a természet objektivitásának ez a tételezése a fiatal Marx munkásságának egyik alapfeltevése, amely nem tűnik el később sem, amikor éppenséggel a természet humanizálásának, azaz praktikus és teoretikus elsajátításának kérdése kerül előtérbe, azaz a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* „szervetlen test” elméletében folytatódik tovább.

A munkafolyamat elemzése, a természettel való konfrontáció felvetése azonban már itt sem marad hatás nélkül a marxi társadalmi ontológia belső szerkezetére. A marxi filozófiai fejlődés kétségtelen jegyei megmutatkoznak „dologi” álláspontjának kimunkálásában, ami semmiképpen sem függetleníthető a fenti hatásoktól. Ez a dologi álláspont úgy jelentkezik mint a marxi társadalmi ontológia fejlődésének egy újabb lépcsőfoka az objektív és szükség-szerű társadalmi mozzanatok kimunkálása, az immanenssé válás, a szubjektív és objektív tényezők reális kölcsönhatása, bonyolultabb közvetítésrendszerének feltárása irányában, s egyúttal az utolsó forma, amely még az állam elsődleges-ségét állítja, de már burkolt formában kifejezésre juttatja a polgári társadalom meghatározó szerepét.

Már a cikk elején leszögezi „dologi” álláspontját mint elvi-módszertani követelményt s egyúttal mint a főprezidenssel való polémia fő szempontját: „Amikor *állami* állapotokat vizsgálunk, túlságosan nagy a kísértés arra, hogy a *viszonyok dologi természetét* figyelmen kívül hagyjuk és mindent a cselekvő személyek *akarataival* magyarázunk. Vannak azonban olyan *viszonyok*, amelyek meghatározzák mind a magánemberek, mint az egyes hatóságok cselekedeteit, és annyira függetlenek tőlük, mint a légzés módszere. Ha eleve erre a dologi álláspontra helyezkedünk, akkor nem fogjuk sem az egyik, sem a másik oldalon a jó vagy a rossz akaratot mint kivételt előfeltételezni, hanem látni fogjuk, hogy viszonyok hatnak ott, ahol az első pillantásra úgy tűnt, hogy csak személyek hatnak.”¹²⁵ E megállapítás jelentősége a radikális társadalomkritika szempontjából közvetlenül átlátható, ha szubjektív szándékokat, rossz akaratot tételezünk fel, s ezekből az esetleges tényezőkből vezetjük le az ínségállapotot, eltűnik általánossága, lényegi és szükségszerű összefüggése a fennálló egész rendszerével. Ugyanakkor Marx itt is, mint egyebütt, szükségesnek tartja leszögezni, hogy nem személyeket támad, azaz nem az egyes hivatalnokokat, a személyek csak bizonyos objektív viszonyok hordozói — a Karaktermaske-elmélet ugyanis szükségképp fakad az objektív társadalmi viszonyrendszer feltételezéséből.

¹²³ Uo. 187. o.

¹²⁴ Uo. 185. o.

¹²⁵ Uo. 176. o.

Kétségtelenül a konkrét polemikus tartalomból következik, hogy fenti álláspontját cikke végén újra leszögezi: „Itt is mindenekelőtt ki kell emelnünk fejtegetésünk fő szempontját, és az általános viszonyok hatalmát kell felismer-nünk a cselekvő személyek *akaratában* . . . Ha ezek a viszonyok, ahogy kitűnik, ennek a kornak az *általános, láthatatlan és kényszerítő* erői voltak, akkor mon-dani sem kell, hogy *ilyenekként* kellett is hatniok, tényekben kellett megjelen-niök, és egyes, *látszólag* önkényes cselekedetekként kellett *megnyilvánulniok*. Aki lemond erről a dologi álláspontról, annak egyoldalúan keserű érzései támad-nak bizonyos személyeket illetően, akiknek alakjában a korviszonyok szigora lépett fel ellene.”¹²⁶ Mindezekben a polemikus vonatkozásokban azonban korántsem merül ki Marx tézisének tartalma. E kijelentései általános filozófiai fejlődésének legfontosabb eredményeit összegezik, új állomását jelzik. Éppen ezért nem véletlen, hogy a *Rheinische Zeitung*-periódusból a fentiek szinte a legtöbbet interpretált helyek, lényegileg a materializmus irányába tett fordulat értelmében. Nos, Marx fejlődésének ilyen iránya, tendenciája kétségtelen, a probléma éppenséggel az, hogy hol tart ebben a fejlődésben, azaz a fenti dologi álláspont milyen közel áll a materializmushoz.

Ha a marxi társadalmi ontológia fejlődését vizsgáljuk a *Rheinische Zeitung*-perióduson belül, két markáns vonást figyelhetünk meg. Az egyik a tár-sadalmi valóság objektív oldalának, a szükségszerű mozzanatoknak egyre komolyabb hangsúlyozása a tudatos-szubjektív tényezővel szemben, s ezzel az objektív-szubjektív közötti átmenet direkter, egyszerűbb formáival való érvelést egyre inkább felváltja az indirekter, bonyolultabb átmeneti formák tételezése. Ez döntő jelentőségű, hiszen a társadalmi objektivitás elmélete kidolgozásának kulcsa az objektum-szubjektum bonyolult dialektikájának, az objektívációk elméletének kimunkálása, s ebbe az irányba tesz Marx komoly lépéseket. Már a *Disszertáció* óta láttuk, hogy nem követi az ifjúhegeliánusok-at a fichteánus fordulatukban, elutasítja a szubjektív öntudat közvetlen objek-tívációit, s mind jobban ellentétbe kerül a baueri szubjektivizmussal. A *Disz-szertációban* kidolgozott kölcsönhatás a társadalmi szubsztancia és a tár-sadalom konkrét általános öntudata között még mindig igen közvetlen átmenetet tételezett fel, s nyitva hagyta azt a kérdést, hogy a valóság milyen ellentmondá-sossága vezet el a tudat átalakulásán, azaz ezen ellentmondás tudatosulásán keresztül magának a valóságnak átalakulásához. A *Disszertációt* követően azon-ban a marxi elemzés bejárta valamennyi társadalmi szférát, a társadalmi visz-onyok különböző szintjeit egyformán feldolgozta, s ennek megfelelően a marxi társadalmi ontológia mind jobban konkretizálódott annak révén, hogy az újon-nan feltárt viszonyok immanensen beleépültek. Az első szakaszban az állami, erkölcsi-jogi viszonyok konkretizálására került sor, aminek legfőbb dokumen-tuma a sajtószabadságról írott cikk. Ennek kapcsán Marx tisztázta, hogy az az ellentmondásrendszer, amely a társadalmi valóság megváltoztatását megkí-vánja, a transzcendens állam kialakulása, a valóságos állampolgári mivolt elvesztése. Itt mutatkozik meg a legélesebben a közvetlen általános érdek mint mindenki reális érdeke a valóságos államiság helyreállítására, ami a kölcsön-hatásnak ugyan még igen direkt, de a *Disszertációban* leírtnál már egy lépés-sel konkrétabb formája. A marxi teória még a politikai valóság és a politikai közgondolkodás — „intelligencia” — körén belül mozog, a társadalmi átalaku-lás elméletének lényege az, hogy a politikai valóság ellentmondásossága köz-

¹²⁶ Uo. 193. o.

vetlenül tükröződik a politikai közvéleményben, s ez a felismerés kiváltja a szükséges átalakulást mint a filozófia megvalósulását. Ebben a koncepcióban a polgári társadalom csak külsőleges, passzív harmadik elem, amelyet megfelelőképp korlátozni kell, ezért az anyagi érdek fogalma is csak nagyon absztraktan, távoli, erkölcsi-jogi és politikai megközelítésben jelentkezik. A második szakaszban merül fel a polgári társadalom problematikája, belső ellentmondásainak, a szegény osztályoknak a kérdése stb. Itt a társadalmi valóság ellentmondásrendszere már nem korlátozódik az államra, az állampolgári mivolt elvesztésére, hanem megmutatkozik a polgári társadalom szintjén is, mégpedig a kívülreredésben, ill. a benne való tönkremenésben, azaz, összefoglalva, a pauperizáció általános jelenségében. Megmutatkozik ugyanakkor az is, hogy a tulajdon sajátos, koncentrált és monopolizált általános formája mindenképpen ellentétes a közérdekkel, nem engedelmeskedik a direkt általános érdeknek, s hogy fizikai nyomorukban a szegény rétegek is mindenekelőtt jogos létfenntartásukat követelik, nem pedig valami távoli közérdeket. A közvetítés itt most már kibővül a polgári társadalom viszonyrendszerével, s a moselvidéki tudósítóról szóló cikkben már közvetlenül látjuk a polgári társadalom meghatározó mivoltára való filozófiai átmenetet, ugyanakkor anyagi különérdekek is jelentkeznek közvetítő mozzanatként. A társadalom átalakulásának modellje tehát az, hogy a gazdasági-jogi ellentmondások kifejeződnek, tükröződnek a politikai rendszerekben és ellentmondásaikban, s ez az egész ellentmondásrendszer nem valami direkt filozófiai elméletben jelenik meg, hanem a társadalmi szférák pártos ideológiáiban, melyek közül egyesek, a jogosult részérdektartalmúaknak megfelelően, korlátozottságukban is jogosult nézeteket képviselnek. A filozófia feladata mostmár nem csupán a felismerés és a direkt mozgósítás, hanem az ellentmondásos oldalak, a különös közvetítések pártos számba vétele is. Az általános s megtestesítői — az objektív ésszerűség mint az intelligencia, és ennek elméleti rendszerré emelése mint filozófia — azonban hosszabb távon direkt marad, s a társadalomban még nem az embereknek érdekeik alapján való mozgósításáról, hanem — a társadalmi valóság alapján álló elmélet segítségével — bizonyos átmenetileg jogosult különérdekek hatályának megértetéséről van szó. Ezzel alapvetően megváltozik a radikális társadalomkritika feladata is, nem az általában vett társadalmi igazságtalanságokra és ésszerűtlenségekre mutat rá, hanem a különös formák önmozgására, belső jogosultságukra vagy jogosulatlanságukra.

A második szakaszban tehát kiszélesedik az objektív viszonyok köre, s egyúttal belsőleg differenciálódik, megmutatkozik szükségszerű szerkezetében, az egyéni tevékenységet determináló formájában. Ezért találkozunk az objektív viszonyoknak ezzel az elméletével először a falopás-cikkben, a második szakasz indító írásában, a polgári társadalom belső törvényeinek első vizsgálatakor. Nagyon távoli közelítésben az anyagi-tárgyi tevékenység hatása jelentkezik tehát itt, amelyet a munkafolyamattal kapcsolatban már tárgyaltunk, s így jutunk el a jelen cikkben az objektív viszonyok elméletének legfejlettebb formájához mint sajátos „hibridhez”: a „viszonyok dologi természetének” elméletéhez. Az első szakaszban a társadalmi objektivitás tisztán és kizárólag viszonyobjektivitás, mégpedig állami, erkölcsi-jogi viszonyrendszer. A viszonyobjektivitás szférája most tartalmilag bővül a polgári társadalom viszonyaival, ugyanakkor az akármilyen távoli közvetítésként hozzákapcsolódó munkatevékenység fokozatosan új megvilágításba helyezi a tárgyiság fogalmát, egészen addig, hogy a „dologi” álláspont végül is pozitívként, az objektivitás

szinonimájaként jelenik meg, igaz, hogy csupán a viszonyrendszerekre vonatkoztatva.

A másik vonást már könnyebben leírhatjuk a fentiek alapján: a természeti és a társadalmi objektivitás közelítéséről, az objektív, azaz a valódi társadalomtudomány megteremtésének folyamatáról van szó. Már az első szakasz kapcsán többször ráirányítottuk a figyelmet arra, hogy Marx az államiság objektív törvényeivel kapcsolatban a természeti törvények objektívításának párhuzamával operál, s ez a fenti vonatkozásban igen pozitív. Hogy a párhuzam mennyire nem pusztán hasonlat, arra már az a marxi fejtegetés is utal, amely a társadalomtudomány kialakulását e „természeti” objektivitással rendelkező társadalmi törvények feltárásához köti. A valódi társadalomtudomány megjelenése ugyanis a marxi filozófia-koncepció alapján egyértelmű az objektív társadalmi törvények rendszerének kidolgozásával, hiszen a filozófia funkciójának megfelelően csak ez szolgálhat a társadalom átalakításának tudatos eszközéül. A marxi oeuvre-ben tehát kezdettől fogva összekapcsolódik a társadalomtudomány objektívításának és társadalmi alkalmazásának igénye. Az a folyamat, amelyet vizsgálunk, azaz a marxizmus mint immanens társadalomelmélet kialakulása nem egyéb, mint a voltaképpeni és valódi társadalomtudomány közvetlen genezise, a közvetett genezis természetesen az egész újkori filozófiatörténeten keresztülvonul — a marxi filozófia éppenséggel ezt folytatja és tetőzi be.

A klasszikus német filozófia által olyannyira megvetett, a természethez, ill. a társadalmi elidegenedéshez sorolt dologiság mint természeti objektivitás, amely másfelől a mechanikus materializmus oldaláról közvetlenül a társadalomra ráerőszakolt objektivitás volt, kezdi tehát elnyerni helyét az aktivitás és objektivitás egységén alapuló marxi társadalomontológia rendszerében. A természeti analógia továbbfolytatódik, a falopásról írt cikkben most már a polgári társadalom szférájára kiterjesztetten, s kiteljesedik, éppenséggel a dologi álláspontot megfogalmazó, a dolgok közötti objektív szükségszerűséggel a társadalom szintjén számot tevő moselvidéki-cikkben. Marx nem véletlenül éppen a gazdasági-jogi viszonyrendszerek kapcsán hangsúlyozza, hogy „annyira függetlenek tőlük (ti. az emberektől — *A. A.*), mint a légzés módszere”.¹²⁷ Szó sincs azonban nála az emberi tevékenység és objektív feltételeinek elszakításáról vagy szembeállításáról, az objektív feltételek mint tevékenységek eredményei, realizációi determinálják a további tevékenységet, hiszen az objektív szükségletek és feltételeik viszonyát, azaz a társadalom objektív mozgását illetőleg írja, hogy az objektív és szubjektív tényezők viszonyát „körülbelül ugyanazzal a biztonsággal meg tudjuk határozni, amellyel a vegyész meghatározza, milyen *külső* körülmények között kell rokon anyagoknak vegyületet alkotniok”.¹²⁸ S hogy a marxi objektív társadalomtudománnyal a természeti objektivitás analógiája milyen lényegi összefüggésben van, ahhoz elég utalnunk a *Töke* I. kötetének bevezetésére, a fenti analógiák nyilvánvaló folytatására és elmélyítésére.

A fejlődés a materializmus irányába tehát nyilvánvaló, közvetlenül megmutatkozik, de a dologi álláspont első tételezése még egyáltalán nem jelenti az anyagi életfeltételek s termelésük elsődlegességének kimondását, ahogy a polgári társadalommal való első találkozás sem jelenti ennek a teljes elméleti

¹²⁷ Uo. 176. o.

¹²⁸ Uo.

birtokbavételét. A marxi objektív idealizmus nagyot lépett előre a társadalmi ontológia szintjén a dologi álláspont tételezésével, de az anyagi-tárgyi mozzanatok s a nekik megfelelő anyagi-tárgyi tevékenység még nem veszítették el negatív értéktartalmukat, az elidegenedéssel való közvetlen, nem pedig sajátos és történelmileg közvetített egységüket. Azaz a marxi fejlődés továbbra is a fetisizmuselmélet talaján áll, vagyis az anyagi-természeti tényezők, a „természeti korlátok leküzdése” olyan értelmezésének talaján, amely egyfelől az elidegenedés történelmi mozgásának zseniális hipotézise, másfelől az anyagi-tárgyi mozzanatok, a természeti-érzéki vonatkozások direkt elidegenedettségeinek tételezésével a társadalmi ontológiát „alulról” elzárja természeti bázisától, külső, dialektikus közvetítéseken, a termelési folyamaton keresztül érvényesülő meghatározottságától, s ezzel a társadalmat viszonylagosan elszigeteli, izolálja, önmagára csatolja vissza. A *Rheinische Zeitung*-periódusban azonban a fetisizmuselmélet pozitív, előremutató vonásai domborodnak ki, egyáltalán általa válik lehetővé a társadalmi objektivitás álláspontjának kimunkálása a viszonyobjektivitás értelmében, az elidegenedés történeti, dialektikus magyarázata, valamint adott állapotának radikális kritikája. A fetisizmus elmélete s egyáltalán Marx filozófiai fejlődése — ezt hangsúlyosan szeretnénk leszögezni — nem elvont, az élettől független spekulációk öntételezése, önfejlődése, nem absztrakt antropológiai-humanisztikus előfeltevések továbbvitele íróasztalmunka formájában, hanem mindenkor éles, aktuális politikai harc közvetlen teóriája, amely fejlődésének lendületét éppen ebből a társadalmi küzdelemből nyeri, s fejlettebb formájában hozzá tér vissza eszközként. Éles megkülönböztetésül a fiatal „humanista” és az érett „forradalmár” Marx között fiktív ellentétet konstruáló elméletektől, a magunk részéről mindig hangsúlyoztuk a „konkrét-politikai” és a „filozófiai” szint egységét Marx írásaiban, s ez az egység fokozottan érvényes a fetisizmuselméletre, amely mindaddig, míg az anyagi-tárgyi tevékenység, a termelés, s a belőle adódó kizsákmányolás törvényei nem ismertek, optimális formája az eltorzult anyagi érdekek radikális társadalomkritikájának. Az elidegenedés anyagi-tárgyi mozgatóerőit a fetisizmuselmélet bizonyos megközelítésben jól kifejezi, s csak akkor válik korláttá, amikor a tárgyi objektivitás problémája, a polgári társadalom belső törvényszerűségeinek vizsgálata felmerül. A fetisizmuselméletnek ezt a kezdődő, még igen-igen viszonylagos túlhaladottságát látjuk a második szakaszban, leküzdése valódi problémává azonban csak a *Deutsch-Französische Jahrbücher* periódusában válik.

A fetisizmuselméletnek s egyáltalán a fiatal Marx elvi-filozófiai koncepciójának ebből a konkrét társadalmi orientáltságából, aktualitásából stb. azonban az is következik, hogy jogtalanul „kompromittálják”, hegeli vagy feuerbach-i spekulatív megközelítést tulajdonítva nekik, a fiatal Marx elidegenedés-elméletét, antropológiáját, történetfilozófiáját stb. Mindezek az elméletek a dinamikus marxi koncepcióban, éppen konkrét társadalmi orientáltságuk, tartalmuk, funkciójuk révén jól differenciálódtak a hegeli—feuerbach-i „örökségtől”, számos vonatkozásban igen pozitív, előremutató elemzéseket tartalmaznak. Ilyen pl. a fetisizmuselmülethez lényegileg hozzátartozó társadalmi totalitáskoncepció s az elidegenedés történetének e totalitás geneziséből, különböző szférái szerves egészéből való levezetése. Ezzel nyer az emberiség történelme mint az ember saját társadalmi világa önmaga által való kimunkálásának folyamata immanens tartalmat. A sajátos helyzet éppenséggel az, hogy a transzcendens mozzanatok — mint az „alulról” való izoláció, az anyagi-ter-

mészeti mozzanatok közvetlen társadalmi elidegenedettsége tételezésének következményei — szintén a fetiszizmuselméletből fakadnak. A jelen cikkben végrehajtott változás, a viszonyobjektivitás kiszélesítése azonban egyúttal átstrukturálódással is járt a társadalmi viszonyok rendszerén belül, megváltoztatta a társadalmi determináció „erővonalait”, s ezzel egy újabb lépés történt előre a transzcendens mozzanatok leküzdése irányában.

A polgári társadalom új megközelítése szembetűnő változást eredményezett a marxi szükségletelmélet terén is. A korábban radikálisan dualista szükségletelmélet, amely az anyagi-természeti és az erkölcsi-társadalmi szükségletek merev elválasztásán és szembeállításán alapult, a szegény osztályok anyagi szükségletei problematikájának felmerülésével veszít élességéből, anélkül, hogy az anyagi-érzéki szükségletek emberi mivoltát, humanizációját a maga jelentőségében elismerné. A szükségletelmélet ilyen változásai, véleményünk szerint, fontosak a marxi fejlődés egésze szempontjából is, hiszen a társadalmi totalitás mozgását — ahogy korábbi elemzéseink is mutatták — a szükséglet és a neki megfelelő funkció viszonyán keresztül írja le. Marx a társadalmi totalitást ugyanis — akárcsak egyes szféráit — dinamikus struktúrának értelmezi, amely az egyes konkrét cselekedeteken keresztül meghatározott funkciót tölt be. A szükséglet ilyen értelemben nála a funkció magánvalósága, bennrejtettsége a struktúra objektív viszonyaiban, belső igény és feszültség meghatározott mozgásra, amely a legnyilvánvalóbb módon az etikumban, az egyéni szubjektum egészre való belső irányultságában mutatkozik meg elemzéseiben. A társadalmi totalitás mint szférák kölcsönhatása tehát ezen objektív szükségletek s a belőlük adódó objektív feszültségek rendszereként tételeződik, az egyes szférák a többiek számára a „külső” környezetet, a realizáció feltételeit jelentik, ezért nem véletlen, hogy a dologi, az objektív „korviszonyok” alapján vizsgálódó marxi társadalomtudomány a szükségletek és külső feltételeik viszonyát kívánja leírni a tényi elemzések analógiájára. S ez a probléma vetődik fel azon a kevés helyen is, ahol ezekben a konkrét polemikus írásaiban Marx közvetlenül elemzi az objektív társadalomtudományának elvi-módszertani vonatkozásait: „Mihelyt kimutattuk, hogy egy bizonyos dolgot a viszonyok *szükségszerűvé* tesznek, már nem nehéz kideríteni, milyen *külső* körülmények között kellett ennek *valóban* létrejönnie és milyenek között nem jöhetett létre, noha szükséglet már volt rá.”¹²⁹ stb.

A szükségletelmélet és a társadalmi cselekvés közötti közvetlen összefüggésből kifolyólag Marx a korviszonyok determináns szerepét mostmár abból a szempontból is vizsgálja, hogy milyen társadalmi tevékenységet váltanak ki, s hogyan vezethetnek el a társadalmi átalakulás irányába. A szükséglettől a cselekvésig vezető utat próbálja röviden jellemezni a moselvidéki konfliktusban is: „De az, hogy elismerjék szerencsétlenségét, hogy szerencsétlensége iránt szellemi részvételt tanúsítsanak, még a legműveletlenebb vincellérnek is szüksége, — ha csak arra következtet is, hogy ahol mindenki gondolkozik és sokan beszélnek, ott néhányan majdcsak cselekedni is fognak.”¹³⁰ S e konkrét példa nyomán elemzésünket azzal záránk, hogy még egyszer aláhúzzuk a marxi rendszer konkrét publicisztikai és elvi-filozófia szintjének szükségzerű, elszakíthatatlan egységét. Az eddigiekben vizsgált, legfejlettebb formájában dologi álláspontnak ítélt marxi rendszer egy konkrét politikai harc

¹²⁹ Uo.

¹³⁰ Uo. 192. o.

eredményeként és eszközeként született, amely harcot Lukács György így jellemzi: „Mint politikailag radikális, filozófiailag idealista jakobinus harcol a feudális osztály és a burzsoázia kapitalista igényei ellen. A plebejus jakobinizmus azonban ezekben a polémiákban — világtörténelmileg nézve — a legmagasabbrendű elméleti-irodalmi formát kapja, amelyet egyáltalán elérhet: elméletileg itt közvetlenül a tudatos szocializmusba való átcsapás pontja előtt áll.”¹³¹ Ez az átcsapás természetesen csak a *Deutsch-Französische Jahrbüchern* kezdődik meg, a közbeiktatott kreutznachi kéziratokban Marx csupán a *Rheinische Zeitung*-korszakban kimunkált elméletét rendszerezi, bontja ki egészébe. Ilyen értelemben valóban elmondhatjuk, hogy a *Rheinische Zeitung*-ba írott utolsó nagy, jelentős cikke, *A moselvidéki író-tudósító igazolása* mint politikailag legradikálisabb, társadalmilag legaktívabb, filozófiailag ellentmondásosságában is a legfejlettebb — éppen ezen ellentmondásosság és töredékeség miatt volt szüksége Marxnak a hegeli jogfilozófia bírálata formájában nézetei rendszerezésére —, munkája a német fejlődés bázisáról a marxi fejlődés csúcsa, s közvetlenül e terep elhagyásának, a nemzetközi fejlődés szintjére és a tudományos szocializmusba való átcsapásnak előzménye.

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPTION OF HISTORY OF THE YOUNG MARX IN THE RHEINISCHE ZEITUNG PERIOD. II.

A. Ágh

The paper examines that period of Marx's activity when he was chief-editor at the *Rheinische Zeitung*. This period has three important stages: 1. the paper on the theft of wood — in which the investigation of the economic sphere and the bourgeois society first emerges for Marx; 2. the paper on the committees of estates — in which the issue of representation is dealt with and the basis for his later theory of democracy is put forward; 3. the paper written in defence of the Mosel-region correspondent — in which the conception of press as the social medium of philosophy is formulated in a classic way. The essay discusses first of all the evolution of Marx from the point of view of his theory of history. In this respect the structure of social totality is also examined, namely the way of Marx's penetration through the system of specific objectivity of social spheres from the level of state and law to that of economy, and the way of constructing his system based on dialectical interactions. The last part of the paper is a survey of the theoretical prerequisites of the Kreutzach manuscripts and Marx's further philosophical and journalistic plans.

РАЗВИТИЕ ВЗГЛЯДОВ МОЛОДОГО МАРКСА НА ИСТОРИЮ В ПЕРИОДЕ RHEINISCHE ZEITUNG'А. II.

A. Ág

Статья исследует тот период творчества Маркса, когда он работал главным редактором газеты *Rheinische Zeitung*. Этот период имеет три значительных этапа: 1. статья о краже леса, в которой Маркс впервые занимается экономической сферой, анализом буржуазного общества; 2. статья о сословных комиссиях, в которой он анализирует вопрос представительства и авансирует основы своей поздней теории демократии; 3. статья об оправдании мозельского корреспондента, в которой Маркс даёт классическое определение своей концепции печати как общественного распространителя философии. Статья ана-

¹³¹ Lukács György: Adalékok az ifjú Marx filozófiai fejlődéséhez. *Magyar Filozófiai Szemle* 1957/1. 48. o.

лизирует развитие Маркса прежде всего со стороны его теории истории. В связи с этим в статье исследуется и структура общественной тотальности, а именно то, каким образом через систему специфической объективации общественных сфер Маркс вторгается всё глубже, с государственно-правового уровня — на экономический, каким образом развёртывает свою основывающуюся на диалектических взаимосвязях систему. В заключение статья знакомит читателя с возникновением теоретических предпосылок критических рукописей, с дальнейшими философско-публицистическими планами Маркса.

Adalékok a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez

HEGEDŰS ANDRÁS

„A termelőerőkben a növekedésnek, a társadalmi viszonyokban a rombolásnak, az eszmékben az alakulásnak állandó mozgása megy végbe; mozdulatlan csak a mozgás absztrakciója — *mors immortalis*.”

(Marx: *A filozófia nyomorúsága*. MEM 4. köt. 125. o.)

A marxi társadalomelmélet egyik legjellegzetesebb vonása, hogy kimutatta az uralkodó tulajdonviszonyok *kiemelkedő jelentőségét* az egyes konkrét társadalmi, gazdasági alakulatok életében, s mint lényegi viszonyokra, reájuk vezette vissza olyan történelemformáló erők létezését, mint amilyenek az osztályok és osztályharcok.

Marx elsősorban a tulajdonviszonyoknak a társadalmi küzdelmek és a termelőerők fejlődésének eredményeként létrejött különbözőségéből magyarázta az egymástól eltérő s egymást felváltó társadalmi-gazdasági formációk kialakulását is, és a történelmi fejlődést mindenekelőtt az e tekintetben lezajló változások alapján periodizálta. Így, ha korunk szocialista társadalmait *marxista alapon akarjuk elemezni*, akkor elsősorban a bennük kialakult tulajdonviszonyokból kell kiindulnunk, s mindenekelőtt arra a kérdésre kell megkísérelnünk a válaszadást, hogy ezekben az országokban létezik-e a marxi értelemben tulajdonkérdés mint valamely meghatározott osztály vagy réteg életkérdése, ahogy a polgári osztály életkérdése volt a feudális tulajdonviszonyok eltörlése, vagy ahogy a XIX. század Európájában a munkásosztály elemi érdeke volt a polgári tulajdonviszonyok lényegi megváltoztatása.

A társadalomtudományokban ilyenfajta kérdések vizsgálata különösen nehéz, mert a kutató minden következtetése, amelyet a tények vizsgálata alapján megfogalmaz, ideológiai tételekkel, sőt politikai érdekekkel találja magát szembe. Mégis éppen ezek azok a problémák, amelyek mind a gyakorlat, mind a tudományos gondolkodás fejlődése érdekében a leginkább követelik meg a viszonyok társadalomtudományi analízisét, a különböző típusú deklaratív álláspontok meghaladását.

A tulajdonviszonyok mint a társadalmi viszonyok „szervezési elve”

Marx a tulajdonviszonyt mindig a társadalom egészébe beágyazva értelmezte, tehát nem egyszerűen a dolgok tulajdonlását látta benne, hanem különböző osztályok és rétegek közötti viszonyok bonyolult rendszerének valamiféle centrumát.

A marxi felvetés szerint a termelési eszközök tulajdona az a *lényegi társadalmi viszony*, amelyre az emberek közötti bonyolult viszonyrendszer felépül. Marx a polgári magántulajdonról már *A moralizáló kritika és a kritizáló morál* című írásában azt írja, hogy az „a polgári termelési viszonyok összessége”. Oskar Lange ezt a marxi megközelítést úgy értelmezi, hogy „a termelőeszközök tulajdona . . . az az alap, mondhatnánk, az a »szervezési

elv«, amely meghatározza mind a termelési viszonyokat, mind az elosztási viszonyokat”.¹

A tulajdonviszonyok mint lényegi társadalmi viszonyok megértése ebben a felfogásban részint egyik kiinduló alapja minden olyan társadalomelemzésnek, amely nem akar a jelenségvilág felszínén megragadni, részint viszont csak a társadalmi és ezen belül elsősorban a termelési viszonyok egészébe beágyazva érhető el. „A polgári tulajdont — írja Marx *A filozófia nyomorúságában* — meghatározni tehát annyit jelent, mint a polgári termelés összes társadalmi viszonyait ábrázolni. A tulajdont mint független viszonyt, külön kategóriát, mint elvont és örök eszmét meghatározni akarni — ez csak a metafizikának vagy a jogtudománynak az illúziója lehet.”²

Eddig az idézet, két időszerűnek tűnő kérdés kínálkozik mellé. Hogyan lehetne a szocializmusban a szocialista tulajdont az e társadalmakban uralkodó összes lényeges társadalmi viszonyok figyelembevételével ábrázolni? Miért lenne itt más minden ilyen kísérlet, mint „metafizikai és jogtudományi illúzió”?

Éppen ezért, ha választ keresünk arra a kérdésre, hogy mi jellemzi a szocialista tulajdonviszonyokat mint lényegi társadalmi viszonyokat, és arra, hogy létezik-e tényleges tulajdonprobléma a szocialista országokban, akkor mindenekelőtt azokat a társadalmi következményeket kell áttekintenünk, amelyek a tulajdonviszonyok közvetlen megjelenítői, amelyekben ezek konkrét formát öltenek.

Azokat a *jelenségeket* keresem tehát, amelyekben a *tulajdonviszony mint lényegi társadalmi viszony* — hogy úgy mondjam — „testet ölt” döntésekben és társadalmi cselekvésekben, hasonlóan ahhoz, ahogyan az áru immánens, lényegi tulajdonsága, az érték megjelenik az árban. A tulajdonviszonyok ilyen értelemben felfogott gyakorlását tulajdonlásnak nevezem és e fogalom körébe sorolom mindenekelőtt a következő jelenségeket:

a) az emberek mint termelőmunkát végzők tevékenysége irányításának a lehetőségét — vagyis más szóval a *hatalom* gyakorlását, azaz az emberek igazgatását;

b) a termelési eszközök és a termelési struktúrája feletti rendelkezés lehetőségét — vagyis a dolgok igazgatását;

c) a többlettermék felhasználására, elsajátítására vagy legalábbis elosztására való lehetőséget;

d) a tulajdon tárgyai, a termelési eszközök vagy a pénztőke elidegenítésének és átörökítésének a lehetőségét. És ha az előző három pontban foglalt lehetőségekkel nem a jog szerinti tulajdonos él, akkor felvetődik e jogok gyakorlása feletti kontroll kérdése.

Ezek a tulajdonlás fogalmába sorolható döntési, illetve cselekvési lehetőségek a történelemben nem mindig a *jog szerinti* tulajdonost illetik; a tulajdonos részben jogszabályokban is rendezett módon, részben csak a társadalmi gyakorlat által szabályozottan a tulajdonlás fogalmába tartozó lehetőségek egyikével vagy másikával nem él, átruházza, illetve ezek átruházódnak másokra mégpedig legtöbbször társadalmi kényszer hatására.

Így létrejön a *jog szerinti* tulajdonostól elkülönülő, különféle módon,

¹ Oskar Lange: *Politikai gazdaságtan*, I. köt. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1965. 32–33. o.

² *MEM* 4. köt. 158. o.

kisebb-nagyobb mértékben *korlátozott tulajdonlás* — főként az első három pontban felsorolt lehetőségek tekintetében —, amelyet a következőkben, a marxi szóhasználatához tartva magamat, birtokolásnak nevezek.

A tulajdon és a birtoklás közötti lényeges különbség gyakran mind a mindennapi, mind a tudományos gondolkodásban elmosódik. Oskar Lange pl. a tulajdon³ és a birtoklás társadalmilag elismert és védett típusát azonosítja, de a hangsúlyt voltaképpen a birtoklásra helyezi: „... az alapvető, emberek közötti viszony a termelőeszközök birtoklása alapján jön létre. Itt nem véletlen birtoklásról van szó, hanem a társadalom tagjai által elismert birtoklásról, amelyet az emberi együttélés társadalmilag elismert szabályai, s esetleg az e szabályok megszegésére kimért szankciók, vagyis a szokás vagy a jog őriznek. Az ilyen birtoklást nevezzük *tulajdonnak*.”⁴

A történelemben azonban gyakran különválnak a tulajdon és az előzőek szerint értelmezett birtoklás mint korlátozott tulajdonlás, éppen ezért indokoltnak tartom, ha a birtoklásban a tulajdonviszonynak mint lényegi viszonynak a megjelenését látjuk, amelyben a jogi tulajdonostól való elkülönülésnek különböző formája és mértéke alakulhat ki.

Ha nem elégszünk meg a jogtudományi vagy az ideológiai absztraktizmussal — akkor a szocialista tulajdonviszonyoknak mindenekelőtt a tulajdonlásban, illetve a birtoklásban megjelenő következményeit kell áttekintnünk; s tulajdonképpen ezeknek az elemzése a tulajdonviszonyok szociológiai vizsgálatának legfontosabb mozzanata, tudva azonban azt, hogy mint ahogyan az áru ára nem azonos pontosan az áru értékével, úgy a tulajdonlás és birtoklás is csupán kifejeződése a tulajdonviszonyoknak mint a totális társadalom lényegi viszonyainak.

*Tulajdon és hatalom*⁵

Ezekben az egymás mellé helyezett fogalmakban évszázados viták elevenednek fel.

A hatalom forrása: a tulajdon; a tulajdon forrása: a hatalom — hangzik a két egymással élesen szembenálló álláspont, s bennük politikai és anyagi erővé vált ideológiák fejeződnek ki.

Már Marx is szembetalálkozott azzal a problémával, hogy a tulajdonviszonyoknak mint lényegi viszonyoknak egyik legfontosabb következménye és egyben megjelenési formája a hatalmi viszonyok kialakulása. Az a válasz,

³ Marx a feudalizmus jobbágyáról pl. úgy beszél, mint olyan közvetlen termelőről, aki nem tulajdonos, hanem csak birtokos és minden többletmunkája a föld tulajdonosát illeti. (Marx: *A tőke*, III. köt. Bp. 1967. 760. o.)

⁴ Oskar Lange: *id. mű.* 32. o.

⁵ Anélkül, hogy pontos definícióra törekednék, hatalmon egyes embereknek vagy csoportoknak azt a munkamegosztás adta lehetőségét értem, hogy más embereknek a magatartását egzisztenciális következmények terhe mellett befolyásolhassák, illetve saját magatartásukat önmaguk határozhassák meg. Ezzel lényegében bizonyos kiegészítéssel elfogadom Max Weber meghatározását, aki szerint „hatalmon” . . . egy vagy több embernek azt a lehetőségét értjük, hogy valamilyen közösségi cselekvésben más résztvevők ellenállásával szemben is érvényesítse a saját akaratát”. (Max Weber: *Gazdaság és társadalom. Szemelvények. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1967. 241. o.*) A tulajdonlás fogalmába a hatalomnak tehát szűkebb értelmezését kapcsolom be, nem értve bele a dolgok vagy az eldologiasult viszonyok emberek feletti hatalmát, azt a, Marx szavaival élve, „embertelen hatalmat, amely uralkodik a tőkésen is”.

amelyet Heinzenel vitatkozva a tulajdon és a hatalom közötti kapcsolat kérdésére adott, ma is fontos orientációul szolgál a tulajdonviszonyok szociológiai elemzéséhez.

Marx a hatalommal szemben a tulajdonviszonyoknak tulajdonított elsőséget.

„Hogy a »pénzszerzés« — írja Marx — hogyan csap át »hatalomszerzésbe«, a »tulajdon« pedig »politikai uralomba«, tehát hogy a kétféle hatalom között a szilárd különbség helyett — amelyet Heinzen úr *dogmaként* szentesít — éppen ellenkezőleg, egészen az egyesülésig menő kapcsolatok vannak, arról Heinzen úr hamarosan meggyőződhet, ha megnézi, hogyan *vásárolták* meg a jobbágyok szabadságukat, hogyan *vásárolták* meg a kommunák a maguk municipiális jogaikat, hogyan csalták ki egyfelől a polgárok a kereskedelemmel és az iparral a pénzt a feudális urak zsebéből és változtatták földtulajdonukat röpke váltókká, másfelől hogyan segítették győzelemre az ily módon aláaknázott nagy feudálisok felett az abszolút monarchiát és hogyan *vásároltak* tőle kiváltságokat . . .”⁶

Marx számára a *tőkés társadalom* elemzésében a kérdések kérdése valóban az a folyamat volt, amelyben a „pénzszerzés” átcsap a hatalomszerzésbe, hiszen nem utolsósorban éppen e folyamat eredményeképpen jön létre a kapitalista társadalom struktúrája. Ez azonban korántsem jelenti, hogy a „hatalomszerzés” mentes lenne a „pénzszerzéstől”, és bizonyos történelmi korokra ne éppen ez lenne jellemző; gondoljunk csak arra a történelmi folyamatra, ahogyan az európai feudális társadalmak hierarchikus rendje létrejött.

Az európai szociáldemokrata pártokban kialakult „hivatalos” marxizmus tévedés éppen abban állt, hogy a tulajdonviszonyoknak, a történelmi szituációtól eltekintve, minden körülmények között elsőbbséget tulajdonított a hatalmi viszonyokkal szemben, azon az alapon, hogy az utóbbiak bármikor „megvásárolhatók” a tulajdonos által. Az ilyesfajta mechanikus álláspont azonban távol áll Marx történelemfelfogásától. Marx ontológiai értelemben és mindenekelőtt a tőkés tulajdon történelmi megjelenését vizsgálva adott elsőbbséget a tulajdonviszonyoknak: „. . . a burzsoá osztály politikai uralma fakad — írja — ezekből a polgári közgazdászok által szükségszerű örök törvényeknek proklamált modern termelési viszonyokból”.⁷

Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy Marx és Heinzen vitájában a hatalom elsősorban még úgy jelent meg, mint politikai — vagy, más szóval, mint államigazgatási — hatalom, amely az állam formájában látszólag teljesen elkülönül a tulajdonviszonyoktól. Marx magától értetődően elsősorban azt tekintette feladatának, hogy kimutassa a polgári „állam” e mindenekfelett állónak látszó hatalom függőségét a tulajdonviszonyoktól. Azt, hogy tulajdon és hatalom nem ugyanaz, Marx nem tekintette vitakérdésnek, különbözőségük deklarálását — „amely már a pusztá szavakban benne van” — tautológiának nevezte,⁸ minduntalan hangsúlyozta azonban, hogy a tulajdon közvetve vagy közvetlenül forrása a hatalomnak, e fogalomnak a szűkebb értelmében is.

A modern kapitalista társadalmakban a tulajdon és a hatalom különválása korántsem korlátozódik csupán a politikai életre, hanem kiterjed a

⁶ Marx: A moralizáló kritika és a kritizáló morál. *MEM* 4. köt. 327—328. o.

⁷ *Uo.* 326—327. o.

⁸ *Uo.* 332. o.

társadalmi és magánélet úgyszólván minden szférájára, s nagymértékben jellemző vonásává válik a gazdasági vezetésnek is.

A tulajdonos a modern kapitalizmusban nemcsak hatalmat szerez a tőle elkülönült államban, különböző mechanizmusok révén, hanem hatalmat is ad, mégpedig a vállalati managementek saját benső életterében. A marxista elemzés számára egyik leginkább figyelemre méltó jelenség a tulajdonnak és a hatalomnak ez a bizonyos mérvű elkülönülése a gazdaság szférájában, ami nemcsak a feudalizmushoz, hanem a klasszikus kapitalizmushoz képest is szembetűnő a nyugati társadalmak újabbkori fejlődésében. A politikai hatalom hatáskörének kiterjedése a gazdasági szférára újracsak nem jelent mást az állami szektorban, mint a lényegi tulajdonos (a kapitalista állam) és a tulajdonlás fogalmába tartozó hatalmat gyakorló intézmények bizonyos mérvű elkülönülését. S ha mindez a polgári magántulajdon uralkodó mivoltán nem is változtat, de a marxi értelemben felfogott — a társadalmi viszonyoktól el nem szakított, hanem „szervező elvként” értelmezett — tulajdonviszonyokban mint lényegi viszonyokban igen számottevő módosulást hoz létre.

A tulajdon és a dolgok feletti hatalom

A tulajdonosi jogok gyakorlásába vagy más szóval a tulajdonlásba szorosan beletartozik a termelési folyamat dologi viszonyai feletti rendelkezés, ami mindenekelőtt a termelési struktúrának (mit termeljek), a munka tárgyának (miből termeljek), a munkaeszközöknek (milyen módon termeljek) a meghatározását jelenti.

A tulajdonos vagy az, aki a tulajdonost megszemélyesítette, már a kapitalista idők előtt is gyakran szembetalálta magát nehézségekkel a tulajdonlási jog gyakorlásában, és nemcsak a személyek, hanem a dolgok feletti hatalmat is kénytelen volt másokra átruházni. Ennek tipikus esetei az ókor és Kína „bürokratikus” birodalmai, ahol az állam tulajdonát megszemélyesítő uralkodó ezeket a jogokat a hierarchikusan tagolt államigazgatási apparátusra ruházta. E tekintetben lényegében más megoldást hozott az európai feudalizmus kialakulása, ahol a hűbérúr megtartotta hűbéresei, illetve a földesúr jobbágysági feletti hatalmát, a dolgok feletti rendelkezési jogot viszont szinte teljesen rájuk ruházta.

A feudalizmusnak éppen ez a rendje teremtette meg a lehetőséget a polgári magántulajdon megjelenésének és ezzel a történelemben addig sohasem tapasztalt fejlődési dinamizmus kialakulásának.

A polgári magántulajdon kialakulásának fő mozzanata a dolgokkal való rendelkezés mellé az önmaga feletti hatalomnak — amely viszonylag gyorsan mások feletti hatalommá válik — a kivívása; s nem lehet véletlennek tekinteni, hogy éppen a dolgok feletti rendelkezést megszokó jobbágy volt ennek a küzdelemnek a legfőbb letéteményese.

A polgári magántulajdon kifejlődésével azonban újracsak megkezdődött a dolgok feletti rendelkezési jog másoknak való átadása; történelmileg először a részvénytársaságok esetében.

A részvénytársaságokban — bár minden részvényes részvényeivel mint tulajdonával ténylegesen rendelkezik, lehetősége van az értéktöbblet elsajátítására, és részvényeit bármikor áruba bocsáthatja — mégis a tulajdonosi lehetőségek nagy része a vállalati managementé, amely által kifejtett birtok-

lásban a részvényesek többsége nem vehet részt, sőt sokszor még a nevében eljáró vállalati management felett sincs semmiféle érdemleges kontrollja. A kapitalista vállalatok managementje „szakszerű” manipulációjának sajátos területe az, ahogyan a tőkés vállalatok tényleges managerei a részvényesek tömegeiben olyan hitet teremtenek, mintha ez utóbbiak felettük tényleges ellenőrzést lennének képesek gyakorolni.⁹

A tulajdonos személye és a termelés viszonyai feletti rendelkezés különválása átterjed a jelentősebb családi magántulajdonra is, s így a tőkés társadalmakban kialakuló szakigazgatási apparátusok ilyen módon egyszerre kapnak lehetőséget a termelő szervezetben a hatalom gyakorlására és a termelés dologi viszonylataiban a birtoklásra.

A modern kapitalizmusban mindehhez még hozzájött az állami tulajdon jelentőségének a megnövekedése, ami egyes államigazgatási szerveknek ahhoz hasonló jogköröket adott, mint amilyenekkel a tőkés vállalatok szakigazgatási apparátusai rendelkeznek.

Tulajdon és rendelkezés a többlettermékkel

Többlettermékkel való rendelkezés, illetve a többlettermék elsajátításának lehetősége és a tulajdon történelmileg szorosan egybekapcsolódnak, s nem utolsósorban ez az egyik kulcsa a szocialista társadalomban kialakult tulajdonviszonyok megértésének is.

Társadalmi harcok és küzdelmek, amióta többlettermék termelésére lehetőség van, végső soron sohasem csupán a hatalomért vagy a termelés dologi tényezői feletti rendelkezésért folynak, hanem a többlettermék elosztásáért; ebben a szakadatlan küzdelemben alakulnak a konkrét tulajdonviszonyok, a hatalmi struktúrák és a tulajdonlás és birtoklás különböző módjai is.

A történelem folyamán a többlettermékkel való rendelkezés sem mindig a végső soron tulajdonost illeti, mert ezt a rendelkezési jogkört kénytelen megosztani részben nálánál nagyobb hatalmakkal (hűbérúr, monarcha stb.), részben azokkal, akikre — az előzőekben kifejtettek értelmében — a személyek vagy a termelés dologi tényezői feletti tulajdonosi hatalmát átruházta. Ez egyben természetesen azt is jelenti, hogy nemcsak a többlettermékkel való rendelkezés osztoódik meg, hanem maga a többlettermék is. Ebből viszont az is következik, hogy ez az „osztzkodás” a tulajdonlásban részt vevő csoportok közötti konfliktusok állandó forrása.

Az értéktöbblettel való rendelkezés jogát a klasszikus kapitalizmus tőkése, ugyanúgy, mint a személyek és a termelés dologi tényezői feletti hatalmat, viszonylag nagy mértékben saját maga gyakorolta. Ezt az önállóságot azonban az elmúlt évszázadban végbement fejlődés erősen megnyirbálta. Egyfelől a tőkésállam — a legkülönbözőbb elvonási és közvetlen beavatkozás módszerekkel — vesz részt egyre aktívabban az értéktöbblet elosztásában, másfelől viszont részt kér belőle a tőkésvállalatok managementje is. (Ez utóbbiak, ahogy erről sok nyugati szociológiai tanulmány tanúskodik, inkább tartalékalapok, a beruházás növelésében érdekeltek, míg a tőkések, a részvényesek főleg az osztalék maximalizálásában.)

⁹ Az amerikai üzemszociológiai irodalom számtalan példát szolgáltat erre, lásd erről pl. Reinhard Bendix: *Work and Authority in Industry*. New York 1956.

Tulajdon öröklése, elidegenítése és a birtoklás feletti ellenőrzés

A tulajdonlás egyik legfontosabb eleme, a tulajdon öröklése és elidegenítése, amelyben sok esetben a legpregnansabban jelennek meg a tulajdonviszonyok mint lényegi társadalmi viszonyok. Éppen emiatt ezt az elemet — az előzőekben felsorolt tulajdonlási lehetőségekkel ellentétben — nem sorolom a korlátozott birtoklás fogalmi körébe. A tulajdonos ugyanis átadhatja a tulajdonnal járó személyi hatalmat, a termelés dologi feltételei s a többlettermék vagy annak legalábbis egy része feletti rendelkezés jogát, de ha lemond tulajdona elidegeníthetéséről, akkor megszűnik tulajdonos lenni.

Mégis a történelemben gyakran előfordul, hogy a tulajdonosnak a tulajdonosi voltából származó sui generis joga is korlátozzatik, legtöbbször valamilyen felette álló „kollektív” tulajdonos nevében.

A tulajdonosi sui generis jogok körébe kell sorolnom a birtoklás feletti tulajdonosi ellenőrzést. A tulajdonviszonyokon alapuló mindenfajta hatalom gyakorlását, a tulajdonlás és birtoklás különböző formáit vizsgálva fel kell tennünk a kérdést, hogy létezik-e valamiféle tényleges ellenőrzés a tulajdonos nevében hatalommal rendelkezők és birtoklók felett; ha igen, mire terjed ki, és kik, illetve milyen csoportok gyakorolják, történelmileg mihez kötődik ellenőrzési joguk, illetve az erre való lehetőségük.

Termelőerők fejlődése és a tulajdonviszonyok

A marxista elméletben eluralkodott sematizálás a Marx műveiben sokoldalúan árnyalt tulajdonviszony-elméletet megfosztotta konkrétságától, és olyan misztikus erejű összefüggések rendszerévé változtatta, amelyek — mint a természeti törvény az anyagon — úgy látszanak uralkodni a társadalmi törvényeken. Ezzel mindenekelőtt azoknak a társadalmi küzdelmeknek a jelentősége homályosult el, amelyekben a tulajdonviszony a maga konkrétságában jelenik meg, és így a termelőerők azonos színvonala mellett is a tulajdonlásnak, illetve a birtoklásnak egymástól jelentősen eltérő típusai alakulnak ki. A marxizmus leegyszerűsített felfogásában a konkrét történelmi analízisek helyett olyan értelmezések gyökereztek meg, amelyek szerint a termelőerők fejlődése úgyszólván természeti törvény erejével változtatja meg a tulajdonviszonyokat. Ebből a nézetből szinte szükségszerűen következett a gazdasági szféra jelentőségének túlhangsúlyozása, amely ellen Engelstől kiindulva évtizedeken keresztül küzdött a marxisták egész sora, a többi között Lukács, Gramsci.

Gramsciról mondta Togliatti, hogy „a gazdasági építményt sohasem tekintette annak a titokzatos, rejtett erőnek, amelyből automatikusan fejlődnek ki a különböző helyzetek”.¹⁰ A forradalmi szociáldemokrácia stratégiája és struktúrája szempontjából maga Lenin is úgyszólván minden fő kérdésben szembekerült a „hivatalos” felfogással, s bár az Októberi Forradalom nemcsak a burzsoázia felett aratott győzelmet, hanem gyakorlatilag a marxizmus dogmává merevítését is meghaladottá tette, tételeiből mégis sok minden tovább élt a győztes szocializmus országában, de most már nemcsak a kapita-

¹⁰ Idézi E. Berlinguer az Olasz KP X. Kongresszusán. *Dokumentumok és elméleti cikkek*. A Magyar Távirati Iroda kiadványa. XII. évf. 6—7. sz. 72. o.

lizmus új jelenségeinek az elemzését nehezítette meg, hanem az új, a szocialista társadalmak reális önismeretét is.

Ma még korántsem adható megnyugtató válasz arra, hogy a sematizmus hogyan, milyen csatornákon keresztül, milyen társadalmi erők hatására vált a Szovjetunióban a 20-as évek végére már kialakult és a 30-as években már tankönyvekben is megfogalmazott, hivatalos társadalomtudomány egyik fontos alkotópillérévé. Hatását nem lehet észre nem venni a szocializmus sztálini elméletében, s különösen a tulajdonviszonyokra vonatkozó tételekben. Ezek a megfellebbezhetetlennek tekintett megállapítások, különösen a magántulajdon megszüntetése után kialakult új tulajdonviszonyokra, illetve azok tulajdonlásban és birtoklásban megjelenő hatására vonatkozó nézetek megnehezítették a reális elemzést, mert a hivatalos álláspontot a büntetőtörvénykönyv legszigorúbb paragrafusai védték a konfrontációra irányuló minden kísérlettel szemben, lett légyen annak bármi is az indoka.

Míg ez a felfogás a szocialista tulajdonviszonyokról hosszú évtizedekre dogmává merevült, a magántulajdon meghaladása nemcsak *egyre újabb országokban* következett be, hanem *egyre változatosabb* formákat is öltött. Ilyen körülmények között nemcsak a társadalomtudomány, hanem a *társadalmi gyakorlat számára* is elsődlegesen fontos feladattá vált a kialakult új tulajdonviszonyok olyan vizsgálata, amely nem hagyja számításán kívül a létrejött hatalmi struktúrákat, a birtoklás tényleges lehetőségeit és mindez által a többlettermék elosztása feletti rendelkezés jogát.

Tanulmányomban ezekre a kérdésekre keresek választ, de csupán az *európai* szocialista országok mai állapotának s *nem általában* a magántulajdont gyakorlatilag tagadó minden társadalom elemzése alapján. Ezt azért is hangsúlyozom, mert — véleményem szerint — már minden történelmi feltétele megérett annak, hogy egyszer s mindenkorra meghaladottá tegyük azt az álláspontot, amely szerint korunkban a termelési eszközök magántulajdonát megszüntető társadalmakban szükségszerűen minden tekintetben *azonos* tulajdonviszonyok, tulajdonlási és birtoklási formák és egymástól jelentős eltérést nem mutató államszervezetek kell hogy kialakuljanak, az ettől való minden eltérést pedig valamiféle negatív jelenségként kell kezelnünk.

Ma már meg lehet és meg is kell haladnunk azt az egy időben uralkodóvá váló felfogást is — amely már maga is bizonyos mérvű korrekciója volt a „személyi kultusz” sematizált felfogásának —, hogy valamiféle általánosan és szükségszerűen érvényesülőnek tekintett törvény mozgásterében csupán eltérő nemzeti sajátosságokat lehet elismerni. Ez a felfogás egy időben játszott minden haladó jellege ellenére is kizárja azt a lehetőséget, hogy a társadalmi harcok bonyolult menetének eredményeképpen a tulajdonviszonyok és következményeik tekintetében különböző megoldások legyenek, s így egymástól jelentősen eltérő, a polgári magántulajdont egyaránt meghaladó alternatívák közül egyik vagy másik győzedelmeskedhessék. Ha pedig ilyen a gyakorlatban mégis előfordul, akkor azt a másik alternatívát védők a szocialista elvek megsértésének tekintik.

Az új tulajdonviszonyok mint a polgári magántulajdon negációi

Amit az európai szocialista társadalmakban kialakult tulajdonviszonyokról tudunk, az mindenekelött egy negáció: nem magántulajdon, vagy

pontosabban fejezve ki magamat, a termelési eszközök polgári magántulajdonának különböző módszerrel (államosítás, tömeges kollektivizálás stb.) véghez vitt megszüntetése útján létrejött új tulajdonviszony.

Azt, hogy ez a negáció a valóságban mit jelent, csak a valóság konkrét elemzésével lehet eldönteni, s csak ez ad választ arra, hogy az új ténylegesen mennyiben, illetve milyen tekintetben haladta meg a régít. A történelem a *hatását* tekintve sokfajta negatív erőt ismer, és bármennyire fontosnak tartjuk is a mindenkori „establishment” tagadását, azt korántsem azonosíthatjuk a haladással vagy a haladásra való törekvéssel.

Az előzőekben felvetett kérdés megválaszolásához előbb magának a polgári magántulajdonnak a történelemben betöltött szerepéről kell magunknak számot adnunk.

A termelési eszközök polgári magántulajdonának a megjelenése a történelem színpadán kétségtelenül hatalmas erőket szabadított fel, az emberiség fejlődése nem utolsósorban éppen ennek következtében gyorsult meg hallatlanul. A protestáns „etika” csak ideológiai „zöld utat” nyitott ennek a tulajdonformának a kifejlődéséhez. Ennek hangsúlyozását azért is tartom érdemesnek és szükségesnek, mert a marxizmus dogmatikus leegyszerűsítése sokszor csupán a polgári magántulajdon negatív következményeit — antihumanizmusát, sőt optimalizálásra, hatékony működésre képtelenségét — hirdeti. Ez nemcsak azért veszélyes, mert a magántulajdont megőrző, a múltbeli vagy a mai világ helytelen szemléletét hozza szükségszerűen magával, hanem azért is, mert zavarja a szocializmusban uralkodó tulajdonviszonyok reális elemzését s annak az eldöntését, hogy az, ami kialakult, több-e, mint egyszerű negáció, s joggal tekinthető-e — s ha igen, milyen értelemben — az előző állapot tényleges meghaladásának.

A polgári magántulajdon jelentőségét a termelőerők fejlődésében leginkább azon a történelmi példán mérhetjük le, amelyet az ázsiai termelési mód és a reneszánsz követő európai fejlődés összehasonlítása szolgáltat számunkra. Azokban az országokban, ahol az ázsiai termelési mód különféle történelmi körülmények hatására uralkodó formává vált, a magántulajdon fejlettebb formáinak a kialakulása — ma már jól elemzett okok következtében — megrekedt, s a termelőerők fejlődése mindenekelőtt emiatt hosszú évszázadokra megszakadt.

A polgári magántulajdon kifejlődése Európában nemcsak az előző történelmi szakaszban elképzelhetetlen gazdasági dinamizmust hozott magával, hanem olyan törekvéseket is, amelyek a „társadalmi jót” a magántulajdon megszüntetésétől várták, és ezért minden áldozatot vállalva hajlandók voltak küzdeni. Európa a XVIII. századtól kezdve olyan újra megismétlődő társadalmi törekvések kialakulásának a színtere, amelyek konkrét társadalmi harcok vagy utópisztikus reformelképzelések eredményeként a magántulajdont társadalmi tulajdonformákkal kívánták felváltani. Ezek a kísérletek azonban, bármennyire jelentős értékei is az emberiség történelmének, hosszabb vagy rövidebb idő után ilyen vagy olyan módon, de életképtelenné bizonyultak. Ugyanaz a sors jutott osztályrészül Fourier kommunisztikus közösségeinek, mint a Párizsi Kommun vitán felül állóan magasztos eszméinek.

A polgári magántulajdon meghaladása csak a mi századunkban vált realitássá, bár korántsem olyan történelmi szükségszerűséggé, amely automatikusan be is következik. A termelőerők és nem utolsósorban a társadalmi

viszonyok fejlettsége olyan fokot ért el, amikor lehetővé vált mindazoknak a pozitív erőknél a kikapcsolása, másokkal való helyettesítése, amelyeket főleg a dinamizmus tekintetében a polgári magántulajdon hozott magával, és helyette olyan hajtóerők bekapcsolása, amelyek a magántulajdon mellett nem fejlődhetek ki.

A termelőerőknek és a társadalmi viszonyoknak a XX. századbeli viszonylag fejlett színvonalra adta meg a lehetőséget, hogy a polgári magántulajdon megszüntetésére és egyben meghaladására irányuló addig anarchikus és utópisztikus szocialista törekvések marxista elméletté, a világot átfogó olyan erővé váljanak, amely ma már sok országban önálló államforma kialakulására vezetett.

Már az eddig kifejtettekből is következik, hogy a magántulajdon megszüntetése után kialakult tulajdonviszonyok mellett többféle állami berendezés épülhet fel. A tulajdonviszonyok sohasem határozzák meg egyértelműen az államformát; ez a megállapítás nemcsak a termelési eszközök magántulajdonára épülő, hanem az azt meghaladó társadalmakra is érvényes.

Ilyesfajta meghatározottság nem azért nem áll fenn, mintha nem létezne rendkívül szoros kapcsolat a tulajdonlás konkrét módja — a tulajdonviszonyok mint lényegi viszonyok megjelenési formája — és az állami berendezkedés között, hanem azért, mert a magántulajdon megszüntetése után különböző társadalmi gazdálkodási rendszerekben a társadalom létezésének objektív feltételeitől és a társadalmi harcoktól — vagyis az emberektől, akik maguk csinálják a történelmet — függően mind a tulajdonlásnak, mind az állami berendezkedésnek nagyon változatos formái alakultak és alakulnak ki.

A kapitalizmusban is, bár kétségtelenül a polgári magántulajdon az uralkodó s minden mást meghatározó tulajdonforma, de ez részben nagyon változatos hatalmi struktúrákban, tulajdonlási, birtoklási módokban és érték-többletelvonási rendszerekben jelenik meg, részben olyan különféle más tulajdonformák is kialakultak, vagy fennmaradtak, amelyek a tulajdonlás tekintetében lényegbevágóan különböznek egymástól (szövetkezeti, állami-intézményi stb. tulajdon), vagyis itt is a *tulajdonlás*, illetve birtoklás egymástól jelentősen eltérő típusait különböztethetjük meg.

Marx, amikor a klasszikus kapitalizmust elemezve előre látta a magántulajdon megszüntetésének lehetőségét és ennek a változásnak történelmi szükségszerűségét hangsúlyozta, azt is érzékelte, hogy a tőkés tulajdonviszonyokon belül is végbemegy fejlődés, ilyenek tekintette például a részvénytársaságok kialakulását vagy a különféle szövetkezések megjelenését.

A történelmi fejlődés mégis meglehetősen eltért Marx prognózisától, mert egyrészt a kapitalizmus fejlettebb országokban jobban tudott alkalmazkodni a termelőerők fejlődéséhez — mint Marx azt feltételezte —, másrészt viszont a szocialista forradalom feltételei megérték kevésbé fejlett országokban is, és emiatt a forradalmi erők következetes harcának és a történelmi körülményeknek köszönhetően ott hamarabb következett be a magántulajdon meghaladása.

A gazdasági kényszer alól kikerülő szocializmus

Sokan feltették már a kérdést — mégpedig a haladás hívei közül is —, hogy marxi értelemben nem kell-e „pillanatnyi” sikernek elkönnyvelni Október győzelmét, olyannak, amelyhez a gazdasági előfeltételek még nem teljesen értek meg, ahol voltaképpen még nem termelődtek meg a kapitalizmus meg-

haladására valóban képes új társadalom anyagi feltételei. De egyet lehet érteni Lukács Györggyel, hogy még az elmaradottság felszámolása is lényegében másként mehet végbe szocialista, mint kapitalista viszonyok között.

A szocializmus a lukácsi felfogás szerint képes arra, hogy kilépjen a szűk közgazdasági meghatározottság béklyóiból és a társadalmi viszonyok, különösen a kultúra tekintetében gyökeresen mást, emberibb megoldást valósítson meg, mint amit a gazdasági fejlődés hasonló szakaszaiban a magántulajdonra épülő társadalmak létrehoztak. A szocializmusnak ez a képessége azonban történelmi folyamat eredményeképpen fejlődik ki, és az új rend — különösen ha elmaradott országban győz — csak hosszú küzdelem árán tud úrrá lenni a gazdasági kényszeren.

Marx gyakran hangsúlyozta az ilyen értelemben felfogott történelmi kényszert: „Az emberek — írja — egy új világot nem a »földi javakból« építenek maguknak, mint ezt a *grobiánus* babona véli, hanem letűnő világuk történelmi vívmányaiból. Fejlődésük során előbb nekik maguknak *meg kell termelniök* egy új társadalom *anyagi feltételeit*, s ettől a sorstól nem szabadjárta meg őket az érzületnek vagy az akaratnak semmiféle erőfeszítése sem.”¹¹

Az a tény, hogy a szocializmus — az eredeti marxi elgondolással ellentétben — ott győzött, ahol a termelés színvonala nemcsak hogy nem szolgálhatott a „szabadság birodalma” anyagi bázisául, hanem ahol még a fizikai létminimumhoz tartozó emberi alapszükségletek sem voltak biztosítottak, nagyon nagy hatással volt a tulajdonviszonyoknak, illetve a tulajdonlás módjának a formálására is.

A centralizmust — amely a tulajdonlás rendszerét viszonylag rövid idő leforgása után minden vonatkozásban át- meg áthatotta — nemcsak valami-féle racionalizálási szándék hozta létre, hanem úgyszólván kikényszerítette:

- a) az éhség legyőzésének,
- b) az iparosítás gyors véghezvitelének a követelő parancsa,
- c) s nem utolsósorban a rendkívül élesen felvetett civilizációs feladat.

Mindezek a feladatok azonban — amelyek az első helyen szerepelnek mind a 20-as évek Szovjetuniójában, mind a mai Kínában — múltó jelenségek, s az európai szocialista országokban ma már többé-kevésbé történelmi múlttá is váltak.

Az a szint, amelyet ezek az országok az egy főre jutó nemzeti jövedelem vonatkozásában elértek (500—850 \$), a fogyasztás szférájában a társadalom elé legfőbb feladatul már nem az éhség leküzdését vagy a hagyományos értelemben felfogott szegénység felszámolását állítja, hanem olyan civilizációs modell kialakítását, amely azonos szinten is nagyobb lehetőségeket nyit a szocialista értékek megvalósítására, mint az, amely a fejlett kapitalista társadalmakban alakult ki.¹² A termelés területén pedig, miután megoldódott az elmaradottság felszámolása és vele együtt az extenzív iparosítás, a fő kérdéssé az vált, hogy a rendelkezésre álló munkaerőt hatékonyan használják fel, és ezzel nagyobb dinamizmust alakítsanak ki, mint ami a hasonló szintet elért kapitalista országokra általánosan jellemző. A civilizációs feladat — amely Marx szerint az abszolút monarchiákban a centralizálás egyik legfőbb történelmi funkciója — alapjában szintén megoldódott, miután nagy általános-

¹¹ MEM 4. köt. 327. o.

¹² Lásd erről részletesebben Hegedüs András—Márkus Mária: Alternatíva- és érték-választás az elosztás és fogyasztás távlati tervezésében. *Közgazdasági Szemle* 1969/9. sz.

ságban sikerült leküzdeni az írástudatlanságot, általánossá tenni a 7 vagy 8 osztályos alapoktatást, elterjeszteni a tömegkommunikációs eszközöket, bizonyos egészségügyi minimumot biztosítani stb. Így ma és a közvetlen jövő feladata a kulturális színvonal olyan további emelése, amely részint nagyobb lehetőséget nyit az egyéniség kifejlődésére, részint pedig a társadalom demokratizmusának növelésére.

Mindez végső soron azt jelenti, hogy az európai szocialista társadalmak ma már voltaképpen kikerültek az alapszükségletek kielégítésének nyomasztó kényszere alól, és szabadabban formálhatják társadalmi és ezen belül tulajdonviszonyaikat is. Ezek a társadalmak a megnövekedett szabadsággal azonban csak akkor tudnak élni, ha képesekké válnak tényleges viszonyaik s ezen belül nem utolsósorban a kialakult tulajdonviszonyok reális elemzésére s ez utóbbi tekintetében az eluralkodott ideológiai és jogtudományi absztraktizmus meghaladására.

Marx még az osztálytársadalmakban sem tekintette a fennálló állami-politikai gépezetet önmaga megváltoztatására képtelennek, a következőket írta:

„Amikor a társadalom anyagi életfeltételei odáig fejlődtek, hogy hivatalos politikai alkatának átalakítása életszükségletté lett számára, akkor a régi politikai hatalom egész arculata megváltozik. Így például az abszolút monarchia ekkor megpróbál *centralizálás* helyett, amelyben a tulajdonképpeni civilizációs tevékenysége állt, *decentralizálni*.”¹³

Miért ne hihetnénk abban, hogy a szocialista társadalmakban a politikai hatalom ennél sokkal messzebbre hatóan képes önmaga megújítására?! Különösen azok után, hogy ezt a hitünket egyebek között olyan meggyőző tapasztalatok is igazolják, mint Magyarországon az új gazdálkodási rendszer bevezetésének megkezdése.

A szocialista tulajdonviszonyok a „tört-matos” szemléletben

A szocialista tulajdonviszonyoknak nagyon leegyszerűsített, tényleges tulajdonlástól és birtoklástól szublimált képe jelent meg a már említett „tört-matos” felfogásban. Nem utolsósorban éppen e tekintetben éleződik ki és válik rendkívül nyilvánvalóvá az a különbség, amely ezt a leegyszerűsítő irányzatot és a történelmi materializmus tradicionális alkotó módszerét megkülönbözteti.¹⁴

A „tört-matos” felfogás kétféle tulajdonformát ismer el szocialista jellegűnek: állami és szövetkezeti tulajdont.

„A szocialista állami tulajdon és a szövetkezeti tulajdon egy típusúak — írja az egyik magyar tankönyv —, a termelési eszközök kollektív tulajdona alapján a termelők és a termelési eszközök közvetlen egyesülései.”¹⁵

Ugyanezt a gondolatot még pregnansabban fogalmazza meg Földes

¹³ MEM 4. köt. 335. o.

¹⁴ Lásd erről részletesebben Márkus Máriával írt közös tanulmányunkat (Márkus Mária — Hegedüs András: A szociológia fejlődésének fő dilemmái a szocialista országokban. *Kortárs* 1968/12. sz.)

¹⁵ *A szocialista társadalom fejlődésének dialektikája*. Pártfőiskola Filozófiai Tanszéke, Bp. 1967.

Károly: „A szocialista társadalom tagjai egyénileg közvetlen termelők, összefüggésükben pedig a termelési eszközök tulajdonosai.”¹⁶

Ez azonban, mint látjuk, az absztrakció szintjén mozgó, megszokott fogalmazás. Nézzük, mit ért ezen a szerző, amikor a szocialista tulajdonról nem általában, hanem két alapformájáról ír:

„A két tulajdonforma között különbségek is vannak. Míg az állami vállalatok terméke az *egész nép tulajdona*, a szövetkezeti vállalat és terméke lényegében tagjaié.”¹⁷ (Aláhúzás tőlem.)

Ebben a megfogalmazásban — amint látjuk — a kollektív tulajdon két típusa (össznépi-nemzeti illetve szövetkezeti-csoport között tétetik különbség, anélkül azonban, hogy a szerző akár az egyik, akár a másik esetben feltenné azt a kérdést, hogy milyen tulajdonlási, illetve birtoklási viszonyok alakultak ki az egyik és milyenek a másik tulajdonforma mellett, és hogy *ténylegesen* kik, milyen csoportok rendelkeznek a tulajdonlás különböző formáival.

Annak illusztrálására, hogy a „tört-matos” szemlélet még korántsem leküzdött, tudatosan választottam nemrég megjelent tankönyvet és egy nem tankönyvi célokat szolgáló s ugyancsak a közelmúltban kiadott munkát.

A tulajdonprobléma ebben a felfogásban egyetlen feladatban összegeződik: a szövetkezeti (csoport) tulajdon magasabb, vagyis állami (össztársadalmi) színvonalra emelésében mint perspektivikus célban, amelyet a „tört-matos” felfogás egy időben egyben a magasabb rendű társadalmi állapot, a kommunizmus elérése fontos előfeltételének is tekintett.

A szocialista tulajdonviszonyoknak ily módon röviden felvázolt ideologikus absztrakciója ellen Jugoszláviában a jól ismert politikai konfliktus ösztönzésére már a negyvenes évek végén erőteljes kritika bontakozott ki. E kritikában felmerülő tulajdonprobléma megoldására a jugoszláv marxisták kidolgozták az ún. öngazgatási elméletet, amelynek a gyakorlatba való átültetésével lényeges változtatást hajtottak végre a tulajdonlás módjában és következképpen a tulajdonviszonyokban mint lényegi társadalmi viszonyokban is.

A termelési eszközök jogilag a vállalati kollektíva tulajdonába kerültek, a szakigazgatás teendőit ellátó apparátust a dolgozók, illetve az általuk választott szervek jelölik ki és ellenőrzik a hierarchia úgyszólván minden szintjén. Az öngazgatási elmélet hívei számára a tulajdonproblémát az öngazgatási elv következetes megvalósítása s az erős „bürokratikus tendenciák” leküzdése jelenti. A kérdés „teljes” megoldását sok évtized elteltével, nem utolsósorban a gazdasági fejlettség, az életszínvonal és a kulturáltság jelentős emelésével vélik megoldhatónak.

A Jugoszláviában kialakult tulajdonviszonyokkal az alternatíva egyik oldalán állók szerint az össznépi, vagyis az „igazi szocialista tulajdon” helyébe retrográd forma, a csoporttulajdon került, sőt olyan álláspont sem megy ritkaságszámba, hogy az itt bekövetkezett változásokat a kapitalizmus visszaállításának tüntetik fel. A jugoszláv gyakorlat apologetikusai viszont a tulajdonnak csupán ezt a formáját tekintik a mai viszonyok között a társadalmi tulajdon egyetlen lehetséges formájának, és így elvetnek a szocializmus követelményeinek megfelelő minden más lehetőséget.

¹⁶ Földes Károly: *A szocialista tulajdon és az ártermelés*. Kossuth Könyvkiadó 1968. 66. o.

¹⁷ Földes Károly: *id. mű.* 66. o.

Bár a szocialista tulajdonnak ezt a két *alapvető* típusát — az európai szocialista országokban többségében megvalósult állami és szövetkezeti tulajdont és a Jugoszláviában megvalósult, munkásönigazgatásra épülő tulajdont — realitásként kell elfogadnunk, ez még egyáltalában nem jelenti, hogy az előbbieken már említett vagy-vagy alternatívát is magunkévá kell tennünk. Az alternatíva mindkét megoldásának apologetikusai ugyanis — véleményem szerint — ítéleteikben voluntarista módon járnak el, nem utolsósorban azért, mert az általuk védett tulajdonforma tekintetében elmulasztják a tulajdonviszonyok tényleges következményeinek az elemzését, s ezt csak a bírált tulajdonforma tekintetében kísérlik meg, s így általában több az igazság kritikájukban, mint a pozitív megoldásról alkotott véleményükben.

Államigazgatási birtoklás és osztársadalmi tulajdonlás dilemmája

Ha az előzőekben kifejtettekből indulunk ki, akkor a tulajdonlásnak, illetve a birtoklásnak (mint korlátozott tulajdonlásnak) a következő, legalábbis főbb típusait különböztethetjük meg:

- a) az államigazgatási birtoklás,
- b) az osztársadalmi tulajdonlás,
- c) a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás,
- d) a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás,
- e) társult tulajdonlás s végül
- f) a magán- (családi) tulajdonlás és birtoklás.

A tulajdonlási és birtoklási típus számomra olyan elemzési kategóriát jelent, amely mindenekelőtt a jelenségvilág leírására szolgál, s ebben az értelemben a felsorolt típusokat nem tekintem minden további nélkül azonosíthatónak magukkal a tulajdonviszonyokkal mint lényegi társadalmi viszonyokkal vagy a tulajdonformákkal (állami, szövetkezeti stb.), amely utóbbiakban rendszerint — amint az előzőekben kimutatni igyekeztem — különféle tulajdonlási, illetve birtoklási típusok ismerhetők fel. A tulajdonlási, illetve birtoklási kategória bevezetésével — amely utóbbi a hatalmi, a birtoklási és többlettermékkel való rendelkezésre irányítja a figyelmet — voltaképpen a tulajdonviszonyok absztrakt jogi és ideologisztikus kezelésének jogosultságát szeretném kétségbevonni és konkrét szociológiai elemzéssel helyettesíteni.

Államigazgatási birtoklás az a helyzetet értem, amikor a tulajdonból eredő, személyek és dolgok feletti hatalom és a többlettermékkel való rendelkezés joga is az államigazgatás szerveit illetik meg. A központi tervutasításos rendszerben ez a típus nemcsak a szorosabban vett állami tulajdonra volt jellemző, hanem behatolt mind az ipari, mind a mezőgazdasági szövetkezetek szférájába is. Az új gazdálkodási rendszerben viszont — ellentétben az általános véleménnyel — még az állami vállalatok tekintetében sem érvényesül általánosan.

Az államigazgatási birtoklás egyre terjedő forma a kapitalista társadalmakban is, ahol az állami vállalatok egy részére éppen ez a gyakorlat a jellemző, s miként Gergely István nemrég megjelent könyvében írja:

„Az állami vállalatok egy része, bár vállalati formában működik, de lényegében szorosan az államhoz és az állami költségvetéshez kapcsolt állami intézmény, nagyon kis mértékű pénzügyi, gazdasági és politikai önállósággal, mint például a francia rádió és televízió vagy az állami posta. Ezek többsége

adómentes, kiadásait az állami költségvetésből fedezik, bevételeiket pedig az állami pénztárba fizetik be.”¹⁸

Az állami vállalatok térhódítása a tőkés társadalmakban — ez különösen a tőkeigényes iparágakban megy végbe — természetesen nemcsak az államigazgatási birtoklást erősíti meg, amint erre a későbbiekben még visszatérek, hanem a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklást is, de mind az egyik, mind a másik forma olyan állam integráns része, amelynek egyik fő funkciója a magántulajdon megőrzése.

A birtoklás államigazgatási formája — ha nem ölt a szükségesnél nagyobb mértéket — történelmileg meghatározott időszakban kétségtelenül hatalmas, ma még korántsem kiaknázott előnyöket rejt magában a magántulajdont meghaladó társadalmakban, mégpedig nemcsak a gazdaság dinamizmusa, hanem a szocialista célok megvalósítása érdekében is. Mégis — minden gyakorlati előnye ellenére is — ha a valóságos viszonyokból indulunk ki, nem tekinthető minden további nélkül össznépi vagy osztársadalmi tulajdonlásnak. Ez a sajátossága — vagyis osztársadalmi jellege — olyan mértékben valósul meg, ahogyan az államigazgatás, amely a tulajdonosi jogokat gyakorolja, tényleges, hatékony társadalmi ellenőrzés alá kerül. Ebben az értelemben tehát az állami birtoklás csupán az igazgatás demokratikus formáinak az erősödésével válhat egyre inkább össznépi, azaz társadalmi tulajdonlássá. Aligha vonhatja bárki is kétségbe, hogy ez a folyamat egyetlen szocialista országban sem tekinthető befejezettnek és lezártnak, s azt sem, hogy a lehetőség ennek a folyamatnak az erőteljes továbbfolytatásra — mint a fejlődés egyik reális alternatívája — egyetlen szocialista országban sincs kizárva.

Mindebből az is következik, hogy az állami tulajdont a szocialista országokban a mai formájában sem lehet minden további elemzés nélkül bürokratikus állami tulajdonnak tekinteni, mert nem lehet tagadni azt a lehetőséget, hogy a társadalom különböző mechanizmusok segítségével már a mai helyzetben is tud bizonyos ellenőrzést gyakorolni a tulajdonnal összefüggő birtoklás szakigazgatási intézményei felett. Éppen ez a magyarázata annak, hogy nem államigazgatási tulajdonlásról írok, hanem birtoklásról. E lehetőség realizálása társadalmi küzdelmekben megy végbe: léteznek olyan erők, amelyek az igazgatás bürokratikus formáit meg akarják merevíteni, a tulajdonlás társadalmi jellegét formálissá akarják tenni, és így a birtoklást tulajdonlássá akarják változtatni, ugyanakkor a szocialista társadalomban a rendszer jellegéből s abból a negációból, hogy nem létezik a termelési eszközök magántulajdona, erősödik az a törekvés, hogy a tulajdonlás valóban társadalmivá váljék. Az európai szocialista országok nagy részében jól megfigyelhető ezeknek az ellentétes erőknek, illetve tendenciáknak a megléte és állandó küzdelme egymással. E küzdelem voltaképpen nem más körül folyik, mint az európai szocialista országok tulajdonproblémája körül, amelynek — Jugoszlávia kivételével — közös centruma az államigazgatási birtoklás felváltása osztársadalmi tulajdonlással.

Az államigazgatási birtoklás mind a személyek és dologi viszonyok feletti hatalom gyakorlása, mind a többlettermékekkel való rendelkezés tekintetében jól felismerhető és más tulajdonlási, illetve birtoklási típusoktól eltérő sajátosságokat mutat. A *hatalom* hierarchikusan tagolt, az alá- és fölrendelt-

¹⁸ Gergely István: *A tőkésvállalatok üzletpolitikája és piaci döntései*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Bp. 1969. 26. o.

ségi viszonyok az államigazgatás legfelső szervétől a végrehajtásig megszakíthatatlan láncot alkotnak. A függőség mértéke az egyes alá- és fölérendelt szintek között rendkívül széles skálán helyezkedik el; a csupán technikai függőségtől (ez az alá- és fölérendelték között viszonylag kiegyensúlyozott, kölcsönös függőséget tételez fel) a személyi függőségig, amelyben a kölcsönöség megszűnik, és a felsőbb beosztásban levőknek úgyszólván korlátozás nélkül alárendeltetnek a beosztottak.

A felsőbb szinteken állók számára az utóbbi sokszor egyértelműen hatékonynak mutatkozik, mert ez esetben kevesebb a kétely, az önkényes munkahely-változtatás stb. Személyi függőség objektív feltételei ott alakulnak ki, ahol az egyes embereknek nincs lehetőségük arra, hogy munkahelyüket olyanra cseréljék fel, amely azonos presztízst és jövedelmet nyújt nekik, s amikor e kritériumok egyike vagy másika — esetleg mindkettő — életfontosságú az egyén számára. (A személyi függőségnek a személyi kultusz idején sokkal durvább formája fejlődött ki, ahol az egzisztenciális, gazdasági kényszer mellett az erőszak teremtette félelem vált a hatalom gyakorlásának egyik fő eszközévé.)

A „dolgokkal” való rendelkezés, a hatalom gyakorlásához hasonlóan, úgyszintén hierarchikusan tagolt döntési rendszerben történik, s a jog gyakorlásának legfőbb keretét a tervutasításos rendszer szolgál, amely módot nyújt a legfelsőbb államigazgatási szerveknek arra, hogy az általuk kívánatosnak tartott részletességgel szabjanak meg a termékstruktúrában bekövetkező minden változást, döntsenek a beruházási javak társadalmi szektorok, illetve népgazdasági ágak, sőt vállalatok közötti elosztásáról és így a gazdasági fejlődés minden fő kérdéséről.

A gazdasági, sőt bizonyos mértékig az egész társadalmi élet államigazgatási döntések útján való irányítása — amint már említettem is — kétségkívül sok előnnyel jár, de ugyanakkor súlyos hátrányokat is teremt. A közgazdaságtudományi irodalom ezeket a gazdasági következményeket hatékonyság szemszögéből kielégítően fel is tárta, és így ezekre a tanulmányban felesleges kitérnem. Mindössze azt szeretném már itt hangsúlyozni, hogy — véleményem szerint — ez a forma, ha a következőkben tárgyalt vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással vetjük egybe, az optimalizálás szemszögéből sok ágazatban kétségtelenül előnyösebbnek mutatkozik (pl. vasút, posta, elektromos energia termelése stb.), másutt viszont kétségen kívül hátrányos.

Sokkal kevésbé vitatott az államigazgatási birtoklás összefüggése a többletterméssel való rendelkezéssel. Az államigazgatási birtoklás mellett a többletermék meghatározott részének elvonása és elosztása is, mint minden eddigiekben tárgyalt döntési forma, az államigazgatási szervezet hierarchiájában, mégpedig az előbbieknél is centralizáltabb formában megy végbe. E tekintetben azonban egy megszorítást kell tennünk: a többletterméssel való, úgyszólván korlátlan és gyakorlatilag csak a szakigazgatási szervezeten belül ellenőrzött rendelkezési jog nem jelenti a korlátlan egyéni eltulajdonítás jogát is; az államigazgatásban létrejövő hierarchikus jövedelem (bér)-különbségek a szocialista országokban — még ott is, ahol a legnagyobb a differencia — összehasonlíthatatlanul kisebbek, mint amilyenek a magántulajdonra épülő társadalmak államigazgatási apparátusában kialakultak.

Az államigazgatási birtoklás az előbbieken kifejtettek értelmében ott és annyiban válik osztársadalmi tulajdonlássá (államot alkotó szervezetre korlátozva ezt a fogalmat), ahol és ahogy tényleges társadalmi ellenőrzés

valószínűleg az állami tulajdonnal összefüggő birtoklást gyakorló államigazgatási szervek felett, és amilyen mértékben azok egzisztenciálisan is függenek a társadalmi uralom megvalósítására hivatott szervektől és mozgalmaktól.

Az államigazgatási birtoklás mellett az össznépi tulajdonlás jellegének az erősödése így lényegében az államigazgatás különböző intézményei feletti társadalmi ellenőrzés nagyon bonyolult problémáinak megoldásától függ, amely gyakorlatilag napjainkban mindenekelőtt a társadalmi-politikai rendszer demokratizmusáért kifejtett törekvésekben fejeződik ki.

Nem tartom tanulmányom feladatának ezen nagyon bonyolult társadalmi mozgás és küzdelem felvázolását, ehelyett csupán *illusztrációként* egy kérdést vetek fel — és azt sem a maga teljességében —, az országgyűlés problémáját. Az említett folyamatnak nagyon fontos mozzanata a tulajdonlási jogkörrel összefüggő döntések egy részének átadása a társadalom képviselői szervei (országgyűlés) hatáskörébe. Ez azonban csak akkor jelent hatékony megoldást,

a) ha a döntések reális alternatívák közötti választások lesznek és nem egyszerűen a szakigazgatási apparátusok javaslatainak elfogadása — legtöbbször lényegtelen korrekciókkal,

b) ha mód nyílik a társadalmi közvélemény kialakulására a gazdasági fejlődés minden fontos kérdésében, ami így közvetlen hatással lehet az országgyűlési és a tanácsi döntésekre,

c) ha az országgyűlés és a tanácsok összetételében érvényesül az összeférhetetlenség (a szakigazgatás felelős vezetői nem lehetnek egyben képviselők vagy tanácsstagok is),

d) ha az országgyűlés, illetve a tanácsok tagjai a közvélemény mellett széles körűen támaszkodhatnak olyan szakértők véleményére, akik egzisztenciálisan függetlenek a szakigazgatási apparátustól.

Mindez a szakigazgatás feletti társadalmi uralom megvalósításának csak néhány, már ma jól érzékelhető előfeltétele; ehhez hasonló problémák a tanácsok minden szintjén jelentkeznek. Reális társadalmi uralom azonban a szakigazgatás felett csak az e célokért folyó mozgalom gyakorlatában válhat hatékonyvá, amelyben azonban minden bizonnyal újabb és újabb problémák keletkeznek majd.

Mindez gyakorlatilag voltaképpen azt jelenti, hogy az államigazgatási birtoklás jogosultságát nem egyszerűen *tagadnunk* kell, hanem meghaladására kell törekednünk, társadalmi jellegének növelésére a tulajdonnal összefüggő döntésekben és ezzel az össznépi tulajdonlás¹⁹ valósággá változtatására.

A fejlődésnek ez a — véleményem szerint — reális alternatívája megőrizheti az állami birtoklás sok előnyét anélkül, hogy elmeredett bürokratikus hatalmi viszonyokat rögzítene. Történelmileg a szocialista társadalmakban az államigazgatási birtoklás megelőzi az osztálytársadalmi tulajdonlást, s nem utolsósorban éppen abban áll haladó volta, hogy az utóbbinak a kialakulását előkészíti.

A fejlődés előzőekben felvázolt útja — az államigazgatási birtoklás felváltása osztálytársadalmi tulajdonlással — azonban csak egy a lehetséges alternatívák közül, egyáltalában nem bizonyos, hogy a társadalmi erők harcában

¹⁹ Itt már célszerűbb a tulajdonlás kifejezést használni, mert nem korlátozott tulajdonlásról van szó, mint az államigazgatási birtoklás esetében, hanem az osztálytársadalom a tulajdonos végső soron.

végül is ez a megoldás mindenütt egyaránt győzedelmeskedik, mert nem zárhatjuk ki azt a lehetőséget sem, hogy — legalábbis egyes országokban — az államigazgatási birtoklás hosszú évtizedekre megmerevedik, a fő s minden mást meghatározó tulajdonlási forma marad.

A tulajdonlás, illetve birtoklás eddigiekben tárgyalt egy-egy típusa — az államigazgatási éppen úgy, mint a feltételezett osztársadalmi — nemzeti keretek közé zárt. A magántulajdon, ahogy ezt az utóbbi évtizedek tapasztalatai igazolják, könnyebben lépi át a nemzeti kereteket, mint az államigazgatási birtoklás. Ez különösen azokban a szocialista országokban okoz konfliktust, ahol ez a tulajdonlási forma rendkívül jelentős szerepet játszik, és nagymértékben meghatározza a politikai döntéseket is. Emiatt a politika könnyen alárendelődhet a nemzeti tulajdonhoz fűződő érdekeknek, és így a birtoklási forma úgyszólván leküzdhetetlennek tűnő akadályává válhat a nemzeti határokat átlépő tőkekoncentrációnak, ami viszont az ipar egyes dinamikus szektoraiiban nélkülözhetetlen előfeltétele a nemzetközi színvonalat elérő gyorsabb ütemű fejlődésnek.

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás és a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás dilemmája

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás²⁰ gyorsan előretörő forma a szocializmus valóságában, de a tudati elfogadása a legproblematicusabb. Feltehetően éppen e típus létezésének a megfogalmazása ebben a tanulmányban lesz az a botránykő, amelyen a legélesebben ütköznek meg a különböző uralkodó álláspontok, mert elismerése egyaránt elfogadhatatlan mind a sztálini államelmélet, mind a jugoszláv öngazgatási rendszer apológiája számára. De bárhogyan vélekedjenek is róla itt is, ott is, mégis létezik; a tulajdonnal összefüggő birtoklás ugyanis gyakran a gazdasági vállalatokban vagy intézményekben kialakult hierarchikusan tagolt szakigazgatási apparátushoz kötődik, amely e tekintetben viszonylag nagy függetlenséggel jár el.

Az intézményi birtoklás részben az államigazgatás negációjaként lép fel, mint annak ideológiai-politikai (Jugoszlávia) vagy hatékonysági szemlélet (az utóbbi évek gazdasági reformja az európai szocialista országokban) alapján kifejtett gyakorlati kritikája, részben pedig a szövetkezetek formájában, mint még ki nem alakult államigazgatási tulajdonlás.

Az 1950-ben formálódott jugoszláv öngazgatási elmélet az államigazgatási birtoklást mint a szocializmus bürokratikus torzulását ítélte el, s helyébe a „társult termelők tulajdonát” kívánta állítani.

A jugoszláv öngazgatási rendszerben általánosan kialakult tulajdonforma azonban nem tekinthető minden további nélkül társadalmi tulajdonnak, mint ahogyan az öngazgatási elmélet apologetikusai állítják. Az igazgatás és így a birtoklás gyakorlása ugyanis a jugoszláv vállalatokban szükségszerűen függetlenített apparátus kezébe kerül, amelynek az ellenőrzése a kollektíva által sokszor *nemcsak* azért válik formálissá, mert az *igazgatás* nem akarja megosztani a maga hatalmát, hanem azért is, mert a kollektíva jelentős része nem érzi *érdekeltnek magát* a vállalat egész tevékenységében s továbbra is — a mun-

²⁰ Itt mert több oldalról — államigazgatási birtoklás, osztársadalmi és kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás — korlátozott tulajdonlásról lehet csupán szó, újra csak helyesebb a birtoklás kifejezést használni.

kásönigazgatás ellenére is — nem társult, hanem bér munkás módjára gondolkozik és érez. Az intézményi tulajdonlási jelleg megerősödésében szerepet játszhat az is, hogy különböző okoknál fogva ellanyhult, formálissá vált a mozgalom a társadalmi uralom megteremtéséért. Ez utóbbi pedig a mai társadalmakban semmiképpen sem állapot, hanem állandó küzdelem.

Hasonló a helyzet Jugoszlávián kívül európai szocialista országok szövetkezeteiben is, amelyekben elméletileg szintén öngazgatás érvényesül, ami jogilag is deklaráltatik. A szövetkezetek az állami eszközök mellett jelentős szövetkezeti vagyonnal rendelkeznek, ez azonban az intézmény tulajdona, s gyarapodásából az egyes tag csak évek múlva jut egyéni előnyhöz, amikor az a termelőszövetkezet nettó jövedelmében, vagyis a munkaegység értékében realizálódik. Ebből tulajdonképpen az következik, hogy a szövetkezeti tagok is elsősorban az egyéni jövedelmük — amely voltaképpen bérjellegű — maximalizálásában érdekeltek, és nem véletlen, hogy — legalábbis a szövetkezetek jelentős részében — szeretnék bevezetni az állami vállalatoknál alkalmazott bérformát, és a bért a lehető legnagyobb mértékben stabillá, előrelátottá akarják változtatni. Ebben a helyzetben a szövetkezetek legnagyobb részében általánosan érvényesül az a tendencia, hogy a beruházásokat a lehető legkisebb szintre szorítsák, a jövedelemnek pedig minél nagyobb részét munkaadóknak és a termelőszövetkezetek részére adják. Ez ellen a tendencia ellen szinte minden, a mezőgazdaság tömeges kollektivizálását végrehajtott szocialista országban — nemcsak nálunk — olyan törvényt kellett hozni, amely megszabja a beruházás minimális arányát. Megjegyzem, hogy hasonló, a partikularitásból származó nehézségekkel csaknem két évtizede küzd a jugoszláv gazdaság is, a vállalat dolgozója ott is elsősorban bérének maximalizálásában érdekelt, nem pedig abban, hogy a vállalat esetleg komoly áldozatok árán prosperálóvá váljék.

A vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás legfőbb akadálya, hogy a szocialista vállalatok dolgozóinak többsége, sőt a szövetkezetek tagjai is továbbra is bér munkásoknak érzik magukat, mert tulajdonjoguk, amellyel mint az állam polgárai és mint az adott vállalat kollektívájának tagjai rendelkeznek, elvont, és a tulajdonnal való értelmes gazdálkodás eredményei csak a bérben, illetve a bérhez kapcsolt nyereségrészesedésben jutnak kifejezésre, mégpedig legtöbb esetben olyan bonyolult áttételeken keresztül, amelyeknek a megértésére az egyes dolgozók sokszor képtelenek. Ebben a szituációban úgyszólván természetes jelenség, hogy a dolgozók jelentős részében tovább él a tipikus bér munkás-gondolkozás, azaz bérének előzőekben már említett maximalizálására és az általa adott munka minimalizálására való törekvés. Ebből a helyzetből származnak olyan ma már jól ismert jelenségek, mint a teljesítmény-visszatartás normarendezések esetében, amelyet sokszor egész kollektívák nemcsak hogy eltűnnek, hanem tagjaiktól egyenesen meg is követelnek.

Az új gazdalkodási rendszer ott, ahol a gazdasági (piaci) ár bevezethető az eddigi bürokratikus (az államigazgatás döntési rendszerében megállapított) ár helyett, újracsak a vállalati (intézményi) birtoklást erősíti meg. Ezekben a vállalatokban mód nyílik arra, hogy a vállalat szakvezetése döntsön minden fontos vállalatfejlesztési kérdésben (termékstruktúra változtatása, műszaki fejlesztés, beruházás).

Az államigazgatási birtoklás ebben az értelemben vett felváltása vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással természetesen éles konfliktusokkal kísért folyamat: azok az államigazgatási szervek, amelyek eddig az állami

birtoklás letéteményesei voltak, mindent elkövetnek régi politikájuk megőrzéséért, ha esetleg változott formában és erőteljes decentralizálás árán is, ami még korántsem jelenti minden esetben az egyik birtoklási forma felváltását a másikkal.

Az államigazgatási és a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás közötti megfelelő arány eldöntése — ha eltekintünk azoktól a partikuláris érdekektől, amelyek egyik vagy másik formát abszolutizálni akarják — voltaképpen optimalizálási probléma, és a kérdés úgy vethető fel, hogy az egyes iparágakban melyik megoldás, illetve a két típus milyen arányának az alkalmazása a célszerű. Akár az egyik, akár a másik megoldásnak az egyoldalú preferálása — a konkrét viszonyok tanulmányozása nélkül — számottevő hatékonyságcsökkenéshez vezethet.

Ez egyben azt is jelenti, hogy — véleményem szerint — egyik sem „szocialistább” birtoklási típus, mint a másik, csak egyszerűen bizonyos ágazatokban és fejlesztési szituációkban hatékonyabb, célszerűbb.

Egészen más a helyzet azonban, ha az államigazgatási, illetve a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklással az osztársadalmi, illetve a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlást állítjuk szembe. Itt is konkrétan felvethető a hatékonysági kritérium (amire egyébként a válasz a történelmi szituációtól függően nagyon különböző lehet), mégsem ez a perdöntő, hanem a humanizációs célkitűzés, amely egyértelműen az államigazgatási birtoklásnak elébe helyezi az osztársadalmi és a vállalati (intézményi) elé a kollektív (intézményi) tulajdonlást.

Az államigazgatási birtoklás esetében a tulajdonprobléma tehát a társadalmi ellenőrzés megerősödése révén olyan osztársadalmi jelleg kialakítása, amelyben az egész társadalom, de különösképpen a közvetlen termelő és szolgáltató tevékenységet végzők érdekeltek, a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklásra vonatkoztatva pedig a szocialista fejlődés távlatai mindenekelőtt azt követelik, hogy a dolgozó kollektíva hatékonyabban ellenőrizze a szakigazgatást, aminek megvalósulásával végbemegy az intézményi-szakigazgatási jelleg felváltása kollektív-csoporttulajdonlással.

A mi viszonyaink között ennek jogilag nagyobb a lehetősége a szövetkezetekben — ahol az számtalanszor deklarált állapot —, gyakorlatilag azonban talán könnyebben alakul ki olyan állami vállalatokban, ahol a munkás-kollektíva mind általános kultúrája, mind mozgalmi tapasztalatai tekintetében fejlettebb, és emiatt nagyobb lehetőségei vannak arra, hogy az intézmény hierarchikusan tagolt szakigazgatása felett tényleges társadalmi ellenőrzést valósítson meg.

E cél eléréséhez igen hatékony eszközzé válhat a vállalati felügyelőbizottsági rendszer kiépítése, amelynek elméleti kidolgozása a gazdálkodási rendszer előkészítésének keretében történt meg.²¹

Elősegítené a szakigazgatási birtoklás meghaladását a termelő és a szolgáltató kollektívák egyéni érdekeltiségének egy új, lehetséges módon való megnövekedése is. Létre lehetne — véleményem szerint — mind a szocialista, mind az optimalizálási elveknek a megsértése nélkül hozni a társadalmi tulajdonnak új, eddig a szocializmusban el nem fogadott formáját: a csoporttulajdont mint résztulajdont. Ez a tulajdon a vállalatoknak és szövetkezeteknek saját

²¹ Részletesebben foglalkozom ezzel a kérdéssel a Közgazdasági Szemlében *Gazdasági irányítás és társadalmi függőség* címen megjelent tanulmányomban (1966. 7—8. sz.)

erőből a jövőben végzett beruházásaiból keletkezne, ami egyben azt is jelenti, hogy egy vállalat, illetve intézményen belüli *nagyságát* különböző megfontolások alapján gazdasági intézkedésekkel (adókulcsok, kamatlábak, hitelviszafizetési szabályok stb.) *szabályozni lehetne*. A vállalatok saját beruházásai ezen új tulajdonforma szerint részjegyek formájában azoknak a birtokába kerülnének, akik az adott időszakban munkájukkal hozzájárultak a beruházás anyagi feltételeinek megteremtéséhez. Előre meghatározott szabályok szerint a dolgozóknak módjuk lenne választani aközött, hogy nyereségrészesedésüket pénz vagy részjegyek formájában kívánják-e megkapni. A következő években a részjegyekre a vállalatoknak természetesen osztalékot kellene fizetni, és gondoskodni kellene arról, hogy a részjegyeket a dolgozók bizonyos korlátozásokkal be tudják váltani annál a vállalatnál, ahol azt kapták. A vállalatok dolgozói ilyen módon egyénileg érdekeltek lennének a beruházásokban is, és természetesen abban, hogy a vállalat gazdálkodásával saját vagyont nemcsak megtartani, hanem gyarapítani is tudja, hiszen csak az lehet az alapja a részjegyek értéke megmaradásának és szabályozott növekedésének. A vállalat gyenge gazdálkodása esetén elsősorban éppen a saját eszközökből akkumulált vagyont fenyegeti veszély, tehát így azoknak a pénzét, akik ebben a vállalatban dolgozva munkájukkal az előző időszakban az új értéket létrehozták.

A tulajdonnak ez az új lehetséges alternatív formája a dolgozókat tehát már nem mint egyszerű bérmunkásokat, hanem mint résztulajdonosokat is — a mai nyereségérdekeltségi rendszeren túlmenően — érdekeltté tenné a vállalat tevékenységében és a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás gyakorlati megvalósításában. Ez különösen azokra hatna kényszerítő erővel, akik hosszabb ideje a vállalatnál dolgoznak, és így nagyobb számú részjegyük halmozódott fel. Ez a megoldás bizonyos mértékig enyhítené — bár ez csak másodlagos eredmény — a mostani nyugdíjasproblémát nemcsak azért, mert a hosszabb ideje dolgozók és több részjeggyel rendelkezők bizonyos mennyiségű osztalékhoz jutnának, hanem azért is, mert ilyen módon továbbra is érdekeltek lennének egy-egy vállalat tevékenységében is, így ily módon is kötődnének a társadalmi termeléshez.

Ez a tulajdonforma sok szempontból megváltoztatná a vállalati szakigazgatás helyzetét. Részben megkönnyítené, mert hiszen fokozatosan — természetesen nem egyik évről a másikra — az erősödő „miénk” tudat következtében könnyebb lenne fegyelmet és szervezettséget kialakítani, kisebb lehetne az adminisztratív fegyelmező eszközök szerepe, és a fegyelmet megsértőkkel szemben nagyobb erővel lépne fel maga a kollektíva. Talán még nagyobb azonban az a hatás, amely a szakigazgatásban általa következne be, hogy az most már nem egyszerűen a felsőbb szervekkel szemben viseltetne felelősséggel, hanem saját dolgozóival szemben is, azzal, hogy jelentős összegeiket kezeli, s a rossz gazdálkodás nem egyszerűen fegyelmező rendszabályokat vonna maga után — amit egyébként nagyon sok esetben ki lehet játszani, vagy jó összeköttetésekkel formálissá lehet tenni —, hanem az egyéni anyagi érdekükben megkárosított dolgozók dühét is. Az új gazdálkodási rendszer ezt a fajta felelősséget már részben kialakította, de itt a dolgozók bérnövekedése a vállalkozás kockázatának tárgya, amit viszont jelentősen csökkent a munkahelyváltoztatás továbbra is széles körű lehetősége. Ha azonban ez a kockázatvállalás nemcsak a bérré, hanem a dolgozók „pénzére” is kiterjed, akkor a vállalatok szakigazgatása rákényszerülne arra, hogy a dolgozókat minél részletesebben tájékoz-

tassa, és minden fontosabb intézkedésben kikérje a véleményüket, különben elbíráhatatlanul nagy felelősség hárulna rá.

Ez a megoldás természetesen érvényes lehet a szövetkezetekben is, hiszen ma a szövetkezetekben sincs a szó igazi értelmében vett résztulajdon, s éppen emiatt az előzőekben kifejtettek szerint a szövetkezeti tagok is könnyen bér munkásoknak, nem pedig résztulajdonosoknak érezhetik magukat. A szövetkezetekben is természetesen szerepe van az állami tulajdonnak, az állami hitelnek, az állami erőből történő beruházásoknak stb. Emellett azonban azzal, amit a szövetkezet saját erőből beruházni képes, ezt az új társadalmi tulajdonformát lehetne erősíteni, megnövelve a kollektív tulajdonlás kialakulásának lehetőségét.

Ez a megoldás természetesen sok más következménnyel is jár, mégpedig nemcsak a gazdasági, hanem a politikai életben is. Ez azonban — véleményem szerint — inkább pozitív, mint negatív hatású.

Nem becsülhető le az a hatás sem, amelyet ez az új tulajdonforma és ezzel a kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás megerősödése a fejlett kapitalista országok dolgozóira gyakorolna. Közismert, hogy hosszú idő óta a kapitalizmus apologetikusai a népi kapitalizmus eszméjét hirdetik, és jól ismertek azok a számadatok is, amelyek azt bizonyítják, hogy a kapitalista országok alapvető munkásrétegeinek csupán töredéke került — és az is viszonylag jelentéktelen mennyiségű — részvény birtokába. Ezzel az általam javasolt megoldással viszont a szocialista vállalatok dolgozói egyre nagyobb mértékben tényleges tulajdonosai lennének az általuk akkumulált javak egy bizonyos meghatározott részének.

Felvetődik persze a kérdés, hogy vajon nem visszatérés-e ez valamiféle kapitalista megoldáshoz. Ezen új tulajdonforma ellenzői nyilvánvalóan elsősorban ezzel érvelhetnek, hiszen a részjegyek valóban hasonlítanak a kapitalista társaságok részvényeihez. Mégis a formai hasonlóság ellenére lényegében különböznek tőlük, mindenekelőtt két ok miatt:

a) részjegyeket csak munka révén lehet kapni, viszont mint köztudomású, a tőkések vagyona nem a tőkések munkája révén, hanem kizsákmányolás eredményeként halmozódott fel. Annak, aki ezt az új tulajdonformát azzal támadja, hogy ez kapitalizmus, *a* után *b*-t is kell mondania, azt, hogy a tőke kapitalisták munkájának eredménye.

b) a résztulajdon a szocialista társadalmi berendezkedés szerves része, a szocialista állami és ösztársadalmi tulajdon mellett *kiegészítő* forma, amely a népgazdaságnak csak abban a részében teremtené meg a kollektív vállalati tulajdonlás lehetőségét, ahol az államigazgatási, illetve össznépi tulajdonlás a termelőerők mai szintjén sem nyújt hatékony megoldást.

A társult tulajdonlásról, illetve birtoklásról

Bár az eddigiekben azt hangsúlyoztam, hogy a tulajdonnal összefüggő hatalom gyakorlásába, a birtoklásba, a többlettermékkel való rendelkezésbe — össznépi és kollektív-vállalati (intézményi) tulajdonlás esetén is — szükségszerűen bekapcsolódnak szakigazgatási apparátusok, nem zárhatjuk ki annak a lehetőségét, hogy bizonyos területeken a szó szoros értelmében megvalósul az önigazgatási gyakorlat, s így a tulajdonlással összefüggő minden döntési jogot maga a kollektíva gyakorol. Ezt társult tulajdonlásnak, vagy ha ezt külső intézmények erősen korlátozták, birtoklásnak nevezem. Ilyen

megoldás a gyakorlatban ma viszonylag ritkán fordul elő, főleg olyan alacsonyabb fokú szövetkezetekben, amelyekben a társulás nem foglalja magába a tagok teljes termelőtevékenységét, hanem rendszerint valamilyen speciális feladat megoldására irányul. A jövőben azonban nem zárható ki annak a lehetősége, hogy az ilyen értelemben felfogott társult birtoklás tevékenységi köre kiterjed. Elképzelhetőnek tartom például azt, hogy különböző kisebb munkaszervezetekben (például traktorbrigádok) társult birtoklás alakul ki,²² de ez még ebben az esetben is nagymértékben alárendelődik egyéb tulajdonlási formáknak. Éppen e miatt az ok miatt erre az esetre inkább a birtoklás kifejezést tartom szerencsésebbnek.

A magántulajdonlás, illetve magánbirtoklás különböző típusai és szerepük a szocialista társadalmakban

A szocialista társadalmakban úgyszólván mindenütt nagy szerepet játszik a kizsákmányolásra csak nagyon korlátozott lehetőséget adó kismagántulajdon, amelynek különösen a mezőgazdaságban — nemcsak az optimalizálási, hanem a humanisztikus célok szemszögéből is — nagy jelentősége van. Több jel mutat arra, hogy a szövetkezetekhez tartozás nem zárja ki a földtulajdonra törekvést. Az utóbbi időben meg lehetett figyelni több megyében s a föld adásvételének növekedését.

A magántulajdon a mezőgazdaság mellett különösen a ház- és telektulajdonban terjedt el, és e tekintetben a szerepe napjainkban inkább növekedésben, mint csökkenésben van.

A magántulajdont azonban korántsem szabad a magán (családi) -tulajdonlással és birtoklással azonosítani, mert ez utóbbinak alapjául egyaránt szolgálhat állami (gebines üzletek) vagy szövetkezeti (háztáji gazdaságok egy része) tulajdon.

Témánk szemszögéből bennünket nem annyira a magántulajdon léte, mint inkább a magántulajdonlás, sőt inkább a magánbirtoklás terjedelme, tényleges funkciója foglalkoztatnak. Ez utóbbinak — a magántermelő vagy szolgáltató üzem funkciója alapján — a következő főbb típusait lehet megkülönböztetni:

a) önálló árutermelő, illetve szolgáltató gazdaság, amely ilyen vagy olyan módon, de közvetlen kapcsolatban áll a fogyasztóval,

b) nagyobb gazdasági egységbe vertikálisan beilleszkedő termelő vagy szolgáltató egység; a nagyobb egységbe való bekapcsolódás megvalósulhat vagy magában a termelő, szolgáltató folyamatban, vagy mindkettőben egyaránt,

c) saját fogyasztást kielégítő magán- (családi) termelő vagy szolgáltató tevékenység.

Az ilyen értelemben felfogott háztáji gazdaság is eltérő funkciót tölthet be, ami aztán magának a tulajdonlásnak, illetve birtoklásnak²³ a jellegére is

²² Lásd erről részletesebben Márkus Mária—Hegedüs András: Kollektivitás és individualitás a szocialista termelésben c. tanulmányát. Kézirat megjelenés alatt.

²³ A két fogalom, tulajdonlás és birtoklás ebben az esetben is különböző, az előbbi értelemszerűen alkalmazható a ház körüli magántulajdonra, az utóbbi a szövetkezettől kapott háztáji területen kialakított gazdálkodásra.

visszahat. A *Változó világ* című, megjelenés alatt levő könyvemben²⁴ három, történelmileg kialakult s ma egyaránt létező háztáji gazdasági típust különböztettem meg:

a) szabad piacra termelőt (a gazdálkodás célja már az árutermelés, de a termelő közvetlenül a fogyasztóval kerül kapcsolatba),

b) vertikális kereskedelmi vagy termelői integrációba bekapcsolódó háztáji gazdaságot,

c) a naturálgazdálkodást folytatót (a család saját szükségletre termel).

Amint látjuk, lényegében ez ugyanaz a tipológia, mint ami alkalmasnak tűnik általánosabb használatra is. Az így felépített s történelmileg ma már kialakultnak tekinthető típusok a tulajdonlás, illetve birtoklás módja szemzőgéből jelentősen eltérnek egymástól.

A magán (családi) -tulajdonlás, illetve -birtoklás a méreteit tekintve úgyszólván minden szocialista országban erősen korlátozott, ez egyben azt is jelenti, hogy ebben a típusban a tulajdonból származó hatalmas viszonylag kevés ember felett alakulhat ki, és ezt is erősen korlátozzák különböző rendszabályok. Ugyanakkor itt a többletermék — sőt extraprofit — elsajátításának nagyon tág lehetőséget nyújtanak sokszor a monopolhelyzetek, illetve a kereslethez képest a szűkös kínálat kialakulása; ez a legfőbb oka — és nem az adminisztratív intézkedések hiánya —, hogy a magántulajdonlást, illetve a birtoklást folytatók egy része — főleg a kisiparosok és kiskereskedők — a közvélemény előtt úgy jelennek meg, mint a szocialista társadalom kimagasló anyagi viszonyok között élő, irigyelt rétege.

A mezőgazdaságban is stabilan léteznek olyan réteg — főleg a mezőgazdasági termelés periferiáján (szőlőtermelés, primőr áruk stb.) —, amelynek léte a piacra termelő magántulajdonláshoz, illetve birtokláshoz kapcsolódik. Itt azonban a termelés, illetve a szolgáltatás sokkal nagyobb mértékben alapozódik a saját, illetve a családi munkaerőre, mint az iparban és a kereskedelemben, vagyis sokkal szűkre szabottabb a mások által termelt többletermék elsajátításának a lehetősége.

Rendkívül érdekes problémákat vet fel és teljes jelentőségében ma még korántsem felismert a fontossága a magántermelés, illetve -szolgáltatás második típusának: az állami, illetve szövetkezeti vállalatokba vertikálisan beilleszkedő magán- (családi) gazdasági egységnek.

Különösen a mezőgazdaságban és a szolgáltatás bizonyos szektoraiban játszik, illetve játszhat a jövőben kiemelkedő szerepet. Sok hátránnyal, de sok előnnyel is jár, s aligha lehet kétségbe vonni, hogy bizonyos területeken nemcsak optimalizálási, hanem humanizálási szempontból is ez nyújtja a kedvezőbb megoldást. Előnye a magántermelés, illetve -szolgáltatás első típusával szemben, hogy szervesen illeszkedik a társadalmi termelésbe, s a tulajdonlási, illetve birtoklási jogokat gyakorlóknak nincs lehetőségük arra, hogy mások által termelt többleterméket kisajátítsák, emellett az is igaz, hogy saját maguk által termelt többletermékről rendszerint államigazgatási vagy vállalati szakigazgatási szervek döntenek.

E kérdés megítélésében azonban az sem lehet mellékes, hogy a többletermékekkel való rendelkezés általános szabályoknak megfelelően, nem pedig egyes dolgozók munkájának — ami tulajdonképpen elválaszthatatlan a személyiségtől — a megítélése alapján történik. Éppen ezért az ilyesfajta magángaz-

²⁴ Akadémiai Kiadó, megjelenése 1970 januárjában várható.

daság (termelés vagy szolgáltatás), bárhova tagolódik is be, nem rendelődik alá a szakigazgatási apparátus hierarchiájának, mint ahogy államigazgatási vagy vállalati (intézményi) szakigazgatási birtoklás mellett ez különféle vállalatok és intézmények dolgozói esetében történik.

Ez a megoldás — a magántermelés, illetve -szolgáltatás vertikális integrációja — ott, ahol a termelés, illetve szolgáltatás koncentrációja hatékonysági szempontból nem ígér jelentős előnyt, humanisztikus szempontokból sem feltétlenül jelent negatívumot az egyszerű kooperációval szemben.

Mindezt látva sem szabad azonban ezt a típust idealizálni és úgy tüntetni fel, mintha ez megközelítené a szocialista ideálokat, már csak azért sem, mert ez az egyént munkatevékenységében a magángazdaság, a család keretébe zárja, és ezzel személyiségének kifejlesztésében akadályozza.

A vertikális integrációba betagolódó magántulajdonlás, illetve birtoklás szocialista fejlődése számára azonban nem csupán egyetlen út — egyszerű kooperáció erőltetése még a hatékonyság rovására is — kínálkozik, mert lehetséges olyan fejlődés is, amelynek során a vertikális integráción belül az egyes egységek szorosan összekapcsolódnak és felhasználják a szövetkezés és a társadalmi ellenőrzés különféle formáit is.

Sokkal kevesebb társadalmi problémát vet fel a saját szükségletre termelő naturálgazdálkodás, amelynek az árukapcsolatok fejlődésével a mérete és a jelentősége is állandóan csökken. Ezzel tulajdonképpen gyakorlatilag meghaladottá válik a háztáji gazdaság sztálini elmélete is, amely egyértelműen arra épül, hogy ez saját szükségletre termelő naturálgazdaság, és létét mindössze ez a funkció indokolja.

A tulajdonprobléma megoldásának távlatairól

A szocializmus fejlődésében két egymásnak, de különösen a „szocializmus politikai gazdaságtanának” ellentmondó tendenciát lehet megfigyelni:

a) a munkaerő *egyéni* tulajdonban maradásának a jellege tovább erősödik, s lassan lefoszlanak mindazok a bürokratikus korlátok, amelyek a munkaerő *egyéni* tulajdonát szisztematikusan korlátozzák,

b) egyre nagyobb lehetőség nyílik arra, hogy az egyes ember, aki a szocializmusban végre munkaerejének szabad tulajdonosa, ne csak áruba bocsássa azt, hanem potenciális tulajdonosi jogával is éljen.

Úgy tűnik, hogy a kapitalizmus meghaladása a szocializmusban nem azáltal megy végbe, hogy megszűnik a munkaerő árujellege, hanem részint szabadon kibontakozik az államigazgatási és a vállalati (intézményi) szakigazgatási birtokláshoz kapcsolódva, másrészt viszont a munkaerő-tulajdonosoknak mint a termelési eszközök potenciális tulajdonosainak megnő a lehetősége a valóban hatékony társadalmi uralom megteremtésére a birtoklási lehetőségekkel rendelkező szakigazgatási apparátusok felett is, és ezzel a társadalmi tulajdonlásnak különböző típusai fejlődnek ki és válnak uralkodóvá.

A társadalmi haladás további célja — ha elvetjük a szocializmus állapotként való felfogását és folyamatként fogjuk fel — nem lehet csupán az anyagi jólét fokozása, hanem a munkatermelékenység növelése révén perspektivikusan az ember felszabadítása minden személyi, elidegenült hatalom alól, és az ehhez szükséges átmenethez — valószínűleg sok generációt felölelő időszakban — szükségesnek mutatkozik olyan társadalmi kontroll létrehozása — újracsk nem állapotként elképzelve —, amely az embereknek mint különböző

mozgalmak tagjainak lehetőséget ad arra, hogy ellenőrzést — mégpedig a szó uralom értelmében — gyakoroljon azok felett, akik felette ilyen vagy olyan értelemben, de hatalommal rendelkeznek.

Az európai szocialista társadalmak mai tulajdonproblémáinak szociológiai elemzéséből — számomra egyértelműen — nem kínálkozik lehetőség monolit megoldásra: egy tulajdon-, tulajdonlási, illetve birtoklási forma általánosságátételére. Ez, ha lehetséges is lenne, mind optimalizálási, mind humanisztikus értékek alapján célszerűtlennek látszik.

A mai — előzőekben felvázolt — tulajdonproblémák megoldása után is fennmaradnak egymástól lényegesen eltérő tulajdonlási típusok. Mindenekelőtt a következőket tekintem ilyennek:

a) ösztársadalmi tulajdonlás — az államigazgatás felett megteremtett tényleges társadalmi kontroll révén,

b) kollektív vállalati (intézményi) tulajdonlás — a vállalati szakigazgatás felett a dolgozó kollektíva által létrehozott kontroll útján,

c) az előzőek keretében kialakuló kisebb termelői társulások,

d) a nagyobb gazdasági egységekhez kapcsolódó (integrálódó) egyszerű (családi) ártermelő, illetve szolgáltató egységek, amelyekben az integrációt szövetkezési és társadalmi ellenőrzési formák is elősegítik.

Ez természetesen még korántsem tekinthető az ember teljes felszabadításának, a szabadság birodalma bekövetkezésének. Ennek elérését azonban maga Marx sem tekintette valamiféle közeli időszakban megvalósíthatónak.

„A munkásosztály nem várt csodákat a Kommüntől — írja. — Nincsenek kész utópiái, amelyeket par décret du peuple bevezetne. Tudja, hogy amíg kivívhatja saját felszabadulását és ezzel együtt azt a magasabb formát, amely felé a jelenlegi társadalom a maga gazdasági hatóerői révén feltartóztathatatlanul tör, hosszú küzdelmeken, történelmi folyamatok egész sorozatán kell átmennie, amelyek mind a körülményeket, mind az embereket meg fogják változtatni.”²⁵

Az emberiség előtt álló hosszú és szakadatlan küzdelmek eredményeként, ha nem is visszaesések nélkül, de egyre több joggal adható igenlő válasz Gramscinak arra a kérdésseltevésére, hogy „az ember uralhatja-e saját sorsát, kialakíthatja-e, megteremtheti-e a maga életét”. S ez nem utolsósorban azon múlik, hogy a tulajdonviszonyok fejlődésének milyen, ma már lehetőségessé vált alternatívái valósulnak majd meg.

CONTRIBUTIONS TO THE SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF PROPERTY RELATIONS

A. Hegedüs

The author begins by pointing out that the property relations are essential social relations which manifest themselves in the specific possibilities of decision, those possibilities pertaining to individuals or groups. The most important among them are:

- a) possibility to direct the productive activity of other people,
- b) possibility to dispose of the material relations of production,
- c) possibility to appropriate and/or to distribute the surplus product,
- d) possibility to alienate the means of production, and
- e) that of their transmittance through inheritance.

²⁵ Marx: A polgárháború Franciaországban. *MEM* 17. köt. 313. o.

The property relations manifest themselves first of all in these particular possibilities to decide, which constitute the concept of „possessing”; and it is only through the sociological analysis of these that we can infer to the property relations as essential social relations.

The author gives a detailed analysis of those various types of possession which developed historically in the European socialist societies.

The paper attempts to give an answer to the question whether there exists still an unsolved problem of property in socialist societies. Since the author gives a positive answer to this question, he outlines several alternatives for the solution of this problem.

The author's approach and solution are essentially connected to his position — developed in recent publications — concerning the stratification and the structure of authority in the socialist society.

К ВОПРОСУ О СОЦИОЛОГИЧЕСКОМ АНАЛИЗЕ ОТНОШЕНИЙ СОБСТВЕННОСТИ

А. Хегедюш

Автор исходит из того, что сложившиеся в различных общественно-экономических формациях отношения собственности — сущностные отношения. Они проявляются в своеобразных возможностях решений отдельных людей или групп людей, прежде всего в следующих вопросах:

- а) возможность управления людьми в производстве,
- б) возможность распоряжения вещественными отношениями производства,
- в) присвоение прибавочного продукта и его распределение,
- г) отчуждение средств производства и
- д) их унаследование.

Отношения собственности появляются прежде всего в возможностях решений, относящихся к кругу понятия «собственности», и только социологический анализ этих возможностей позволяет нам сделать вывод об отношениях собственности как сущностных общественных отношениях.

В своём труде автор подробно анализирует различные типы «собственности» и владения (ограниченного «собственности»), которые исторически сложились в европейских социалистических обществах.

Статья, следуя социологическому методу исследования, ставит своей задачей ответить на вопрос, существует ли в социалистических обществах проблема собственности как неразрешённая проблема, и если да (это утверждение автор пытается доказать), то каковы альтернативы её решения.

Подход автора к проблеме и предложенные им решения находятся в органической взаимосвязи с его точкой зрения относительно стратификации социалистического общества и его структуры власти, изложенной в различных статьях, опубликованных в недавнем прошлом.

A kibernetikai „belső cél” fogalom filozófiai tartalmáról

RÓZSAHEGYI EDIT

A kibernetikához — éppúgy mint minden szaktudományhoz — a filozófia két szempontból közelíthet. Vagy azzal a fő céllal, hogy aktuális elméleti problémáinak megoldásához a maga eszközeivel módszertani-elvi segítséget nyújtson, vagy azzal a fő céllal, hogy a szaktudomány már elért eredményeiből kihámozza azt, ami őt illeti, azt, ami — akarva-akaratlanul — filozófiai kérdésekhez szól hozzá. E két szempont ugyan sohasem választható el teljesen egymástól, de nem is azonos. A következőkben a kibernetikához — a teleológia vonatkozásában — kifejezetten ez utóbbi céllal fordulunk.

A teleológia komplex, igen sokrétű filozófiai problémája korunkban sok szempontból új megvilágításba került, „átstrukturálódott”, nem utolsósorban azért, mert a tudományos fejlődés, a régi idealista természeti teleológia kódét eloszlatva, új sikon, reális tartalommal veti fel a célszerűség kérdését. Természeti célok ugyan nincsenek, bizonyos területeken azonban mégis szükségesnek és megalapozottnak bizonyult egy *metodológiai célszerűség-elv* megtartása; milyen értelemben, hol és milyen tartalommal jogosult ez az egyes illetékes területeken? azonos-e, mondjuk, a biológiában és a kibernetikában? — ezekre, és még számos kérdésre ma a filozófiának, ha a teleológia-problémát ki akarja dolgozni, felelnie *kell*.

Ezt a „kell”-t reprezentálja különös energiával, friss, szokatlan hangan szólva a kibernetika. A szakember legyinthet erre: a kibernetika központi fogalma lehet a negatív visszacsatolás vagy az információ, de a teleológia, a „belső cél” semmi esetre sem. Igaza van, és még sincs igaza. *Amennyiben a kibernetika elveit általános, filozófiai tartalmuk színtjén vizsgáljuk*, a „belső cél” igenis lehet elvi jelentőségű, központi fogalma. A szaktudománynak természetesen nem az az égető gondja, hogy a belső cél fogalom tartalmát tisztázza. Sőt még akkor is, amikor saját legáltalánosabb elméleti problémáin dolgozva, mégiscsak eljut ehhez a fogalomhoz — ahogyan, mint az alábbiakban látni fogjuk, pl. Wienerék tették —, akkor is mint a kibernetika *speciális* fogalmát vagy elvét kívánja megragadni, és korántsem filozófiai érvényű kijelentéseket akar tenni. De változtat-e ez azon, hogy ezeknek az elveknek és ezeknek a speciális tartalmaknak *van* filozófiai aspektusuk, *van* filozófiai érvényű mondanivalójuk? A filozófus teljes joggal igyekezhet *ezt* kihámozni s tisztázni, azon túl, hogy a maga speciális problémáinak megoldásához is szükségére van rá. Wienerék egy *kibernetikai* célszerűség-elv tartalmát próbálták körvonalazni, de amikor akadt, aki elképzeléseikkel filozófiai szemszögből szállt vitába, ezt nem utasították vissza azzal, hogy, mondjuk, ez speciális, szaktudományos igényeik félremagyarázása. Ellenkezőleg, úgy reagáltak, hogy megpróbálták pontosabbá, világosabbá tenni elképzeléseiket. Egyébként nyíl-

ván nemcsak azért jártak el így, mert tudatában voltak elvi nézeteik filozófiai jelentőségének, hanem mert e szinten is megláthatták egy „negatív visszacsatolás” ígérétét; lehet, hogy igen széles feladatsávon közömbös a szaktudomány számára, milyen „belső cél” értelmezéseken vitatkozik a filozófia, de a (szaktudományos) elméleti kérdések egy bizonyos szintjén nem árt, sőt szükséges, hogy egy nagyobb probléma-egész összefüggéseiben el lehessen helyezni a speciális elveket, és akkor nem mindegy, képes-e és mennyire képes a filozófia ennek az átfogó probléma-egésznek a területén egy bizonyos „fogalom-szabályozással” segíteni a szaktudomány „működését”.

*

Az az új nézőpont, amelyből a kibernetika az anyagi rendszerekhez közeledik, önmaga kifejezi a célszerűség-probléma és a fiatal tudományág szoros kapcsolatát. A kibernetika köztudomás szerint elvonatkozott a különböző rendszerek anyagi tartalmától, sajátos szubsztrátumától, és azoknak csak funkcionális vonatkozásai, működésük „hogyan”-ja érdekli. Ebből a szempontból közös nevezőre hozza az élő és az élettelen. Organizációs elvei, működési törvényszerűségei oldaláról közeledve az élő organizmushoz, nemcsak ismerni, hanem *alkalmazni* is kívánja azt, amit pl. a fiziológiától tanul. Az új elveket élettelen automatákon reprodukálja, és valóban bámulatos eredményeket ér el. A célkereső szerkezettel ellátott légelhárítótól a feltételes reflexeket modellező „állatokig” és a „gondolkodó” gépekig önvezérléses mechanizmusok egész sorát alkotja meg, és az, ami ezekben különbségeiken, igen eltérő komplexitási fokokon túl közös, úgy tűnik, éppen működésük célszerűsége, egy „belső célszerűség”, amely nélkül viselkedésüket nem lehet megérteni.

Nem csoda ezért, hogy a célszerűség-probléma a szó szoros értelmében az új tudománynak már a hajnalán színre lép. Rosenblueth és Wiener az új nézőpontot elméletileg megalapozó cikkükben már 1943-ban kifejtik, hogy a teleológia eszméi nemcsak hasznosak és fontosak, hanem feltétlenül *szükségesek a viselkedés, illetve a működés bizonyos fajtáinak interpretálásához, akár élő szervezettről, akár élettelen gépekről van szó.*¹

A célszerűség a kibernetika alapjáról tehát mint szükséges, élő szervezeteiket és élettelen szerkezeteket egy bizonyos szempontból egyaránt interpretálni képes *módszertani elv* bukkan fel — és éppen mint ilyen igen érdekes a *filozófia* szempontjából is. A kibernetika nem utolsósorban az élő szervezet viselkedésének célszerű organizációját ragadta meg és vitte át élettelen rendszerek működésére, forradalmian új nézőpontjának ez legalábbis az egyik elvi alapja. Milyen célszerűség-fogalomra épül ez az elv? Mi a tartalma, a jelentése itt a célszerűségnek? Lehet-e egyáltalán egy olyan célszerűség-értelmezést kidolgozni, amely magyarázataival valóban át tudja fogni a kibernetika érdeklődési körébe tartozó minőségileg annyira heterogén területet?

Rosenblueth és Wiener említett cikkükben megpróbálják jellemezni és meghatározni a célszerűség tartalmát és kritériumát. Évekkel később a R. Taylorrel kipattant vitában fenntartják és pontosabbá teszik álláspontjukat.²

¹ Rosenblueth and N. Wiener: *Behavior, Purposes and Teleology* (*Phil. of Science*, vol. 10. 1943. 18—24. o.)

² A vitát lásd: R. Taylor: *Comments of a Mechanistic Conception of Purposefulness* (*Phil. of Science*, vol. 17. 1950. 310—317. o.); A. Rosenblueth and N. Wiener: *Purposeful and Non-Purposeful Behavior* (*Uo.* vol. 17. 1950. 310—317. o.); R. Taylor: *Purposeful and Non-Purposeful Behavior: a Rejoinder* (*Uo.* vol. 17. 1950. 327—332. o.)

Ezek a „korai” fejtegetések és máig is gyűrűző filozófiai visszhangjuk mindenképpen érdekes tanulságokat kínálnak, különösen ha számításba vesszük, hogy a kibernetika filozófiai tanulságait elemző irodalmunkban a célszerűség kérdése nem szerepel túlságosan nagy súllyal.

Wienerék szerint a célszerűség viselkedés-kategória. A viselkedést igen tág értelemben határozzák meg, mint „egy objektum bármely modifikációját, amely külsőleg felfogható”, azaz egy élettelen rendszerre, egy járó órára, egy működő autóra éppúgy vonatkoztatható, mint egy élőlényre. Ezek után szerintük célszerű minden olyan viselkedés, „amely egy cél, azaz egy végső állapot elérésére irányul, egy olyan végső állapotra, amelyben a viselkedő objektum meghatározott időbeli és térbeli korrelációba jut más tárgyakkal vagy eseményekkel”.³ A célszerűség tehát mindenekelőtt célirányultságot jelent. A célként felfogott végső állapot azonban nem valami vaktában elért, külső, esetleges kölcsönviszony a viselkedő objektum számára. Viselkedésükre nézve valóban célszerűeknek csak azokat az entitásokat nevezhetjük, amelyeknek belső organizációjához ez a végső korreláció szorosan hozzátartozik, működésük elemzésének szerves része a cél. A falióra 11 órakor megállt. Mutatóinak ez a végső helyzete volna az a cél, amelyre működése irányul, az az idő- és térbeli korreláció, amelyet az óra működése végül is elért? Nyilván nem. Az időpont, a térbeli konfiguráció, melyet a szóban forgó állapot képvisel, teljesen közömbös, külső az óra előző viselkedésének megértése szempontjából, a falióra működése ezen az alapon nem nevezhető célszerűnek. A közönséges pisztollyal célba lőhetnek, de ugyanígy lőhetnek vele vaktában, bármire, a célpontok külsők, tetszőlegesen a pisztoly belső mechanizmusa szempontjából. A pisztoly viselkedése nem célszerű. Célszerű viszont minden olyan mechanizmus (par excellence a szervomechanizmusok), amelyben a működésnek egy bizonyos önellenőrzése oly módon megy végbe, hogy a rendszer működése során produkált reális modifikációkat egy alkalmas érzékelő berendezés folyamatosan összehasonlítja a kívánt végeredménnyel, az eltéréseket képviselő „hibajelek” pedig automatikusan a korrekció irányában befolyásolják a rendszer működését. Az ilyen mechanizmus tehát a kívánt cél elérése érdekében egy sajátos működési elv, a negatív visszacsatolás segítségével folyamatosan önmagát korrigálja. Rosenblueth és Wiener a negatív visszacsatolás elvét célszerűség-fogalmuk igen lényeges mozzanatának tartják. Tulajdonképpen ez, a célra irányultságot, a cél regulatív szerepét realizáló mechanizmus az, amely egy rendszer viselkedésének és a viselkedés céljának *belső* egységét megvalósítja. A negatív visszacsatolás így szerintük a célszerű viselkedés kritériuma lesz. Ime tehát a Wienerék által javasolt célszerűség-fogalom: *a célszerűség minden olyan viselkedés belső jellemzője, amely egy meghatározott végső állapot elérésére irányul: ezt a célirányultságot a viselkedés sajátos szervezettsége képviseli, amely lényegében azt jelenti, hogy a cselekvő objektum állandó irányító jelzéseket kap a céltől, s segítségével viselkedését önmaga modifikálja.*

Kétségtelen, hogy az automatikus önszabályozó berendezéssel rendelkező gépek működését a negatív visszacsatolás elve nélkül nem lehet megérteni. Nem vitás az sem, hogy ez az elv „természetes” megvalósulási formájában az élő szervezet magasan szervezett működésének igen fontos funkcionális eleme. A testhőmérséklet-szabályozás, az egyensúlytartás stb. mechanizmusán túl a biológia egyre mélyebb szinteken, az elemi és a legbonyolultabb anyagcsere

³ Rosenblueth — Wiener: *Behavior, purposes . . .* 18. o.

folyamatok alapján felismeri ennek a regulatív elvnek az érvényesülését.⁴ És, végül, tagadhatatlan, hogy a modern bonyolult kibernetikus gépekben, amelyeknek egyik alapvető működési elve a negatív visszacsatolás, több-kevesebb sikerrel igyekeznek instrumentálni az ember pszichés működésének bizonyos folyamatait, illetve vonásait is. Úgy tűnik tehát, hogy a negatív visszacsatolásban a célszerűségnek valóban valami közös, általános kritériumát sikerült megragadni.

De mennyire mély, hol és meddig használható ez a kritérium?

Mindenekelőtt valamit tisztázni kell: tulajdonképpen mi is az, amit Wienerék célként határoznak meg?

Emlékeztetünk rá, hogy az imént idézett definícióban a célt kifejezetten mint a viselkedő objektum egy bizonyos végső állapotát jelölték meg, amelyre ez az objektum törekszik. I. Scheffler szerint azonban ezzel kapcsolatban a következő nehézség merül fel:⁵ a célszerű viselkedés egy végső állapot elérésére irányul. Ezt az irányulást a célból folyamatosan érkező jelzések regisztrálása biztosítja. A cél tehát az, ami a viselkedés folyamán jelzéseket küld az objektumnak. A végső állapot azonban nyilván nem lehet azonos a céllal, hiszen időben későbbi, mint a viselkedés, és így nem vezérelheti az utóbbit. Mi hát akkor a cél? Ebben a felfogásban nem lehet más — mondja —, mint az az entitás, amellyel a korrelációnak — a végső állapotnak — ki kell alakulnia, de nem maga a végső állapot. A cél tulajdonképpen a viselkedés során végig egzisztáló *cél-objektum*. — Wienerék néhány példája, amelyen illusztrálni és magyarázni kívánják elképzelésüket, valóban megerősíteni látszik ezt a felfogást. Hangsúlyozzák, hogy egy kibernetikus berendezés célszerűségének kérdését nem oldja meg a tervező ember céljaira való hivatkozás. A szervomechanizmus célszerűsége mindig az ő saját, belső célját tételezi fel. Milyen célt? Egy szonikus célkereső apparátussal felszerelt torpedó *célja* pl. — mondják — az irányító *hanghullámokat kibocsátó fókusz*. Egy fototropikus szervomechanizmus *célja a fény*. Egy nyulat kergető mű-kutya *célja a nyúl*. Ezekben a példákban a megjelölt célok valóban mind maguk az egzisztáló entitások, *célobjektumok*, amelyekkel egy bizonyos végső korrelációnak ki kell alakulnia.

Pontatlanság tehát a cél „végső állapotként” való meghatározása az adott felfogáson belül is? Úgy gondoljuk, a példák és a definíció eltérése bizonyos tisztázatlanságot tükröz, de ezt ilyen egyszerűen nem lehet elintézni. Valójában arról van itt szó, hogy bár Wienerék kifejezetten „metodológiai” célszerűségről beszélnek, az ontológiai és a metodológiai szempontok viszonya „belső cél”-magyarázatukban keveredik egymással, ezért azután a metodológiai elv tartalma sem világos és problémamentes.

Nézzük csak meg mindenekelőtt egy, a negatív visszacsatolás elvén alapuló viszonylag egyszerű berendezés, pl. egy szervomotor segítségével kormányozott hajó működését. A hajó irányát a hajó hossz tengelye reprezentálja, ezzel, amíg a hajó helyes irányban halad, a kormánylapát síkja egybeesik. Az esetleges eltéréseket egy érzékelő berendezés fogja fel (a mi szempontunkból közömbös, hogy ez a kormányos vagy egy mesterséges automatikus érzékelő apparátus-e), és a kormánykerék elfordításával reagál rá. Erre egy villamos berendezés a kerék elfordulási irányát és nagyságát jelző feszültséget állít

⁴ О сущности жизни. Ред. Г. М. Франк, А. М. Кузин. Москва 1964.

⁵ I. Scheffler: *The Anatomy of Inquiry. Phil. Studies in Theory of Science*. New York 1963.

elő, egy elektromos berendezés ugyancsak feszültséggel jelzi a kormánylapát tényleges helyzetét. A két feszültséget egy összehasonlító egység kivonja egymásból, és a szervomotorra visszavezetett (felerősített) *különbség* segítségével a kormánylapátot megfelelő irányban és mértékben elforgatják.⁶ A vezérlést tehát itt a *meghatározott irányú útvonalat* jelző optikai jelek regisztrálásával egy érzékelő berendezés — mondjuk a kormányos — valósítja meg. Van cél-objektum: ez a bizonyos meghatározott útvonal, és irányító jelzéseket is küld a szerkezetnek. De mondhatjuk-e, hogy a cél-objektum a kormányzó szerkezet működésének célja? Ha meggondoljuk, hogy az irányító jelzéseket kibocsátó objektum *nem* határozza meg az automata konkrét viselkedését, sőt konkrétan azt a viszonyt sem, amelybe végül is a szerkezet kerül vele, azaz a viselkedés konkrét eredményét sem, akkor, természetesen, úgy tűnik, nem, nem mondhatjuk. Elvileg minden további nélkül elképzelhető, hogy, mondjuk, speciális körülmények között a hajót úgy kormányozzák, hogy *ne* haladjon a hossz tengely képviselte egyenes irányban. Ez a berendezés ugyanolyan elvek alapján működik, ugyanaz marad a cél-objektum, éppúgy az irányító jelekre reagál, éppen csak ellenkező előjelű viselkedéssel, mint az előző esetben. „Pozitív” és „negatív” célok lehetőségére Wienerék is utalnak. (Egy fototropikus szervomechanizmus célja lehet az, hogy *keresi*, de ugyanúgy az is, hogy *kerüli* a fényt — mondják.)⁷ A „pozitív”, illetve „negatív” megkülönböztetés itt nyilvánvalóan nem a célobjektumra, hanem a kialakuló végső állapotra vonatkozik. Mindezek alapján a cél a viselkedő automata és a célobjektum egy bizonyos végső kölcsönviszonya lesz. A célobjektumból érkező jelek „értelmét”, jelentését az automata belső szerkezete adja meg. A viselkedés magyarázatához ezért nem az egyik vagy a másik mozzanatnak, hanem a kettő kölcsönviszonyának megértése szükséges. Természetes azonban, hogy a viselkedés során egzisztáló célobjektum mint a kölcsönhatás egyik pólusa valóban szükségszerű összetevője lesz az automata célszerű viselkedésének.

Ezen az úton tehát egy relációs cél-fogalomhoz jutottunk el, egyébként egybehangzóan a wieneri definícióval. De metodológiai, „belső” cél ez? A metodológiai célszerűség-felfogásnak azt kell jelentenie, hogy képesek vagyunk teleologikus módszerrel, a célként felfogott eredményből magyarázni a viselkedést, anélkül hogy ehhez szellemi (emberi vagy emberfeletti) tényezők bevonására lenne szükség. — Vegyük most, számba a Scheffler által említett értelmezési problémát. Ha a cél-korreláció végső állapot, hogyan határozhatja meg a korábbi viselkedést? Erre a kérdésre az *ember* céljaira való utalás nélkül nem lehet felelni. Az automata belső szerkezete nyilvánvalóan potenciális hordozója a cél-korrelációnak, a „képességnek”, a lehetőségnek, hogy a megfelelő célobjektummal kapcsolatba kerülve a gép meghatározott állapotba jusson. A szerkezet is, a kapcsolat is az ember konstruktív munkájának eredménye, s így azt, hogy *mi* az automata célja, *milyen* a belső szerkezete, *mi* az irányító célobjektum és így *mi* lesz a *végső korreláció tartalma*, az ember céljaira való hivatkozás nélkül nem lehet megmagyarázni. A végső állapot regulatív cél-elvként az ember fejében alakul ki, az automata viselkedése egészében ezt realizálja, s így viselkedésének célszerűsége, céljai csak az emberi tevékenység-folyamaton belül nyernek értelmet. *Ebben az értelemben* igaz pl. V. N. Szvincsijkijnek az a megállapítása, hogy a mesterséges automaták viselkedését

⁶ Tarján R.: *Kibernetika*. Gondolat, 1964. 110—111. o.

⁷ Rosenblueth—Wiener: *Purposeful and . . .* 325. o.

tekintve a szubjektummal való kapcsolaton kívül nincs értelme a célnak.⁸ Amint láttuk, ez abból következik, hogy ha a viselkedésüket, s így viselkedésük eredményét is *tartalmasságukban* próbáljuk megragadni, ez egy szükségszerűen relációs célértelmezésen át elkerülhetetlenül az emberi tevékenységgel való kapcsolat kérdéséhez, tehát az ontológiai alapok tisztázásának szükségességéhez vezet. Wienerék ezt nem látják, célmeghatározásukat „a” belső, metodológiai célszerűség-felfogás alapjának tekintik, amellyel kapcsolatban — mint a Taylorrel folytatott vitában hangsúlyozzák — irreleváns az emberi célokra való minden hivatkozás.

Abban persze igazuk van, hogy az emberi célokra hivatkozni *nem elég*, mert ezzel még nem tisztázzuk a szóban forgó viselkedés *specifikumát*.

Egy közönséges vadászfegyver is emberi célokat valósít meg. Emberi alkotás, adekvát egy céllal, azzal, hogy lelőjje a vadat, a vadász e cél érdekében hozza működésbe. A fegyverre való vonatkozást kiemelve a cél itt így fogalmazható meg: az ember célja az, hogy a célobjektum és a fegyver (pontosabban egy része: a golyó) meghatározott kölcsönviszonyba kerüljön egymással. Világos, hogy ez a kölcsönhatás, a végső állapot, reálisan nem létezik a fegyver működése *közben* vagy *előtte*. De létezik ideálisan a tervező, illetve a vadász fejében. Éppen ez a céljuk tartalma. Sőt, bizonyos értelemben nem is pusztán ideálisan létezik ez az állapot. Amikor a tervező, illetve a készítő létrehozta a fegyvert, az eszköz szerkezete, ezzel kapcsolatban várható (mert „előre kiszámított”) viselkedése tulajdonképpen éppen az ember fejében előzetesen meglévő kölcsönhatást reprezentálja. Ezért, amikor a vadász működésbe hozza a fegyvert, célja nemcsak azt a kívánságot vagy hitet fejezi ki, hogy a fegyver segítségével elejtheti a vadat, hanem azt a tudást is, hogy a puska meghatározott feltételek között alkalmas arra, hogy a cél-korrelációt realizálja. Ezeket a meghatározott feltételeket (legalábbis részben) ismét az ember teremti meg. Megközelíti, célbaveszi a vadat, és működésbe hozza a fegyvert. Mint az egész tevékenységfolyamat láncszeme, mint az emberi cél reprezentánsa, világos, hogy a fegyver működése is célszerű lesz. De csak mint ilyen. Hogy ez a célszerűség „külső” marad a fegyver viselkedése számára, azt az bizonyítja, hogy a működését mintegy körülfogó emberi tevékenységtől elvonatkoztatva nincs értelme vele kapcsolatban célszerűségről beszélni. A célobjektum a fegyver működését nem befolyásolja. Ha valaki a fegyver tökéletes nem-ismeretében véletlenül meghúzza a ravaszt, a fegyver ugyanúgy fog működni (amennyiben működik), függetlenül attól, hogy a golyó a levegőbe repül-e vagy vak-tában el is talál valamit. A fegyver viselkedésének magyarázatához nem kell elemezni a célobjektum viselkedését.

Egy automatikus célkereső berendezéssel ellátott mechanizmus (pl. egy korszerű torpedó) viselkedése ebből a szempontból nyilvánvalóan minőségileg más. A célobjektum megjelenése megváltoztatja a rendszer egész működését, és ha a tipikus viselkedését önmagában, az emberi tevékenységtől elvonatkoztatva akarjuk elemezni, sajátosságát ekkor is csak mint cél-meghatározottságot, célrairányultságot tudjuk megnevezni. Ebben az értelemben beszélhetünk a mechanizmus „belső célszerűségéről”. A törekvés, hogy ezt a *belső* célszerűséget mint ilyet értelmezzük és tisztázzuk, teljesen jogos, sőt éppen ez a metodológiai probléma. Az előbb elmondottakból következik, hogy ez a probléma nem

⁸ В. Н. Свинцинский: *Понятие целесообразности и функционирование кибернетических систем (О сущности жизни)*. Москва 1964. 192—200. o.).

azonos azzal a feladattal (amelyre gyakran le szokták szűkíteni), hogy bebizonyítsuk a célszerű emberi tevékenység és a gépi „célszerűség” ontologikus szétszakíthatatlanságát, de nem is oldható meg nélküle.

Először is az előbbieket alapján lesz világos, hogy amikor bármely gép működéséről önmagában beszélünk, mindig absztrahálunk. Egy összetett tevékenységfolyamatból kiemelünk bizonyos szakaszt vagy szakaszokat. Az iménti egyszerű példák esetében aligha lehet kétséges, hogy ezek a szakaszok az (emberi) cél megvalósítási folyamatának részei. Csakhogy: a célmegvalósítás folyamata maga is összetett. És nemcsak mechanisztikus értelemben, azaz amennyiben egymástól megkülönböztethető működésfázisok egymásutánja, amelyekben az eszközt kauzálisan hatni engedjük. Jóllehet „gyakorlati” (pl. termelési) célok esetében a cél megvalósítása egészében gyakorlati folyamat, azaz megfigyelhető, „külső” változásokban manifesztálódó operációk sora, ez a kauzális sor célt megvalósítani csak akkor fog, ha — mint a vadászfegyver példáján láttuk — *meghatározott feltételek között* kapcsolódik a tevékenységfolyamathoz, illeszkedik az egészbe. Az egyes manipulatív tevékenység-mozzanatokat, műveleteket, bonyolultságuktól függően több-kevesebb nehézséggel, de elvileg minden további nélkül formalizálni és instrumentálni lehet, azaz emberi funkciókból élettelen eszközök, gépek funkciójává lehet őket tenni. Hogy a „közönséges” gépek működését ezek után „önmagában” vizsgálva nem nevezhetjük célszerűnek, ez csak az „elidegenült” gépi formában nyilvánvalóvá vált kifejezése annak, hogy ezek az egyszerű vagy összetett műveletek emberi formájukban is viszonylag önálló mozzanatai voltak a célszerű tevékenységnek, azaz bizonyos értelemben közömbösek voltak e céllal szemben, különböző célok „szolgálatára” egyformán alkalmasak lehettek.⁹ De lehet-e instrumentálni a célmegvalósítás folyamatát ezen túlmenően, nevezetesen magát a célkeresés, a célhoz való alkalmazkodás aktusát? Ha csak a tényeket nézzük, akárcsak az olyan viszonylag egyszerű automatikus berendezéseket, amelyeket az előbbieken említettünk, a kérdés feleslegesnek látszik. A kibernetika ilyen, sőt ezeken ma már messze túlmenő eredményei gyakorlatilag látszanak bizonyítani, hogy, legalábbis bizonyos határok között, igen. Hát nem éppen a (belső) célirányultságában, a célokhoz való alkalmazkodásban nevezhető-e meg pl. a szervomotoros kormányzó berendezés működésének specifikuma? — A nehézség ott van, hogy noha szinte önként kínálkozik ez az értelmezés, mihelyt a belső célszerűséget elemezni kezdjük, kiderül, hogy nagyon nehéz megragadni a *belső cél* fogalmát úgy, hogy valóban belső is legyen és cél is legyen. Wienerék szerint a „belső” jelleg azt jelenti, hogy a gép „célja” nem azonos a tervező, az ember céljaival. Láttuk viszont, hogy pl. az iménti kormányzó apparátus célját az egyenes útvonal megtartásában, tehát egy konkrét, tartalmas végső állapotban jelölve meg, kiderült, hogy ez éppen nem „más”, mint az ember célja, sőt, célmivolta éppen hogy *csak* az emberi tevékenységre vonatkoztatva érthető meg. Ha viszont azt állítjuk, hogy a cél egyszerűen egy meghatározott minőségű *objektum*, ezzel a célfogalmat tulajdonképpen viszony, állapot jellegétől, tehát éppen a viselkedésre való vonatkozásától fosztottuk meg. A tartalmasságában megragadott cél tehát nem szakítható ki az emberi tevékenységből anélkül, hogy értelmét ne

⁹ A. N. Leontyev, D. J. Panov: *Az ember pszichológiája és a technikai haladás. (Filozófiai problémák a magasabbrendű idegműködés fiziológiájában és a pszichológiájában. Akadémiai Kiadó, 1965. 514—519. o.)*

veszítene, azaz nem tekinthető „belső” célnak. Világos ezek után, hogy ha a kibernetikus berendezések működési specifikumát célszerűségükben állapítjuk meg, ezen csak egy *formalizált* és valamiképpen *objektívált* célt és ennek a gép viselkedésére gyakorolt hatását, pontosabban e hatás hogyanját érthetjük. A cél formalizálása azonban nem egyszerűen azt jelenti, hogy a rendszer működésébe be kell kapcsolni, magában a rendszerben képviseltetni kell azt a bizonyos objektumot, amellyel meghatározott kölcsönviszonynak kell végül is kialakulnia, hanem formalizálni és „objektíválni”, képviseltetni kell magát a végső állapotot, a cél tulajdonképpeni tartalmát is. A rendszerben valamiképpen eleve egzisztálnia kell a végső állapotnak, enélkül a célszerűsége nem lehet „belső”, de ugyanakkor potenciálisnak, „megvalósítandónak” is kell lennie, enélkül nem lehet cél. Az egyszerű negatív visszacsatoláson alapuló szervomechanizmusokban az a bizonyos célobjektum tulajdonképpen kettős szerepet tölt be: nemcsak a „környezetet” képviseli, az entitást, amellyel a viselkedő objektum kapcsolatba kerülve, minden időpillanatban valamilyen kölcsönviszonyban van, hanem előre meghatározott jel-nagyságok, a *referencia szintet szolgáló fizikai jel-értékek formájában egyúttal magát a végső állapotot is*. Sőt e kettős funkciójában ez az utóbbi a döntő, a gép működési specifikuma szempontjából nemcsak az objektum konkrét fizikai tartalma lesz mellékes, hanem tulajdonképpen maga ez az objektumként való egzisztálás is csak azért lesz jelentős, mert hordozója lehet a rendszeren belül a végső állapotot reprezentáló jel-értékeknek. A gépi célszerűségben a cél tehát lényegében kvantitatív formát ölt, fizikai jelek meghatározott mennyiségi értékévé transzformálódik. Ennek megfelelően, természetesen, magának a célszerűségnek az értelme is megváltozik. A cél elérése, a célnak megfelelő viselkedés kialakítása egyszerűen annyit jelent, mint a viselkedés során ugyanezen jelek ugyanilyen értékeit produkálni. Ehhez, csak a belső célszerűség szempontjából szemlélve a gép viselkedését, működésének konkrét tartalmától is el lehet, sőt el is kell tekinteni. A lényeg az lesz, hogy az egész viselkedést éppúgy „mérhetővé” kell tenni, formalizálni kell, mint a célt, olyan értelemben, hogy eltérő viselkedések a referenciaszinttel összehasonlítható fizikai jelek különböző értékeiben legyenek kifejezhetők. Ezzel az értelmezés legnagyobb nehézségét, a cél és az eredmény elvi-minőségi heterogenitását sikerül kiküszöbölni, s így a kérdés most már „csak” a „hogyan” lesz. Hogyan alakulhat a gép viselkedése úgy, hogy végül is a két érték — a referenciajel és a kimenőjel értéke egybeessék? Erre válaszol a kibernetika a negatív visszacsatolás elvével. Világos ezek után, hogy az *organizációnak* ez a sajátos módja a kibernetikában a célszerűség központi elve, csomópontja lesz, de világos az is, hogy a tartalomtól való alapos elvonatkoztatás, egy sajátosan formalizált cél objektíválása talaján lesz az. Ennek megfelelően mint „belső” kibernetikai elv a célszerű organizációnak is egy elvont modelljét adja csupán, amely nem zárja ki a struktúra nem is lényegtelen eltéréseit.

Mindezek alapján pl. a szervomotoros hajókormányzó berendezés belső célszerűségéről a következő értelemben beszélhetünk: Az egyenes útvonal nem „belső cél”, de meghatározott értékű (pl. optikai) jeleket „küld”, amelyeket más alkalmas „fizikai nyelvre” lefordítva (azaz, mint esetünkben, pl. elektromos feszültséggé átalakítva) a szerkezet működtetésére lehet felhasználni. E „másik” nyelv konkrét minőségét (elektromos hatás-e vagy valami más) a kiinduló objektum természete nem határozza meg, de az irányító jelek meghatározott értékét (pl. a feszültség előjelében és nagyságában) ki kell fejeznie.

Ezért a cél-objektumra vonatkoztatva úgy fogható fel, mint ennek bizonyos paraméter-értékeit reprezentáló jel. Ha ebből a jelértékből, a referenciajelből indulunk ki, a rendszer viselkedését a következőképpen írhatjuk le: Ha a referenciajelet nem közvetlenül használjuk fel a szerkezet működtetésére, hanem folyamatosan összehasonlítva a működés reális eredményét azonos módon kodifikáló értékekkel, a kettő *eltérését*, a „hibajelet” alkalmazzuk vezérlésre, a szerkezet mindaddig fog működni, míg az eltérés nulla nem lesz, azaz, amíg a szerkezet olyan állapotot nem ér el, amely a referenciajellel megegyező értékkel fejezhető ki. E *belső* működést vizsgálva ezek után a referenciajelet úgy tekinthetjük, mint a rendszer végső állapotát előzetesen képviselő és a viselkedést emberi beavatkozás nélkül irányító szerkezeti elemet, tehát mint *belső célt*, és a viselkedést ezen az alapon *belsőleg célszerűnek* nevezhetjük. Az, hogy mikor *mi* szolgáltatja a referenciajelet, ill. a referenciaszintet, hogy a konkrét célkitűzéseknek megfelelően milyen anyagi szubsztrátumok miféle konkrét szerkezete realizálja a célszerű organizációt, ez, természetesen, korántsem közömbös a megoldandó feladatok, tehát a gép konkrét viselkedése szempontjából, de mihelyt ezeket is bevonjuk a vizsgálatba, ez a célszerűség elvi tisztázása szempontjából azt jelenti, hogy túllépünk a szorosan vett *belső kibernetikai, metodológiai síkon* és a problémát visszahelyezzük a célszerű emberi tevékenység reális összefüggéseibe. Amikor Wienerék metodológiai célnak tüntették fel a fényt, a hajót vagy a célpontul szolgáló nyulat, amikor célszerűségfogalmukat bizonyos *konkrét* viselkedések elemzéséhez hasznos és szükséges módszertani elvnek nevezték, függetlenül attól, hogy élőről vagy élettelen gépekről van-e szó, ilyen „túllépést” hajtottak végre anélkül, hogy ezt észrevették volna. Ezzel pedig tulajdonképpen, minden metodológiai igazságmag ellenére is, amelyet új nézőpontjuk képviselt — kettős elvi félreértés számára teremtettek alapot.

Először is, joggal úgy tűnhetett, hogy a módszerük elvi alapját képező célszerűség-felfogás nem egyszerűen egy sajátos tudományág speciális metodológiai elve, hanem általában a célszerű viselkedés, sőt „a” célszerűség kritériuma kíván lenni. Jellemző, hogy Taylor is, Scheffler is így kezelik és erről az alapról bírálják elképzeléseiket. Úgy látják, hogy Wienerék álláspontjának megfelelően a célszerűség kritériuma a jeleket produkáló célobjektum. De ha ezt elfogadjuk, mondják, ezzel eleve kizárunk a célszerűség köréből minden olyan viselkedésformát, ahol ilyen célobjektum nincs. Márpedig a — legalábbis a tudatos emberi — viselkedés számos esetben ilyen. Az ember célul tűzheti ki pl. a bölcsek kövének megtalálását, és mindent megtehet, hogy ezt el is érje — jelenti ki Taylor. Sőt, az embernek lehetnek pl. olyan céljai is, hogy, mondjuk napról napra alázatosabb legyen — így Scheffler. Vajon lehet-e tagadni, hogy mindezekben az esetekben célirányuló, célszerű a viselkedése? Aligha. Márpedig itt irányító jeleket küldő célobjektumról nem igen beszélhetünk. Mi következik ebből? Taylor szerint az, hogy ez is bizonyítja az új célszerűség-elv hasznának és értékének kétséges voltát. Scheffler szerint az, hogy a kibernetika által javasolt kategóriákkal le lehet írni és meg lehet magyarázni egyes viselkedésformákat, másokat viszont nem. Ahol célobjektum van, ott a viselkedés célszerűsége a kibernetikai értelmezésben ragadható meg (legalábbis az esetek nagy részében), függetlenül attól, hogy élettelen gép vagy élő entitás viselkedéséről van-e szó, ahol azonban nincs, ott ez az értelmezés nem kielégítő.¹⁰ —

¹⁰ I. Scheffler: *id. mű.*

Az előzők alapján azt kell mondanunk, hogy *így* ez a bírálóat rossz vágányon halad. Wienerék belső célszerűsége — függetlenül attól, hogy ők maguk ezt elvileg mennyire tisztázták — valójában nem „a” célszerűség értelmezése valamilyen általános metodológiai értelemben. Legelőször ezt kell meglátni — tisztázni kell a mesterséges szervomechanizmusok belső célszerűségének *speciális* metodológiai jellegét, amely belső célszerűséghez csak a szervomechanizmusok reális alapját képező emberi tevékenység számos tartalmi és strukturális sajátosságának — a célszerűséget érintő sajátosságának — absztrahálása révén jutunk el. Az eredmény — a kibernetika speciális módszertani elve — természetesen tartalmazza a célszerű viselkedés bizonyos általános jellemzőit. De amit mint *általános* jellemzőt megragad és felhasznál, az éppen nem a cél-objektum szükségessége, hanem általában a *célrairányultság* mint sajátos organizációs elv, amelyet a negatív visszacsatolás elve fejez ki. Ahhoz, hogy a célrairányultságot mesterséges szervomechanizmusokon modellezni lehessen, a célt objektíválni kellett, mégpedig a működést reguláló referenciaszint formájában. A Wienerék által felhozott konkrét példákban ezeknek az irányító jeleknek különböző objektumok voltak a forrásai, a hordozói. Az előbbiek alapján azonban világos, hogy ebben éppen a célrairányultság *speciális* megjelenítésének hogyanja fejeződik ki, az a speciális út, amelyen keresztül az ember „belső” céljából kiindulva el lehetett jutni élettelen szerkezetek „belső” célszerűségéhez, rájuk ruházva a célmegvalósítás bizonyos funkcióit. Ezen az alapon nem elvi ellentmondás és nem értelmezési nehézség, ha „tagadhatatlanul” célszerű viselkedések esetében az irányító célt objektum-formában nem találjuk. Ez csak azt bizonyítja, hogy a kibernetika célszerűség-elvét kell az emberi célszerű tevékenységből kiindulva magyarázni, nem pedig megfordítva. Ez az előbbi speciális érvényességét nem szünteti meg, sőt éppen nem zárja ki azt sem, hogy „a” célszerűség (elsősorban az emberi célszerűség) bizonyos jellemzőit segíthessen alaposabban megérteni.

A másik félreértés szorosan összefügg ezzel. R. Taylor szerint a gépi teleologizmus megoldhatatlan értelmezési nehézségekhez vezető alapvető hibaforrása az, hogy a célszerűséget viselkedés-kategóriának tekinti. A viselkedésből ugyanis, írja, korántsem lehet mindig egyértelműen következtetni a célra. (Ha pl. egy autó követ egy gyalogost, sőt egyre közeledik hozzá, esetleg el is üti, a „viselkedéséből” egyáltalán nem derül az ki, vajon a vezetője célja az volt-e, hogy elgázolja az embert, vagy csak ijesztgetni akarta, vagy esetleg egyszerűen csak elromlott a kocsifékje (s így a viselkedés az adott vonatkozásban nem is volt célszerű). Ebből viszont az következik, hogy a célszerűség nem szűkíthető le a viselkedés ismérveire, hanem szélesebb fogalom: a viselkedést megelőzően a jövő bizonyos állapotaira vonatkozó kívánságot és véleményt is feltételez.¹¹ — A tudatos emberi tevékenység célszerűségére vonatkozóan Taylornak nyilvánvalóan igaza van. De ha ezt az igazságot egyszerűen szembeállítjuk a kibernetika belső célszerűségével, ez azt jelenti, hogy egy tudományág speciális *módszertani* célszerűség-elvének lehetséges tartalmát nem is vizsgáljuk, az ontológiai alapját képező összefüggéseket nem tisztázzuk, s így, a jelen esetben kétségkívül vitatható megoldási javaslatokkal együtt ab ovo a problémákat is elvetjük. Valójában, mint láttuk, a szóban forgó belső célszerűség mint speciális metodológiai elv viselkedés-kategória, de anélkül, hogy mint ilyen általánosítható lenne, anélkül, hogy *általában* igaz lenne Wieneréknek

¹¹ R. Taylor: *Purposeful and ...* 328. o.

bármely efajta kitétele: „a célszerűséget felismerni a cselekvés természetéből kell, nem a cselekvő objektum strukturájának és természetének vizsgálatából és a rajta való spekulációból”.¹²

Úgy gondoljuk, az eddigiekben felvázolt problémák filozófiai szempontból a kibernetikai belső célszerűség gerincét érintik. Ez pontosabban a következőket jelenti: 1. ha azok a válaszok, amelyeket egyrészt az emberi tevékenység és a gépi célszerűség ontológikus összefüggésére vonatkozóan, másrészt ennek alapján a metodológiai teleológia-elv filozófiai tartalmára vonatkozóan adni próbáltunk, alapjában véve helyesek, a viszonylag egyszerű berendezések elemzésén túl a bonyolultabb kibernetikus gépek működésére vonatkozóan is *lényegében* érvényeseknek kell lenniök; 2. ez nem zárja ki azt, hogy a kibernetika fejlődése a célszerűség-kérdésre vonatkozóan is ne gazdagítaná tudásunkat, s ne változtatná, mélyítené saját metodológiai elvének tartalmát is.

A negatív visszacsatolás mint műszaki elv köztudomásúan nem a kibernetika felfedezése. J. Watt golyósszabályozója gyakorlatilag már 1876-ban megvalósította. Mint fiziológiai jelenséget, mint az organizmus és a környezet kapcsolatának ciklikus organizációját szintén nem a kibernetika ismerte fel elsőnek. De az a belátás, hogy itt a viselkedés szempontjából jelentősen közös vonásról van szó élő és élettelen között, a kibernetika megalapítóinak érdeme. Jelentősége pedig abban van, hogy az élő organizmus célszerű viselkedésének valamiféle belső vázát adja meg, s így perspektívát nyújt egyes eddig csak az élő anyag speciális funkcióinak tartott viselkedésformák gépi instrumentálására, elvileg új, az eddigieknél összehasonlíthatatlanul komplexebb feladatok automatizálására. Minél újszerűbbek és minél komplexebbek az automatizálendő feladatok, természetesen annál kevésbé jelentik a visszacsatolás elvének műszakilag viszonylag egyszerű, közvetlen demonstrálását. Az ezen túlmenő feladatok pedig igen sokszor elvileg jelentős és nehéz problémák megoldását igénylik, amihez a kibernetikának pl. az információelmélet, vagy a matematikai logika eredményeit is messzemenően be kell vonnia érdeklődési körébe. Világos, hogy ennek megfelelően a célszerű organizáció megteremtése is egyre bonyolultabb és nehezebb dolog. A referenciamű — a „belső” cél produkálása —, a szabályozandó változók optimális értékeinek előállítása a szabályozandók számától és egymáshoz való viszonyától függően igen bonyolult számítási műveleteket igényelhet (amelyek esetleg csak elektronikus számológépek mint vezérlőberendezések segítségével oldhatók meg), a gépet a feladat egész megoldási menetét programozó, esetleg több ezer utasítással kell ellátni stb. A kibernetikai célszerűség *elvi tartalmát* azonban mindez nem érinti. Az automata célszerűsége ezekben az esetekben is ugyanúgy illeszkedik be az emberi teleológikus tevékenységfolyamatba, és ugyanolyan jellegű, a negatív visszacsatolással jellemezhető metodológiai önállósággal rendelkezik, mint az egyszerűbb esetekben.

Van azonban a dolognak egy másik oldala is. Ez pedig a következő: az önszabályozó berendezések célkereső működésükkel a teleológikus viselkedés *bizonyos funkcióit* modellezik. Az előbbieken ez azt jelentette, hogy mivel a gép reálisan nem tűz ki célokat, hanem végeredményben csak az emberi célok megvalósítási folyamatába kapcsolódik be, a belső célszerűség fogalmát csak úgy érthetjük meg, ha a célt a gép működése számára valamilyen adekvát formában eleve adottnak vesszük. Az egyszerű negatív visszacsatolással működő

¹² Rosenblueth — Wiener: *Purposeful and . . .* 323. o.

automaták esetében viszonylag könnyű kimutatni, hogy ez valóban így van. Ezek viselkedése azonban ennek megfelelően viszonylag merev. Működésüket az ember által produkált, többé-kevésbé „kész cél” irányítja és „véletlen” körülményekhez, megváltozott külső vagy belső működési feltételekhez nem tudnak alkalmazkodni. Mármost nemcsak az ember, hanem általában az élő célszerű viselkedését éppen az jellemzi, hogy adaptálódik a környezet változásaihoz. Felmerül tehát a kérdés, vajon nem lehet-e plasztikusabb, „értelmesebb”, „tanulékony” gépekkel a viselkedésnek ezt a magasabb típusát is modellezni.

Nem nehéz meglátni, hogy a kibernetika ebből a szempontból vett fejlődése új kérdéseket vet fel a célszerűség-problémával kapcsolatban. Hiszen nem arról van-e szó, hogy amennyiben az új feladatokat egyre tökéletesebben sikerül megvalósítani, ez szükségessé teszi a belső célszerűség *elvéleg új* értelmezését? A plasztikusabb viselkedés instrumentálására vonatkozó kutatások, a gyakorlati eredmények már ma sem terméketlenek. Az *elméleti lehetőség* problematikája pedig már jónéhány évvel ezelőtt felvetődött (pl. W. R. Ashby érdekes könyvében, amelynek első kiadása 1952-ben jelent meg).¹³ Mindez azonban valójában azt bizonyítja, hogy az iménti kérdésre nemmel kell felelni.

Ashby abból indul ki, hogy az idegrendszer adaptív viselkedésének ténye és az a hipotézis, hogy működése a lényegét tekintve mechanisztikus (azaz nem teleologikus), nem kibékíthetetlen egymással. Tehát, mondja, az agyműködés „logikai mechanizmusát” kidolgozva bizonyíthatjuk, hogy az élő szervezet viselkedése lehet egyszerre szelektív és mechanisztikus, következésképpen adaptív voltában is hozzáférhető a gépi modellezés számára. Mindabból, amit erre épít, a mi szempontunkból két dolgot kell kiemelni:

1. mivel meg akarja magyarázni, *hogyan jön létre* az a viselkedés, amely de facto célra irányult — mondja —, nem indulhat ki a cselekedet hasznosságának teleologikus fogalmából, mert így bűvös körbe jutna. Abból a feltevésből kell kiindulnia, hogy a viselkedés minden pillanatban a viselkedő entitás fizikai természete által meghatározott, nem pedig finálisan. E feltevéssel összhangban szigorúan „objektív módszerrel” tanulmányozza az adaptív viselkedést. Ehhez szorosan hozzátartozik, hogy csak olyan fogalmakat használ, amelyeknek objektíve megragadható értelmük, objektíve demonstrálható tartalmuk van. De megvalósítható-e ez minden esetben? Ashby elismeri, hogy az *emberi tevékenységet* tekintve az ilyen törekvés hallatlan gyakorlati és filozófiai nehézségekbe ütköznék, az állati és a gépi viselkedésre nézve azonban megvalósítható. Ami számunkra ebből fontos, az az emberi tevékenységre vonatkozó, csöppet sem lényegtelen korlátozás. Az tudniillik, hogy a tanulás, az alkalmazkodó viselkedés automatizálása az elvi lehetőségeit tekintve éppúgy *nem* az emberi célszerűség maradéktalan lefordítása a gép nyelvére, legfeljebb bizonyos vonásainak modellezése, mint ahogy a célkeresés egyszerű aktusának automatizálása sem volt az;

2. arra a kérdésre, hogy mi az adaptív viselkedés ilyen módszerekkel megragadható „logikai mechanizmusának” lényege, Ashby a *kettős visszacsatolás* elvével felel. A következőképpen: az organizmus fennmaradása belső reakcióinak kiegyensúlyozott voltát, működésének *stabilitását* feltételezi. Ez a stabilitás egyet jelent azzal, hogy az organizmus számos lényeges jellemzőjé-

¹³ R. Ashby: *Design for a Brain. The Origin of Adaptive Behavior*. London 1960.

nek (funkcionális szempontból: változóinak) kvantitatív értéke bizonyos határokron belül marad. A környezet változásai azonban hatnak a lényeges változókra is, kritikus értékeiket ezért a kedvezőtlen hatásokkal szemben *fenn kell tartani*. Az egyéni viselkedés célszerűsége éppen az e hatások kiegyensúlyozását eredményező alkalmazkodást jelenti. Az állat azonban nyilvánvalóan nem rendelkezhet a lehetséges összes változáskombinációkra megfelelően reagálni kész öröklött mechanizmusokkal, a célszerű viselkedést tehát meg kell tanulnia. Ezt biztosítja a kettős visszacsatolással jellemezhető organizáció. Ez lényegében azt jelenti, hogy a környezet nemcsak az organizmus külső viselkedését kiváltó „jelzések” küld ez utóbbi érzékszervein keresztül, hanem közvetlenül is hat a szervezet lényeges változóira, amelyeknek a „normálist” meghaladó értékváltozása viszont a rendszer bizonyos működési feltételeinek (meghatározott külső paramétereknek) megváltoztatásán át modifikálja a viselkedést. (Ashby a macska és a tűz viszonyával szemlélteti ezt a kapcsolattípust. A macska, ha nincsenek még tapasztalatai a tűzzel kapcsolatban, pl. meglátva a lángokat, egészen közel mehet hozzájuk, körüljárhatja, megszagolni igyekezhethet őket stb., azaz a legkülönbélebb viselkedéssel reagálhat a látványra. Így azonban adott esetben megéghet, rágurulhat egy parázs, ami azt jelenti, hogy a szervezete működési egyensúlyát biztosító bizonyos belső viszonyok, lényeges változók értéke az egyensúlyt megbontó mértékben megváltozik. Ennek hatására meg kell változnia bizonyos feltételeknek, pl. a parázs vagy a lángok és a macska közötti térbeli távolságnak, ami ismét meghatározott hatással van a macska viselkedésére.) A viselkedés adekvát voltáról akkor beszélhetünk, ha ez a rendszer (a szervezet és a környezet) egyensúlyi állapotát biztosítja. Ehhez viszont a rendszer minden részének, tehát az organizmusnak a dinamikus stabilitása is szükséges. Ezért mindaddig, amíg az egyensúlyi állapot ki nem alakul (illetve helyre nem áll), amíg tehát az organizmus meg nem találja a változó feltételeknek megfelelő, a lényeges változók megfelelően stabil értékeit biztosító viselkedésformát, az egyes láncszemek automatikusan modifikálják egymást a fenti organizációnak megfelelő rendben, azaz mindenfajta céltudat nélkül a rendszer állandó mozgásban van.

Arra a kérdésre, amit az imént feltettünk (hogy ti. adaptív viselkedésre képes automaták építése nem teszi-e szükségessé a kibernetikai belső célszerűség fogalmának elvi átértékelését), úgy gondoljuk, az állati tanulás „logikai mechanizmusának” ez a felfogása világosan nemet mond. Ennek alapján tanuló gépek létrehozása azt jelenti, hogy mindenekelőtt a fentivel analóg dinamikus egyensúlynak, egy „ultrastabil” rendszernek a feltételeit kell élettelen szubsztrátumon instrumentálni, ehhez viszont itt is elsősorban a szervezet lényeges belső viszonyait modellező határértékeket, a szabályozás alapját képező belső célt kell „előállítani”. A belső célszerűség értelme sem e cél kibernetikai tartalmát és funkcióját tekintve, sem a belőle kiinduló organizáció *lényegét* tekintve nem fog megváltozni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az organizáció itt a metodológiai célszerűség tartalmára vonatkoztatva csak jelentéktelen mértékben változik. A visszacsatolás kettős hurka ebből a szempontból jelzése a tartalmi változásnak. A gépnek most éppúgy önmagának kell a célhoz vezető viselkedést (tehát a működés helyes programját) kidolgoznia, mint ahogyan az állatnak is meg kell tanulnia, hogyan „fordítsa hasznára” a tüzet. A kettős visszacsatolással jellemzett organizáció éppen azért lehet az állat és a gép számára közös tanulás-mechanizmus alapja, mert lehetővé teszi nem-célszerű, „véletlen” viselkedés-aktusok felhalmozódásából végül is egy adaptív viselkedésmód

kibontakozását. Ennek a hogyanja valóban új mozzanat az immanens célszerűség tartalmában.

Az állat nem látja előre viselkedése eredményét, a környezet várható visszahatását saját aktivitására, ezért, ha valamely cselekvése inadekvátnek bizonyul (a lényeges változóknak a túrési határokat meghaladó értékváltozásához vezet), nem tudja, milyen irányban kell megváltoztatnia magatartását. A környezettől információkat csak saját cselekedetei eredményében kaphat — mondja Ashby. Minden sikertelen kísérlet után vaktában változtatja viselkedését, próbálkozik, mindaddig, amíg szervezete működési egyensúlya helyre nem áll. A célszerűtlen viselkedésmódokat a kettős visszacsatolással „dolgozó” organizáció utólag kiszűri, az eredményt minden esetben mintegy lemérve a lényeges változók értékalakulásaiban. Ilyenformán Ashby szerint a próbaszerencse módszer az állat adaptív viselkedésének szükséges eleme, a cél eléréséhez szükséges információk megszerzésének objektív módszerekkel tanulmányozható útja. Mint ilyen, közös eleme lehet az élő organizmus és a gép viselkedésének. — Kétségtelen, hogy a tanulógépek bizonyos típusai valóban igyekeznek ezt az elvet felhasználni. Az egyik leglényegesebb új mozzanat működésükben a „próbálkozás”, a „tapasztalatgyűjtés” és a „szelekció” alkalmazása — lényegében az Ashby által megrajzolt mechanizmus logikája szerint.

Tulajdonképpen ennyi az, amit el akartunk mondani. Mégsem tehetünk itt pontot, ha el akarjuk kerülni azt a hamis látszatot, hogy szerintünk a filozófia ezeknek a problémásikoknak az elemzésével „lényegében” megoldottnak nyilváníthatja a kibernetikai cél-elv értelmezését, legalábbis azt, ami ebből órá tartozik. Szó sincs róla, a problémahorizont még csak most tágul igazán. Ezért választjuk befejezés helyett bizonyos további problémák jelzését.

Az imént azt mondtuk, hogy az adaptív viselkedésre képes automaták szintje valami jelentősen újat hoz a metodológiai célszerűség tartalmában. Mit? Röviden úgy fogalmazhatnánk meg, hogy a céltevékenységnek egy újabb jellemző vonását kíséri meg gépi funkcióvá tenni: a célnak azt a sajátosságát, hogy mivel csupán többé-kevésbé általános, elvont „tükrözése”, ideális képe a kívánt eredménynek, önmagában nem határozza meg mereven és egyértelműen az utat, amelyen elérhető, annál is inkább, hiszen az út mindig változó környezeti feltételekkel való kölcsönhatást feltételez, s így a viselkedő entitás szelektív magatartását követeli meg.

Ezek után azonban máris tökéletesen érthető, ha egy újabb, filozófiailag is izgalmas kérdés merül fel: az „egyszerűbb” élő organizmus, a növény és az állat célszerű élettevékenysége és az alkalmazkodásra is kiterjesztett gépi célszerűség viszonyának kérdése. Bármennyire kezdetiek is ma még az eredmények, nem jelzik-e éppen azt, hogy az aktív alkalmazkodás funkcionális megragadásával az élet lényeges vonásait „sajátítja ki” a kibernetika, s ezen az úton továbbhaladva egyre teljesebben (sőt végül teljesen) sikerül a maga eszközeivel produkálnia azt, amit életnek nevezünk.¹⁴ Azaz a mi szempontunkból: ha alapvetőnek kell is tekintenünk a kibernetikai célszerűség tisztázásában ennek a céltudatos emberi tevékenységhez való viszonyát (és a kettő elvi különbségét), ezen belül esetleg még jogos lehet feltenni a kérdést, van-e egyáltalán bármiféle elvi különbség a kibernetikai és az ún. szerves célszerűség között.

Semmiképpen sem intézhetjük el könnyedén ezt a kérdést. És nemcsak azért nem, mert neves tudósok meggondolandó érvekkel alátámasztott fel-

¹⁴ A. H. Колмогоров: *Жизнь и мышление с точки зрения кибернетики*. Москва 1962.

tevése, hogy esetleg — nincs. Nem is csak azért nem, mert a kibernetika már eddig is tagadhatatlanul viharos lendülettel söpört el nem egy eleve állított elvi korlátot, amelyen túl — állították — nem mehet. (Ami persze nem azt jelenti, hogy megfordítani a dolgot, és eleve korlátlanak nyilvánítani a kibernetika lehetőségeit, kevésbé komolytalan „segítség” lenne, mint az előbbi.) Hanem azért sem, mert magától értetődő, hogy ebben a kérdésben a szerves célszerűség „meghallgatása” nélkül még hipotéziseket felállítani sem lehet. A szerves célszerűség „belső célja” is metodológiai elv, immanens, anélkül, hogy tudatos cél lenne. Ha viszont ennek alapján a szerves célszerűséget filozófiailag úgy értelmezzük, hogy ez csupán formális, szerkezeti analógia az emberi teleológiával, akkor tulajdonképpen nem igen lehet elvi különbséget kimutatni a kibernetika belső célszerűsége és a szerves teleológia között. De nyilván itt is bonyolultabb a dolog, és a kérdés éppen az, hogy mennyivel több a szerves célszerűség formális analogikus jegyeknél, mi a szerves teleológia elvének *speciális tartalma*. Ezen a szinten a kibernetika belső célproblémájához a filozófia nem igen nyúlhat anélkül, hogy ezzel a másik cél-elvvel is ne foglalkoznék alaposan.

ON THE PHILOSOPHICAL CONTENT OF THE CONCEPT OF “INNER PURPOSE” IN CYBERNETICS

E. Rózsahegyi

Starting from N. Wiener's and A. Rosenblueth's conception of teleology and its contemporary and later philosophical reception, the paper examines the philosophical content of the cybernetic “inner purpose”. Stressing the ontological inseparability of mechanical functionalism and purposeful human activity, it considers within the frame of this relationship the plane of so called “methodological functionalism” a relatively independent problem. The special content of the cybernetic principle of methodological functionalism is outlined by the interpretation of the concept of “inner purpose”.

О ФИЛОСОФСКОМ СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ КИБЕРНЕТИЧЕСКОЙ «ВНУТРЕННЕЙ ЦЕЛИ»

Э. Розахеда

Отправляясь от телеологического взгляда Н. Винера и А. Розенблюта, а также современных им и позднейших философских откликов, данная статья исследует философское содержание кибернетической «внутренней цели». Подчёркивая онтологическую неотрывность машинной целесообразности от целенаправленной сознательной человеческой деятельности, в пределах их отношений автор выделяет как относительно самостоятельную проблему плоскость т. н. методологической целесообразности. Специальное содержание методологического принципа целесообразности кибернетики автор старается определить при помощи толкования понятия «внутренней цели».

A diszjunktív szillogizmus

TAMÁS GYÖRGY

I

A peripatetikusoknál találkozunk először a diszjunktív ítéletekkel és a rajtuk alapuló szillogizmusokkal. A diszjunktív ítéletet a kategorikussal szembeállítva feltételesnek tekintették. Úgy vélték, hogy a diszjunktív ítélet tagjainak ki kell zárniok egymást. Ha egy ilyen ítélethez mint felső tételhez hozzáveszünk alsó tételként egy kategorikus ítéletet, akkor diszjunktív szillogizmust kapunk, pl.: A vagy B , vagy C ; $A - B$; A nem C .

A diszjunktív ítélet felfogásának kialakulásában feltételezhetően szerepet játszott Arisztotelész következő megállapítása: „*Szétválasztott*-nak, vagyis *faj* (species) szerint másnak nevezük azokat, amik noha ugyanazon genushoz tartoznak, nincsenek egymásnak alárendelve, s amik bár egy genushoz tartoznak, egymástól különböznek és amik lényegében ellentét van. S az ellenkezők is specieresre nézve szétválasztottak egymástól, vagy valamennyi, vagy csak azok, amiket eredeti értelemben így nevezünk. Továbbá a fogalmilag különböző is 'szétválasztott', amennyiben egy genus végső specieseiről van szó. Így pl. 'ember' és 'ló' egy genus keretén belül tovább nem osztható tagok, de species szerint más fogalmak. Ide tartoznak még azok is, amik noha egy lényeg keretébe tartoznak, mégis különbséget mutatnak fel.” (Aristotelész: *Metafizika*. Bp. 1957. 107. o.)

Már a sztoikusoknál felvetődött az a gondolat, hogy nemcsak kizáró, hanem ún. megengedő diszjunktció is lehetséges. A fennmaradt forrásokból azonban nem derül ki egyértelműen, hogy az utóbbit hogyan értelmezték. (Vö. Bochenski: *Formale Logik*. Freiburg—München 1956. 138. o.) — A középkori felfogásokra a következő fejezetben, a diszjunktív ítélet értékének megállapításával kapcsolatban térünk ki.

Kant a következőképpen vélekedett: „... a szétválasztó ítélet két vagy több tételnek egymáshoz való viszonyát foglalja magában, de nem a következmény viszonyát, hanem a logikai ellentétet, mert az egyiknek köre kizárja a másikat, de egyszersmind a közösség viszonyát is, mert együttvéve betöltik e körök a tulajdonképpeni ismeret körét, tehát valamely ismeret köre részeinek ama viszonyát foglalja magában, melynél fogva minden résznek köre kiegészítve a másik rész körével a beosztott ismeret egész fogalmátját adja; pl. a világ vagy vak véletlen vagy belső szükségesség, vagy külső ok következtében van. E tételek mindegyike a világ létéről általában való lehetséges ismeret körének egyik részét foglalja el, valamennyien együtt pedig egész körét. Az ismeretet az egyik körből kivenni annyit tesz, mint áthelyezni a többiek egyikebe; belehelyezni pedig az egyik körbe annyit, mint kivenni a többiekből. Szétválasztó ítéletben tehát bizonyos közössége van az ismereteknek, mely abban áll, hogy kölcsönösen kizárják egymást, de ezzel *egészben* mégis az igazi ismeret

retet határozzák meg, mert összevéve egyetlen egy adott ismeret egész tartalmát teszik.” (Kant: *A tiszta ész kritikája*. Bp. 1913. 84–85. o.) Eszerint a diszjunktív ítélet tagjainak, adott vonatkozásban, ki kell zárniok egymást, és együttvéve ki kell meríteniök, az összes lehetőségeket.

Lássuk most a kanti felfogás iskolás, leegyszerűsített kifejtését: „... a szétválasztó ítélet akkor igaz, ha részei kölcsönösen kizárják egymást. Tehát hamis ez az ítélet: a lélek vagy értelmes vagy halhatatlan, mert a halhatatlanság benne van az értelmességben: ha a lélek értelmes, akkor máris halhatatlan és ha nem halhatatlan, akkor nem is értelmes. Éppen így, hamis ez az ítélet is: vagy az ember, vagy az állat érzéki lény, mert az érzéki lény fogalmában benne van az állat fogalma is, az ember fogalma is: az állat és ember érzéki lény.

A szétválasztó ítéletnek *teljesnek* is kell lennie, vagyis mindama részeknek benne kell lenniök, amelyek lehetségesek, mert csak így lehetséges a kölcsönös kizárás. Pl. János vagy tanul vagy alszik, nem teljes szétválasztó ítélet, mert mást is tehet, pl. játszhat, ugráncsozhat stb. Éppen így nem teljes szétválasztó ítélet a következő sem: vagy az állatok vagy az emberek élőlények, mert a növények is élőlények.” (Huszár: *Logika*. Bp. 1937. 113–114. o.)

E felfogás hívei abból indultak ki, hogy a diszjunktív ítélet tagjai között akkor áll fenn *szükségszerű* kapcsolat, ha kizárják egymást. Tekintve, hogy a logikának — szerintük — a szükségszerű összefüggésekkel kell foglalkoznia, ezért csak a kizáró diszjunktíót kell figyelembe vennie.

Mások, a sztoikusokkal egybehangozón, arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a diszjunktív tagjainak nem kell feltétlenül kizárniok egymást. „Így ha azt mondjuk, hogy a jó könyvet vagy tartalmának hasznosságáért, vagy írásmódjának kiválóságáért becsüljük, egyáltalában nem következik, hogy ha valamely könyv tartalma hasznos, írásmódja nem kiváló. Általában olyan lehetőségeket választunk, amelyek egymással összeférhetetlenek; de ez logikailag nem szükségszerű.” (Jevons: *A logika elemei*. Bp. 1911. 112. o.)

A matematikai logikusok többek között a következő megfontolás alapján tagadják a kizáró diszjunktív egyedülvalóságát. „Ha a 'vagy' kizáró használatának vitathatatlan eseteit akarjuk előállítani, akkor olyan körülményeket kell elképzelnünk, amelyek között a 'vagy'-ot használó személynek pozitív oka van rá, hogy az adott kijelentésben kifejezetten tagadja a komponensek egyidejű igaz voltát. Ilyen példák ritkán fordulnak elő, de léteznek. Tarski adta a következő példát. Tegyük fel, hogy egy gyerek arra kéri apját, hogy vigye őt a strandra és utána a moziba. Az apa visszautasító hangon válaszol: 'Vagy a strandra megyünk, vagy a moziba.' Itt a kizáró használat világos; az apa egyidejűleg akar ígérni és visszautasítani. Sokkal könnyebb azonban olyan eseteket találni, amelyekben a megengedő értelmezés kényszerítő erejű. Például, ha elrendelik, hogy útlevelet csak olyan személyeknek adnak, akik az országban születtek, vagy az országban honosokkal házasodtak össze, ez nem jelenti azt, hogy megtagadják az útlevelet azoktól a személyektől, akik az országban születtek és honosokkal házasodtak.” (Quine: *A logika módszerei*. Akad. Kiadó 1968. 29. o.)

És végül vegyük szemügyre Fogarasi véleményét: „... nem minden szétválasztó ítélet kizáró ítélet. A metafizikus gondolkodás a szétválasztó ítéleteket helytelenül csak kizáró ítéleteknek fogja fel.

A fizika helyesen teszi, amikor szétválasztja a részecskeszerű jelenségeket és a hullámmozgást. De ez nem jelenti azt, hogy a kettő kizárja egymást. Ezt

nem a logika dönti el, hanem a konkrét kutatásnak kell eldöntenie. De a logika bizonyos segítséget nyújt. Egy alany a diszjunktív ítéletekben két vagy több állítmánnal kapcsolódik. Tehát, ha azt mondjuk, hogy a víz vagy szilárd vagy folyó vagy párás állapotban van, akkor a víz fogalmát egy alanyhoz kapcsolódó három állítmány adja meg. Ha azt mondjuk, hogy három út nincs, csak két út van: a szocializmus és a kapitalizmus útja, akkor az alany fogalmát összekapcsoltuk két lehetőséggel, amelyek *ebben az esetben* kizárják egymást. Mindig a valóság elemzése alapján kell megállapítani, hogy a lehetőségek kizárják-e egymást vagy pedig nem zárják ki egymást. A diszjunktív ítélet formája, a 'vagy — vagy' nem biztosítja az ítélet helyességét. Vannak helytelen, hamis alternatívák, helytelen diszjunktív ítéletek. Ebben az esetben a tudomány feladata feltárni az alternatíva helytelenségét." (Fogarasi: *Logika*. Akad. Kiadó 1958. 224—225. o.)

II

A sztoikusok tették az első kísérletet a diszjunktív ítélet *értékének* megállapítására. „A diszjunktív (ítélet) olyan (kontradiktorikusan) ellentétes (tételekből) áll, amelyek (az adott esetben) kijelentik, hogy van jel és hogy nincs jel . . . Ugyanis, mivel minden diszjunktív (ítélet) akkor igaz, ha egy igaz (tételt) tartalmaz és ha látjuk, hogy az egyik a (kontradiktorikusan) ellentétes (tételek) közül mindig igaz, akkor határozottan azt kell mondani, hogy az így megalkotott (ítélet) igaz. (Sextus Empiricus: *Adversos Mathematicos*. Lásd Bochenski: *id. mű* 137. o.)

A középkorban vita alakult ki akörül, hogy a diszjunktív ítélet értékének megállapításakor a kizárás vagy a megengedés szempontját vegyék-e elsősorban alapul. Petrus Hispanus (megh. 1277-ben) ezzel kapcsolatban a következőket írta: „A diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően az a követelmény, hogy a két rész egyike igaz legyen, pl. 'Az ember élőlény vagy a holló kő'; és megengedjük, hogy mindkét rész igaz legyen — ez azonban nem sajátos (proprie) —, pl. 'Az ember élőlény vagy a ló képes nyírítani'. Hamisságát illetően az a követelmény, hogy mindkét rész hamis legyen, pl. 'Az ember nem élőlény vagy a ló kő'." (Petrus Hispanus: *Summulae Logicales*. Turin 1947. I. 23.)

Burleigh (megh. 1337-ben) ezzel szemben a következő álláspontra helyezkedett. „Egyesek azt mondják, hogy-a diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően követelmény, hogy a két rész egyike hamis legyen; ugyanis amennyiben mindkét rész igaz lenne, úgy a diszjunktív (kijelentés) nem lenne igaz; ugyanis a diszjunktív nem engedi meg, hogy azok, amelyeket szétválaszt, együtt fennálljanak, mint Boëthius mondja.

Ez azonban nem tetszik nekem, ellenkezőleg azt mondom, hogy ha a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, akkor az egész diszjunktív (kijelentés) igaz. És ezt eképpen bizonyítom: amennyiben a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, úgy a két rész egyike igaz; és ha a két rész egyike igaz, akkor a diszjunktív (kijelentés) igaz. Tehát, az elsőtől az utolsóhoz: ha a diszjunktív (kijelentés) mindkét része igaz, akkor a diszjunktív (kijelentés) igaz . . .

Azt mondom tehát, hogy a diszjunktív (kijelentés) igazságát illetően nem követelmény, hogy részének egyike hamis legyen." (Burleigh: *De puritate artis logicae*. Lásd Bochenski: *id. mű* 228—229. o.) Itt csak annyit jegyzünk meg, hogy a fentiekben körben forgó bizonyítás szerepel.

A matematikai logikában, témánkkal kapcsolatban, többek között a következőket olvashatjuk: „...nem engedhető meg igaz és hamis ítéleteknek a 'vagy' logikai partikula segítségével történő összekapcsolását olyan követeléssel korlátozni, amely szerint az összekapcsolt ítéletek között valamilyen belső összefüggésnek kell lennie, amelyet nehéz lenne pontosan meghatározni. Ez azt jelenti, hogy az olyan ítéleteket, mint: 'Kint esik, vagy előadást tartok', logikailag értelmesnek kell tartani. Még rosszabb is előfordulhat. Az eddigi mondottak alapján arra kényszerülünk, hogy bármennyire ellenkezünk is pszichológiailag, a következő négy mondat közül az első hármat ne csak értelmesnek, hanem igaznak is tartsuk, a negyediket pedig bár hamisnak, de még mindig értelmesnek kell tartanunk.

- a) $2.2 = 4$ vagy Berlin Németország fővárosa.
- b) $2.2 = 4$ vagy Berlin Kína fővárosa.
- c) $2.2 = 5$ vagy Berlin Németország fővárosa.
- d) $2.2 = 5$ vagy Berlin Kína fővárosa.”

(Klaus: *Bevezetés a formális logikába*. Gondolat, 1963. 62–63. o.)

Másutt pedig ezt találjuk: „...a 'vagy' kötőszó a magyar nyelvben (és néhány más nyelvben is) többféle értelemben használatos.

- 'A beteg halálát a műtét közben váratlanul föllépő szívgyöngeség vagy orvosi műhiba okozta.'
- 'Vagy színházba megyek, vagy otthon töltöm az estét.'
- 'Vagy iszik az ember, vagy autót vezet.'

E három ítéletben a 'vagy' három különböző értelemben szerepel, megfelelőleg a három mondat három különböző műveletet példáz. A különböző jelentések megállapítására a nyelvtani szerkezeten kívül a tartalmat is figyelembe kell vennünk.

Az első mondat tartalma arra enged következtetni, hogy benne a 'vagy' kötőszó az ún. *megengedő* értelemben szerepel: a beteg halálát okozhatta a műtét közben föllépő szívgyöngeség, okozhatta orvosi műhiba, de okozhatta e kettő együttesen is. E felfogás mellett ez az ítélet nyilván akkor és csak akkor hamis, ha a halál okozója sem hirtelen föllépő szívgyöngeség, sem orvosi műhiba nem volt (hanem valami más).

A második mondat tartalma és 'vagy . . . , vagy . . .' alakú szerkezete alapján világos, hogy benne a 'vagy' kötőszavak az ún. *kizáró* értelemben szerepelnek: a 'színházba megyek' és az 'otthon töltöm az estét' ítéletek egyszerre nem lehetnek igazak. A szóban forgó összetett ítélet akkor és csak akkor lehet igaz, ha két komponense közül pontosan az egyik (az egyik és csak az egyik) igaz.

A harmadik példamondat — főleg tartalma alapján — úgy értelmezhető, hogy csupán az ivás (nyilván alkoholivás) és az autóvezetés *összeférhetetlenségét* kívánja kifejezni: egyszerre nem szabad mindkettőt csinálni, de az sem baj, ha egyiket sem csinálja az ember. Az ilyen művelet eredménye akkor és csak akkor hamis, ha mindkét komponense igaz.” (Ruzsa—Urbán: *Matematikai logika*. Tankönyvkiadó 1966. 252–253. o.)

Ezeknek az ítéleteknek az értékeit — a fenti sorrendet alapul véve — a matematikai logikában így állapították meg:

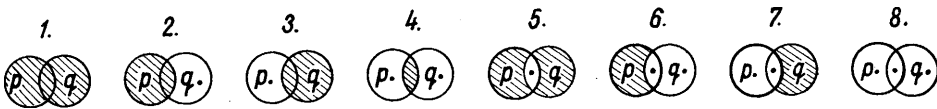
p	q	1.	2.	3.
i	i	i	h	h
i	h	i	i	i
h	i	i	i	i
h	h	h	h	i

1. táblázat

Foglaljuk össze az eddig elmondottakat. A peripatetikusok szerint a diszjunktív ítélet kizárást fejez ki. Ezen azt értették, hogy a komponensekben visszatükrözött jelenségek együttesen nem állhatnak fenn; illetve: amennyiben az egyik komponens igaz, úgy a másik (ill. a többi) hamis, és megfordítva. — A sztoikusok viszont elsősorban azt értették diszjunktív ítéleten, hogy legalább az egyik komponens igaz.

Véleményünk szerint a „ p vagy q ” formula azt fejezi ki, hogy a komponensek összeegyeztethetetlenek, de lehet mindkettő igaz, ill. mindkettő hamis. A kizáró diszjunktív (vagy csak p vagy csak q) pedig annak kijelentése, hogy az adott ítéletek közül csak az egyik lehet igaz. A kizáró diszjunktív voltaképpen kiemelő ítélet. A szóban forgó két formula hasonló viszonyban van egymással, mint pl. a ha . . . akkor és a ha . . . akkor és csak akkor; a némely és a csak némely stb. Ezen megfontolások alapján a p vagy q formulát diszjunktív ítéletnek, a csak p vagy csak q formulát kiemelő diszjunktív ítéletnek fogjuk nevezni. A „vagy” harmadik értelmezésével egy másik tanulmányban fogunk foglalkozni.

Véleményünk szerint a diszjunktív ítélet értékét *tételeinek viszonya* határozza meg. Ezeket a viszonyokat az alábbi diagramokkal szemléltethetjük (a pont létezését, a vonalkázás nem-létezését jelöl):



2. táblázat

Az ítéletváltozók (p , q) vonatkozhatnak létező vagy nem-létező jelenségekre. Ha a p (ill. q) létező jelenségre vonatkozik, akkor azt mondjuk, hogy p (ill. q) van, ellenkező esetben pedig p (ill. q) nincs. Ennek figyelembevételével az ábrázolt viszonyok a következőképpen értelmezendők:

1. p nincs, q nincs
2. p nincs, q van
3. p van, q nincs
4. p összeegyeztethetetlen q -val
5. p azonos q -val
6. p implikálja q -t
7. p -t implikálja q
8. p összeegyeztethető q -val

A diszjunktív ítélet értékeit a következő megfontolás alapján kaphatjuk meg. Vegyük a 4. esetre ezt a példát: a tengerbe ömlő folyóknak vagy delta- vagy tölcserörtorkolatuk van. Tekintve, hogy ez a két jelenség összeegyeztethetetlen egymással, ezért az adott esetben a diszjunktív ítélet i . A 2. esetre szolgáljon ez a példa: az atomok vagy felbonthatók vegyi úton vagy felbonthatatlanok vegyi úton. Ez a két tétel kizárja egymást (tehát legalábbis összeegyeztethetetlen). Eszerint értéke ugyancsak i . Az összeegyeztethetlenség jellemzi még az 1. és a 3. esetet is, amire a diagramokon a közös rész üressége utal.

Az 5–6. esetben szükségszerű összefüggés van a komponensek között, ezért szétválasztásuk h ítéleteket eredményez.

5. Süt a nap, vagy süt a nap.

6. Esik az eső, vagy a járda nedves lesz.

A 7–8. esetben viszont nem áll fenn szükségszerű összefüggés. A komponensek egyrészt összeegyeztethetők, másrészt szétválaszthatók.

7. A járda nedves, vagy esik az eső.

8. Vagy jó idő lesz, vagy elmegyünk kirándulni.

A diszjunktív ítélet értékeit az alábbiakban foglaljuk össze:

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
i	i	i	i	h	h	i/h	i/h

3. táblázat

Vegyük szemügyre az 1. esetet, amikor is az adott jelenségek nem állnak fenn (vagyis létezésük kijelentése hamis). A matematikai logika szerint hamis ítéletek diszjunkciója hamis. Miért? Varga Tamás ezzel kapcsolatban a következőket írta:

„Az áldozat otthon volt péntek este, vagy szólt a rádiója’.

Ha a 'vagy'-gyal, ugyanúgy mint az 'és'-sel, számolni akarunk, meg kell vizsgálnunk, mi az ilyenféle ítéletek logikai értéke a már ismert négy esetben. Ahhoz, hogy ezt eldönthessük, tisztáznunk kell, hogy értsük a fenti ítéletet. Képzeljük úgy, hogy aki ezt mondja, az hangokat hallott az áldozat szájából, felismerni vélte az áldozat hangját, de azért nem biztos benne, nem a rádió szólt-e.

Lehet, hogy otthon volt az áldozat, és szólt a rádiója is.

Az is lehet, hogy nem volt otthon, de szólt a rádiója, valaki más bekapcsolta.

Az sincs kizárva, hogy otthon volt, de a rádiója nem szólt.

Mindezekben az esetekben igaz az ítélet. Ha azonban az áldozat nem volt otthon, és a rádiója sem szólt, akkor az állítás hamis. (Még akkor is, ha csakugyan beszélt valaki a szobában, de az áldozat nem volt otthon, és a rádiója ki volt kapcsolva.)” (Varga: *Matematikai logika* I. köt. Bp. 18. o.) Megítélésünk szerint nem kaptunk kielégítő választ a „miért”-re.

Quine a következőket írta: „A köznapi beszédben e kötőszó használata nem egyértelmű. Egyik értelme *megengedő*, eszerint az összetett mondat igaz,

ha legalább egyik komponense igaz. Ilyen használat mellett a Jones beteg, vagy Smith elment kijelentés igaz, ha Jones beteg és Smith elment, igaz akkor is, ha Jones nem beteg, de Smith elment, ugyancsak igaz, ha Jones beteg, de Smith nem ment el, és csak abban az esetben hamis, ha Jones sem beteg és Smith sem ment el.” (Quine: *id. mű* 28. o.)

Az értékek megállapításában tehát szerepet játszik az a körülmény, hogy a diszjunktív ítéletet ebben az esetben megengedő értelemben használtuk. Ez az értelmezés azonban elvileg azt is *megengedné*, hogy hamis ítéletek diszjunktíóját igaznak tekintsük. Mi a magyarázata annak, hogy ez a matematikai logika szerint nem helytálló? Az, hogy hallgatólagosan beleértének egy kikötést: csak mindkét komponens *igazsága* megengedett. A hamis komponensekből álló diszjunktív ítélet a megengedés önkényes korlátozása következtében hamis.

Händel és Kneist megadják a diszjunktív mátrixát, majd így folytatják: „Ebből következik: *a diszjunktív olyan ítéletkapcsolat, mely mindig akkor igaz, ha a két ítélet közül legalább az egyik igaz.*” (*A logika rövid vázlat.* Kossuth, 1964. 55. o.) Nem valami meggyőző következtetés.

A matematikai logika szerint a diszjunktív ítélet igaz, ha mindkét komponense igaz. A 2. táblázat alapján ez a feltétel az alábbi példákkal illusztrált esetekben állhat fenn:

4. $2 \cdot 2 = 4$ vagy a hó fehér.
5. Süt a nap vagy süt a nap.
6. Esik az eső vagy a járda nedves lesz.
7. A fény megtörik vagy a fény prizmán halad át.
8. Jones beteg vagy Smith elment.

Egyfelől a 4., másfelől az 5–8. eset között éles határvonal húzódik. A 4. esetben ugyanis összeegyeztethetlenségi viszony van a komponensek között. Ezzel szemben az 5–8. esetben összeegyeztethetők a tételek. Tekintve, hogy a p , ill. a q helyébe tetszés szerinti ítéletek írhatók, ezért figyelembe kell vennünk az utóbbi eseteket is. De miért kellene igazaknak tekintenünk őket? Vajon azért, mert komponenseik igazak és a köztük levő viszony elhanyagolható?

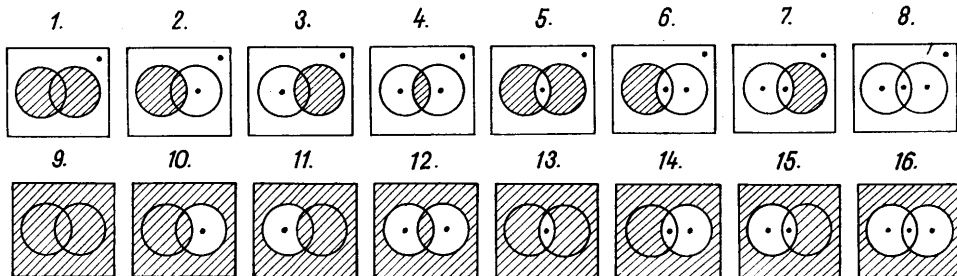
Véleményünk szerint az 5–6. eset akkor igaz, ha a tételek konjunkcióban vannak, a 7–8. eset pedig mind diszjunktív, mind konjunkció esetében *i/h*. Nem véletlen, hogy mind Quine, mind Varga példáik kombinációinak felsorolásakor a „vagy” helyett kivétel nélkül az „és”, ill. a „de” kötőszót használták. A vitatott tételt tehát csak a következő módosítással fogadhatjuk el: a diszjunktív ítélet igaz, ha mindkét komponense igaz és egyszersmind összeegyeztethetetlen.

III

Ha a tagadó tételeket is figyelembe vesszük, akkor az alábbi változatokat kapjuk:

1. $p \vee q$
2. $p \vee \bar{q}$
3. $\bar{p} \vee q$
4. $\bar{p} \vee \bar{q}$

Ezeknek a változatoknak az értékeléséhez az eddig használt körsémáink már nem elegendők. Igénybe kell tehát vennünk azokat a Venn-diagramokat, amelyek az univerzumot is ábrázolják.



4. táblázat

E diagramok segítségével a tárgyalt ítéletekre az alábbi értékeket kapjuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>
2.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>
3.	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>
4.	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>

5. táblázat

A diszjunktív ítéleteket kvantifikált formában is szokták használni, többnyire általános ítéletként, pl. minden fa vagy tűlevelű, vagy lombos levelű. Természetesen más változatok is lehetségesek: némely szabályos soklap vagy tetraéder, vagy hexaéder; bizonyos estéken vagy moziba, vagy színházba megyünk; ez az ember vagy csehül, vagy lengyelül beszél. Formulákban kifejezve:

1. Minden esetben p vagy q
2. Némely esetben p vagy q
3. Bizonyos esetben p vagy q
4. Ebben az esetben p vagy q

Értéktáblázatuk:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>
2.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>
3.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>
4.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>

6. táblázat

*

Bár közvetlen forrásaink nincsenek, feltételezhető, hogy a sztoikusoktól származik az a megállapítás, mely szerint a p vagy q formula ekvivalens a ha nem p , akkor q formulával (vö. Bochenski: *id. mű* 138. o.). — Boëthius pedig a következőképpen vezette vissza a diszjunktív ítéleteket a kondicionális

ítéletekre (Prantl: *Geschichte der Logik im Abendlande* I. köt. Berlin 1955. 719. o.).

Vagy A van, vagy B van \rightarrow Ha A nincs, akkor B van
 Vagy A nincs, vagy B nincs \rightarrow Ha A van, akkor B nincs
 Vagy A van, vagy B nincs \rightarrow Ha A nincs, akkor B nincs
 Vagy A nincs, vagy B van \rightarrow Ha A van, akkor B van

Mill ezzel az összefüggéssel kapcsolatban a következőket írta: „Whately érsek és mások helyesen jegyezték meg, hogy a szétválasztó alak föltételesre bontható fel, mert minden szétválasztó ítélet annyi, mint két vagy több föltételes ítélet. 'Vagy az $A B$, vagy a $C D$ ' azt teszi, hogy: 'Ha az A nem B : a $C D$; és ha a C nem D : az $A B$.'” (Mill: *A deduktív és induktív logika rendszere*. I. köt. Bp. 1874. 121. o.) – Egy viszonylag nemrégien megjelent munkában pedig a következőket olvashatjuk: „Minden szétválasztó ítéletet (S vagy P_1 , vagy P_2) kifejezhetünk feltételes formában is: ha S nem P_1 , akkor P_2 . A második ítéletet pedig helyettesíteni lehet egy másik, ugyanolyan értelművel: ha S nem P_2 , akkor P_1 . És megfordítva, a feltételes ítéletet: ha $A - B$, akkor $C - D$, ki lehet fejezni az egyesítő-szétválasztó ítélet egyenértékű formájában: vagy A nem B , vagy $C - D$ stb.” (Logika. Bp. 1956. 171–172. o.)

E két idézetet többek között annak a megállapításunknak az illusztrálására közöltük, mely szerint a hagyományos logikában nyomát sem találjuk annak, hogy valamiképpen megindokolják a szóban forgó ítéletek egyenértékűségét. Ha netán valaki úgy vélné, hogy önkényesen kiragadott szövegekről van szó, módjában áll a megadott műveket áttanulmányozni a hiányolt indoklás megtalálása céljából.

A matematikai logikában így vélekednek: „... $\neg P \vee Q$ értéktáblázata azonos $P \rightarrow Q$ értéktáblázatával. Erről még együttes értéktáblázat készítésével is meggyőződhetünk:

1	2	3	4	5
		$\neg P$	$P \vee Q$	$P \rightarrow Q$
P	Q	$\neg P$	$P \vee Q$	$P \rightarrow Q$
i	i	h	i	i
i	h	h	h	h
h	i	i	i	i
h	h	i	i	i

Ruzsa–Urbán: *id. mű* 280. o.

A szóban forgó ítéletek eszerint azért ekvivalensek, mert értéktáblázatuk azonos. Az előbbieken azonban már láttuk, hogy a diszjunkció matematikai felfogása kétséges. Ugyanilyen eredményre jutottunk az implikáció elemzése során is (*A kondicionális szüllogizmus. Magyar Filozófiai Szemle* 1969/5. sz.). Most nézzük meg egy konkrét példán, hogy mire vezethet ez a felfogás:

1. Vagy nedves a járda, vagy esik az eső ($p \vee q$).
2. Ha nem nedves a járda, akkor esik az eső ($\neg p \rightarrow q$).

Nem tudjuk, más hogyan van vele, de a magunk részéről a 2. ítéletet furcsálljuk. Különösen akkor, ha meggondoljuk, hogy a diszjunkció komponenseinek igazságát alapul véve, a kondicionális ítéletet is igaznak kell elfogadnunk.

A fenti példát természetesen nem valamely matematikai logikai kézikönyvből vettük. Ezekben ilyesfajta példák szerepelnek (vö. Varga: *id. mű* 29. o.):

1. Ha elmégy, megharagszom.
2. Nem mégy el, vagy megharagszom.

Ebben az esetben nincs kifogásunk a 2. ítélettel szemben, amely nyilvánvalóan gondosan lett kiválasztva. De mit érünk egy olyan eljárással, amely csak bizonyos esetekben helytálló, de nem általános érvényű?

Az általunk javasolt eljárás szerint a tárgyalt ítéletek (1. $p \vee q$, 2. $\bar{p} \rightarrow q$) az alábbi értékeket veszik fel:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>
2.	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>	<i>h</i>	<i>i/h</i>

7. táblázat

A másik esetben (1. $p \rightarrow q$, 2. $\bar{p} \vee q$) pedig így alakul az értéktáblázat

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>
2.	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>

8. táblázat

Mindkét esetben arra az eredményre jutottunk, hogy a szóban forgó ítéletek nem ekvivalensek.

*

Rátérünk a *kiemelő diszjunktív ítélet* vizsgálatára. A csak p vagy csak q formula nyilvánvalóan kevesebb esetben lesz igaz, mint a p vagy q formula.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>

9. táblázat

Vegyük szemügyre a tagadó változatokat is:

1. Csak p vagy csak q
2. Csak p vagy csak nem q
3. Csak nem p vagy csak q
4. Csak nem p vagy csak nem q

Ezeknek a formuláknak az értékeit viszonylag könnyű megállapítani hiszen csak azt kell szem előtt tartanunk, hogy azokban az esetekben kapunk i -t, amikor a p jelenség létezik, de ugyanakkor a q jelenség nem létezik.

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.	11.	12.	13.	14.	15.	16.
1.	h	i	i	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	h	h	h
2.	i	i	h	h	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h
3.	i	h	i	h	h	h	h	h	h	h	h	h	i	h	i	h
4.	h	h	h	h	h	h	h	h	h	i	i	h	h	i	i	h

10. táblázat

A történeti áttekintésben találkozhattunk azzal a felfogással, hogy a diszjunktív ítéletnek teljesnek is kell lennie, mert csak így lehetséges a kölcsönös kizárás. Eszerint nem helyes például ez az ítélet: a mozdonyokat vagy szénnel, vagy olajjal fűtik, hiszen voltak fával fűtött és vannak villanyerővel hajtott vonatok. Véleményünk szerint a teljesség nem feltétele annak, hogy a komponensek kizáró viszonyban álljanak. A teljesség követelménye éppúgy a kiemelő diszjunktív ítélet korlátozását jelenti, mint a kizárás követelménye a diszjunktív ítélet korlátozását. Ezért a szóban forgó ítéleteket a konfúzió elkerülése végett teljes kiemelő diszjunktív ítéleteknek fogjuk nevezni.

A kiemelő diszjunktív ítéletet is megpróbálták visszavezetni a kondicionális ítéletre. „A kizáró-szétválasztó ítélet: S vagy csak P_1 , vagy csak P_2 , így is elképzelhető: ha $S - P_1$, akkor nem P_2 (vagy: ha $S - P_2$, akkor nem P_1).” (Logika. Id. kiad. 162. o.) Vessük össze a szóban forgó ítéletek értékeit:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	h	i	i	h	h	h	h	h
2.	i	i	i	i	h	h	i/h	i/h

11. táblázat

Az ekvivalencia feltételezése során ilyesfajta példát tartottak szem előtt: a vas vagy fém, vagy nem-fém — ha a vas fém, akkor nem áll, hogy nem-fém (3. diagram). De vegyük most a következő esetet: ha a víz cseppfolyós, akkor nem szilárd halmazállapotú — a víz vagy csak cseppfolyós, vagy csak szilárd halmazállapotú (4. diagram). A vélt ekvivalencia hamis általánosításon alapszik.

IV

Theophrasztosznál találkozunk először a diszjunktív szillogizmussal, amelynek két módozatát különböztette meg (Prantl: *id. mű* I. köt. 388. o.):

$$\begin{array}{l}
 (1) \frac{A \text{ vagy } B \text{ vagy } C}{A - B} \\
 \hline
 A \text{ nem } C
 \end{array}
 \quad \text{illetve} \quad
 \begin{array}{l}
 A \text{ vagy } B \text{ vagy } C \text{ vagy } D \\
 \hline
 A - B \\
 \hline
 A \text{ sem } D \text{ sem } C
 \end{array}$$

$$\begin{array}{l}
 (2) \frac{A \text{ vagy } B \text{ vagy } C}{A \text{ nem } B} \\
 \hline
 A - C
 \end{array}
 \quad \text{illetve} \quad
 \begin{array}{l}
 A \text{ vagy } B \text{ vagy } C \text{ vagy } D \\
 \hline
 A \text{ sem } B \text{ sem } C \\
 \hline
 A - D
 \end{array}$$

A hagyományos logikában az (1) formulát állítva-tagadó módozatnak (modus ponendo tollens) nevezték el. Ezt a módozatot az jellemzi, hogy az alsó tételben megállapítjuk a felső tétel valamelyik állítmányában kifejezett jelenség fennállását, a zárótételben pedig ennek következtében tagadjuk a felső tétel többi állítmányában kifejezett jelenségek fennállását, pl.:

Az alma gyümölcs vagy nem gyümölcs.
 Ez az alma gyümölcs.

Tehát nem áll, hogy ez az alma nem gyümölcs.

Ha a kizáró diszjunciót tartjuk szem előtt, amellyel a hagyományos logika foglalkozott, akkor ezt a diszjunktív szillogizmust a következőképpen formalizálhatjuk:

$$\begin{array}{l}
 S \text{ vagy csak } P, \text{ vagy csak } P_1 \\
 \hline
 \text{Ez az } S - P \\
 \hline
 \text{Ez az } S \text{ nem } P_1
 \end{array}$$

Elemezzük ezt a formulát. A felső tétel értékeit a 9. táblázatból ismerjük. Az alsó tétel értékeit más helyütt (*Az ítélet terjedelme. Pedagógiai Szemle* 1968/10. sz.) már megállapítottuk.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>h</i>	<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>

12. táblázat

Most egy olyan szillogizmus értéktáblázatát kell elkészítenünk, amelynek a felső tétele összetett, az alsó pedig egyszerű ítélet. Ezért szem előtt kell tartanunk, hogy a diagramok a felső tételt tekintve ítéletviszonyok, az

alsó tétel esetében pedig fogalomviszonyok ábrázolásaként tekintendők. Azokat az eseteket, amelyekben a felső tétel előtagjában üres, az alsó tételben pedig nem üres terminus szerepelhet (vagy megfordítva), non sequitur-nak tekintjük és a / jellel jelöljük.

Az 1–8. sorszámok a 2. táblázatban található viszonyokra vonatkoznak. A függőlegesek a szillogizmus felső tételére, a vízszintesek az alsó tételére utalnak. Mindezeket figyelembe véve a modus ponendo tollens értéktáblázata a következő:

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.
1.	1. /	2. /	3. /	4. /	5. /	6. /	7. /	8. /
2.	9. /	10. /	11. /	12. /	13. /	14. /	15. /	16. /
3.	17. /	18. /	19. /	20. /	21. $\begin{matrix} i \\ i \\ i \end{matrix}$	22. $\begin{matrix} i \\ i \\ i \end{matrix}$	23. $\begin{matrix} i \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	24. $\begin{matrix} i \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$
4.	25. /	26. /	27. /	28. /	29. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	30. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	31. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	32. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$
5.	33. /	34. /	35. /	36. /	37. $\begin{matrix} h \\ i \\ h \end{matrix}$	38. $\begin{matrix} h \\ i \\ h \end{matrix}$	39. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	40. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$
6.	41. /	42. /	43. /	44. /	45. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	46. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	47. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	48. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$
7.	49. /	50. /	51. /	52. /	53. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	54. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	55. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	56. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$
8.	57. /	58. /	59. /	60. /	61. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	62. $\begin{matrix} h \\ i \\ i/h \end{matrix}$	63. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$	64. $\begin{matrix} h \\ i/h \\ i/h \end{matrix}$

13. táblázat

Az „alma” példa a 22. rekeszbe tartozik. Felső tételének első komponense létező, második komponense nem-létező összefüggést fejez ki (3. diagram). Alsó tételének alanya pedig alárendelt fogalom az állítmányhoz képest (6. diagram).

Vegyük most szemügyre a következő példát:

A Marson van növényzet vagy nincs növényzet.

A Marson van növényzet.

Tehát nem áll, hogy a Marson nincs növényzet.

Zárótételének értéke i/h , mivel jelenleg még nem tudjuk eldönteni, hogy az alsó tétel igaz-e vagy sem. De vajon logikai probléma-e az, hogy a Mars rendelkezik-e növényzettel? A logikát az érdekli — mondják —, hogy ha ez az ítélet igaz, akkor 'a Marson nincs növényzet' tagadása szükségszerűen igaz.

Ezzel egyetértünk. Ámde a vizsgált formulában szó sincs az alsó tétel igazságáról, ezt csak hallgatólagosan beleértik. Márcsak azért sem lehet erről szó, mert a változók önmagukban véve nem igazak, ill. hamisak. A kijelentés-változók helyébe tetszés szerinti ítéletet írhatunk. De ha ez így van, akkor a vizsgált formula nem nyújt azonosan igaz következtetést, miként ez az előbbi táblázatból leolvasható. Ha garantáljuk az alsó tétel igazságát, akkor az adott esetben szükségszerűen igaz zárótételt kapunk. Csakhogy ekkor már nem az eredeti, általános formulával van dolgunk. Az állítva-tagadó módozat képlete tehát nem nyújt elégséges alapot általános érvényű következtetés levonására.

A hagyományos logikában gyakran találkozunk ilyen példákkal:

A fák túlevelűek vagy lombos levelűek.

Ez a fa túlevelű.

Tehát ez a fa nem lombos levelű.

Ez a példa a 31. rekeszbe tartozik. Felső tételének mindkét komponense létező összefüggésekre vonatkozik, amelyek azonban összeegyeztethetetlenek (4. diagram). Alsó tételének alanya pedig fölérendelt fogalom az állítmányhoz képest (fák — túlevelű fák; 7. diagram).

Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy zárótételének értéke *i/h*. Amíg nem rendelkezünk azzal a kiegészítő információval, hogy az „ez a fa túlevelű” ítélet igaz, addig az „ez a fa nem lombos levelű” ítélet egyaránt lehet igaz, ill. hamis.

De miért hamis a felső tétel, holott ezt a hagyományos logika igaznak tekintette? Vajon milyen megfontolás alapján? Úgy vélték, hogy a szóban forgó ítélet kizáró diszjunkció, de hallgatólagosan beleértették, hogy a komponenseiben tükröződő jelenségek ugyanabban a vonatkozásban nem állhatnak fenn. Amennyiben ez a fa túlevelű, ugyanakkor nem lehet lombos levelű.

Emlékeztetünk arra, hogy a kizáró diszjunkció, általánosságban véve, ezt jelenti: csak *p* vagy csak *q*. Ha nem tesszük hozzá azt a megszorítást, hogy ugyanabban a vonatkozásban, akkor alapul véve, hogy mindkét komponens létező összefüggést fejez ki, a kizáró diszjunkció hamis. Külön-külön ugyanis mindkét komponens igaz: a fák (értsd: némely fa) túlevelűek — a fák (némely fa) lombos levelűek. Hamis tehát, általában véve, az a kijelentés, hogy vagy csak az egyik, vagy csak a másik igaz. Márpedig a kizáró diszjunkció formulájában szó sincs arról, hogy csak ugyanabban a vonatkozásban szabad tekinteni őket.

A hagyományos logika nem különböztette meg egymástól az alábbi két összefüggést:

1. Csak az egyik, vagy csak a másik igaz (pl. az alma gyümölcs — az alma nem gyümölcs).

2. Amikor az egyik igaz, akkor a másik hamis (a fák túlevelűek — a fák lombos levelűek).

Az előbbi bármely körülmények között — tehát nemcsak ugyanabban a vonatkozásban, hanem az összefüggéseket különállóknak tekintve is — fenáll. Az utóbbi azonban csak bizonyos körülmények között helytálló. Az első esetben az egyik tétel mindig hamis, a második esetben viszont csak relatíve hamis. Ezért a második összefüggés az elsőnek korlátozott változata.

Kant még a diszjunkció tagjainak számát is korlátozni akarta. „1. A diszjunkció tagjai együttvéve, egy kivételével, ennek az egynek a kontradiktórikus ellentétét alkotják. Itt tehát dichotómia áll fenn, amely szerint, ha a kettő közül az egyik igaz, akkor a másiknak hamisnak kell lennie, és megfordítva.

2. Minden diszjunktív értelmi következtetés tehát, amely kettőnél több diszjunkciós tagból tevődik össze, tulajdonképpen *poliszillogisztikus*. Ugyanis minden igaz diszjunkció csak *kéttagú* (bimembris) lehet és a logikai felosztás is *kéttagú*; de az *alfelosztás tagjait* (membra subdividentia) a rövidség kedvéért a *felosztás tagjai* alá rendeljük.” (Kant: *Logik.* Berlin 1869. 143–144. o.) Nem szorul különösebb magyarázatra, hogy Kant a diszjunkciót anélkül, hogy előbb általánosságban vizsgálta volna, közvetlenül a dichotomikus felosztásra igyekezett korlátozni.

Éppen az említett korlátozásokat tartották szűknek azok a logikusok, akik a megengedő diszjunkció elfogadása mellett törtek lándzsát. Nem tekintették ugyanis a diszjunkció elengedhetetlen követelményének, hogy az egyik komponens mindig hamis legyen. Ha a szóban forgó felső tételt diszjunktív ítéletnek tekintjük (jelző nélkül), akkor igaznak minősül. Meg kell tehát szüntetni azt az ellentmondást, hogy „a fák túlevelűek vagy lombos levelűek” típusú ítéletet kizáró diszjunkciónak, és ugyanakkor igaznak fogjuk fel.

Évégett az állítva-tagadó módozat felső tételét diszjunktív ítéletnek tekintjük. Az így értelmezett módozat értéktáblázatát nem szükséges teljes egészében leírnunk, mivel csak négy esetben — ezekben is csupán a felső tétel értékét illetően — tér el a 13. táblázattól:

29. <i>i</i>	30. <i>i</i>	31. <i>i</i>	32. <i>i</i>
<i>i</i>	<i>i</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>
<i>i/h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>	<i>i/h</i>

A tagadva-állító módozatra — mutatis mutandis — az előbbi megállapítások érvényesek.

V

A *kondicionális-diszjunktív szillogizmusban* az egyik előzmény két vagy több kondicionális ítéletből áll, a másik előzmény és a zárótétel közül pedig legalább az egyik diszjunktív ítélet. A kondicionális ítéletek számától függően megkülönböztetünk dilemmát, trilemmát és polilemmát.

A dilemmát feltehetően már a sztoikusok ismerték, de csak a római rétoroknál került sor logikai elemzésére (vö. Prantl: *id. mű* I. köt. 510. o.). A hagyományos logika felfogását a következőkben foglalhatjuk össze. A kondicionális-diszjunktív szillogizmusnak két fő fajtája van: az egyszerű és az összetett módozat. Az egyszerű módozatban a kondicionális ítéletek következményei azonosak, pl.:

Ha a tőkések meghosszabbítják a munkanapot, akkor növekszik a profitjuk, ha pedig csökkentik a szükséges munkaidőt, akkor is növekszik a profitjuk.

A tőkések vagy meghosszabbítják a munkanapot, vagy csökkentik a szükséges munkaidőt.

Mindegyik esetben növekszik a profitjuk.

Logikai képlete:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha } S - P, \text{ akkor } S_1 - P_1, \text{ ha } S_2 - P_2, \text{ akkor } S_1 - P_1 \\ \text{Vagy } S - P, \text{ vagy } S_2 - P_2 \end{array}}{\text{Tehát mindenképpen } S_1 - P_1}$$

Az egyszerű állító módozatban az alsó tétel diszjunktív, a zárótétel pedig kategorikus ítélet. Az egyszerű tagadó módozatban fordított a helyzet:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha } S - P, \text{ akkor } S_1 - P_1, \text{ ha } S_2 - P_2, \text{ akkor } S_1 - P_1 \\ \text{De } S_1 \text{ nem } P_1 \end{array}}{\text{Tehát sem } S - P, \text{ sem } S_2 - P_2}$$

A kondicionális-diszjunktív szillogizmus összetett formáját az jellemzi, hogy a kondicionális ítéletek következményei különbözők. Ebben a szillogizmusban az alsó és a zárótétel egyaránt diszjunktív ítélet, pl.:

Ha a diák a vizsga előtti éjszakán tanul, akkor fáradt lesz a vizsgán, ha pedig nem tanul, akkor készületlenül fog elmenni.

A diák vagy tanulni fog a vizsga előtti éjszakán, vagy nem fog tanulni.

Tehát vagy fáradt lesz a vizsgán, vagy készületlenül fog elmenni.

Képlete:

$$\frac{\begin{array}{l} \text{Ha } S - P, \text{ akkor } S_1 - P_1, \text{ ha } S_2 - P_2, \text{ akkor } S_3 - P_3 \\ \text{Vagy } S - P, \text{ vagy } S_2 - P_2 \end{array}}{\text{Tehát vagy } S_1 - P_1, \text{ vagy } S_3 - P_3}$$

Már az ókorban számos olyan példát tudtak felhozni, amelyek kétséges-sé tették az említett formulák általános érvényűségét. Lássunk egyet ezek közül. Prótagorasz elvállalta egy Euathlosz nevű ifjú tanítását azzal a feltétellel, hogy a tanítvány a tandíj felét akkor fogja kifizetni, ha a tanítás befejeződött, másik felét pedig akkor, amikor megnyerte az első perét. Euathlosz miután kitanult és kifizette a tandíj felét, a másik felét arra való hivatkozással nem akarta kifizetni, hogy elment a kedve az ügyvédi foglalkozástól és nem fog pert vállalni. Márpedig a megállapodás értelmében csak akkor köteles kifizetni a tandíj másik felét, ha megnyerte első perét.

Prótagorasz ekkor beperelte tanítványát a következő meggondolással: ha megnyeri a pert, akkor a bíróság megítéli neki a követelt összeget, ha elveszti a pert, akkor tanítványa megnyerte az első perét, tehát a megállapodás értelmében fizetni köteles.

A tanítvány – vállalva saját védelmét – így érvelt: ha megnyerem a pert, akkor ez azt jelenti, hogy a bíróság elutasítja Prótagorasz követelését, ha elveszitem a pert, akkor a megállapodás értelmében nem vagyok köteles fizetni.

Gellius e történet leírását a következőképpen fejezte be: „Akkor a bírák, arra a véleményre jutva, hogy a két fél részéről kifejtett érvek megfoghatatlanok és kibogozhatatlanok, s hogy ne hozzanak olyan ítéletet, amely – akár-

melyik fél javára dönt is — önmagánál fogva újra vitássá válik, nem hoztak ítéletet, és a tárgyalást beláthatatlan időre elhalasztották.” (Gellius: *Attikai éjszakák*. Bp. 1968. 67. o.)

A logika története során kialakult magyarázatok főképpen annak kimutatására irányultak, hogy ebben a dilemmában valamilyen logikai hiba van. Ha ezt kiküszöböljük, akkor a dilemma megoldhatóvá válik, mégpedig úgy, hogy az ügyvédnek meg kell kapnia a tandíj másik felét. Egyes nézetek szerint például a hiba abból ered, hogy az eredeti megállapodás nem volt teljes diszjunktív ítélet. Csak az a két lehetőség szerepelt benne, hogy Euathlosz vagy megnyeri, vagy elveszti az első perét. Kimaradt az a lehetőség, hogy Euathlosz nem akar ügyvéd lenni, tehát nem vállal pert.

A teljesség azonban még így sincs biztosítva. Hiszen a fiatalember a tanulmány elvégzése után pert indíthatott volna az ügyvéd ellen azon a címen, hogy nem tanította lelkiismeretesen, s ezért mentsék fel a tandíjfizetés kötelezettsége alól. De vajon a teljesség követelményének kielégítése megoldja-e a problémát?

E kérdés megválaszolásakor mindenekelőtt arra kell emlékeztetnünk, hogy a hagyományos logikában a diszjunktíót kizáró értelemben fogták fel. Ez azt jelentette, hogy a diszjunktíó akkor helyes, ha csak az egyik vagy csak a másik komponense igaz. A kondicionális-diszjunktív szillogizmusban azonban, mint a „diák”-példában láthattuk, a zárótételben olyan diszjunktíót is kaphatunk, amelynek elő- és utótagja egyaránt igaz. Ennek figyelmeztetésül kellett volna szolgálnia ahhoz, hogy a diszjunktíó hagyományos értelmezése szűkkörű. Ennek a felfogásnak a korrigálása helyett azonban arra törekedtek, hogy a dilemma esetében is érvényesítsék a kizárás elvét. Ezért az „ügyvéd”-példát illetően arra kerestek választ, hogy Euathlosznak meg kell-e fizetnie a tandíjat vagy sem.

E kérdésfeltevés megvizsgálása céljából írjuk fel a dilemmát explicit formában:

Ha az ügyvéd megnyeri a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét, ha pedig nem nyeri meg a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét.

Az ügyvéd megnyeri a pert, vagy nem nyeri meg a pert.

Az ügyvéd megkapja a tandíj másik felét.

Világosan kitűnik, hogy a kondicionális ítéletek alapjai negálják egymást (megnyeri — nem nyeri meg). Márpedig egymásnak ellentmondó alapokból nem adódhat egyaránt szükségszerűen ugyanaz a következmény. Ha a per megnyeréséből szükségszerűen következik a tandíj megfizetése, akkor elvesztéséből nem adódhat szükségszerűen, és megfordítva. Nincs kizárva annak a lehetősége, hogy az ügyvéd akár megnyeri, akár elveszti a pert, megkapja a pénzt, de ki van zárva az, hogy mindkét esetben szükségszerűen jusson hozzá.

E fejtegetések áttekintésének megkönnyítése céljából vegyünk egy egyszerűbb példát:

Ha esik az eső, akkor a járda nedves lesz, ha pedig nem esik az eső, akkor a járda nedves lesz.

Vagy esik az eső, vagy nem esik az eső.

A járda nedves lesz.

A járda nedves lehet abban az esetben is, ha esik az eső, meg akkor is, ha nem esik az eső. Az előbbi esetben a szóban forgó alaptól szükségszerűen adódik a következmény. Az utóbbi esetben azonban nem azért lesz nedves a járda, mert nem esett az eső, hanem valami más okból kifolyólag (pl. locsolták az utcát).

Az eddigiek során csupán annak kimutatására törekedtünk, hogyha a kondicionális ítéletek alapjai ellentmondási viszonyban vannak, akkor nem adódhat egyaránt szükségszerűen ugyanaz a következmény. Ugyanakkor hallgatólagosan feltételeztük, hogy legalább az egyik esetben szükségszerű összefüggés van az alap és a következmény között, pl. ha az ügyvéd megnyeri a pert, akkor megkapja a tandíj másik felét. De vajon helytálló-e ez a feltételezés? Erre a kérdésre nemmel kell válaszolnunk, ugyanis előfordulhat, hogy a tanítvány a pert követően meghal, s így hiába nyerte meg az ügyvéd a pert, mégsem fogja megkapni a pénzét.

Abban az esetben például, ha a fény prizmán halad át, akkor megtörik, szükségszerű összefüggés van az előtag és az utótag között. A per megnyerése azonban még nem nyújt feltétlen garanciát az ügyvédnek arra, hogy követelését érvényesíteni tudja. Következésképpen előfordulhat, hogy akár nyer, akár veszít, nem lát pénzt. Arra a kérdésre tehát, hogy az ifjúnak meg kell-e fizetnie a tandíj másik felét vagy sem, így válaszolhatunk: egyik esetben sem áll fenn az, hogy *kell*. Az adott feltételek között nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy milyen következmény adódik. Mindkét esetben lehetséges, hogy a fiatalember fizetni fog, de az is lehetséges, hogy nem fog fizetni.

A dilemma zárótétele akkor feltétlenül igaz, ha a kondicionális ítéletekben legalábbis: 1. szükségszerű összefüggés van az alap és a következmény között, 2. a következmények összeegyeztethetlenségi viszonyban vannak, pl.:

Ha valamely folyó beltengerbe ömlik, akkor deltatorkolata van, ha pedig nem beltengerbe ömlik, akkor tölcseértorkolata van.

A Duna vagy beltengerbe ömlik, vagy nem beltengerbe ömlik.

Tehát a Dunának vagy delta-, vagy tölcseértorkolata van.

Ezek után térjünk vissza a kondicionális-diszjunktív szillogizmus formulájához:

Ha p , akkor q , ha r , akkor s

Vagy p , vagy r

Vagy q , vagy s

Tekintve, hogy a változók helyébe tetszés szerinti ítéleteket írhatunk, ez a formula nem általános érvényű. Zárótétele egyaránt lehet igaz, ill. hamis. Érthető tehát, hogy ennek a formulának az alapján nem lehet eldönteni a szóban forgó szillogizmus helyességét. Ezzel kapcsolatos Jevonsnak a következő megjegyzése: „A dilemmás érvelések azonban gyakrabban tévesek, mint nem, mert ritkán lehet olyan példákat találni, amelyekben két eshetőség kimeríti az összes lehető eseteket, hacsak az egyik nem egyszerű tagadása a másiknak, a harmadik eset kizárása elvének megfelelően. Így ha azt akarnók következtetni, hogy 'ha valamely gyerek szeret tanulni, akkor nem kell biztatni, és ha idegenkedik a tanulástól, semmiféle biztatásnak nem lesz semmi eredménye, de mivel vagy szeret tanulni, vagy idegenkedik tőle, a biztatás vagy felesle-

ges, vagy haszontalan', kézzelfoghatólag helytelenül választjuk a szétválasztó altételt. A tanulás szeretése vagy a tőle való idegenkedés nem az egyedül lehetséges két eshetőség, mert lehetnek egyesek, akik nem szeretnek ugyan tanulni, de nem is idegenkednek tőle, és ezekkel szemben kívánatos lehet az ösztönzés jutalmak alakjában. Majdnem mindent bebizonyíthatnánk, ha szabad volna így kiválogatni a nekünk megfelelő lehetőségeket és csak ezekből következtetethetnénk." (Jevons: *id. mű.* Bp. 1911. 114. o.)

De miért lenne téves ez a következtetés? Vajon azért-e, mert a logikusok olyan következtetéseket fogadnak el helyeseknek, amelyeknek a zárótétele szükségszerűen igaz? Véleményünk szerint ez szűk kritérium. Helyes a következtetés akkor, ha meg tudjuk mondani, hogy az adott előzményekből kiindulva a zárótételnek milyen lesz az értéke. Vegyük például ezt a régi dilemmát. A krokodil elrabolja egy anya gyerekeit. Csak azzal a feltétellel hajlandó visszaadni, ha az anya igazat válaszol arra a kérdésre, hogy vissza fogom-e adni a gyereket. Az anya ezt válaszolja: nem fogod visszaadni a gyereket. A krokodil ekkor így szól: ha igazat mondtál, akkor nem adom vissza a gyereket, mert ha visszaadnám, akkor nem lenne igaz, amit mondtál. Ha pedig nem mondtál igazat, akkor nem adom vissza a gyereket, mert nem tettél elégét annak a feltételnek, hogy igazat mondasz. Tehát semmiképpen sem adhatom vissza a gyerekeket.

Az anya erre így válaszolt: ha igazat mondtam, akkor megállapodásunk szerint vissza kell adnod. Ha pedig nem mondtam igazat, akkor azért kell visszaadnod a gyereket, mert ha nem adnád vissza, akkor igaz lenne, amit mondtam.

Ha ezt a következtetést abból a szempontból vizsgáljuk, hogy konklúziója szükségszerűen igaz-e, akkor tévesnek kell tekintenünk. Ha viszont azt mondjuk, hogy zárótételének (a krokodilus visszaadja a gyereket vagy nem adja vissza) értéke i/h , akkor helyesen állapítottuk meg, hogy az adott előzményekből mi következik.

Amikor a logikai irodalomban a *szofizmákat* tárgyalják, akkor gyakran dilemmákat hoznak fel példának. Ezek a következtetések ugyanis — a szokványos kritérium értelmében — csak látszólag helyesek. Az „ügyvéd”, a „krokodilus” stb. valóban szofizmák, ha úgy tüntetik fel, mintha az előbbieken megjelölt 1. és 2. feltétel garatálva lenne. Ha azonban ezt nem teszik, hanem arra a kérdésre keresnek választ, hogy a megadott előzményekből milyen zárótétel adódik, akkor az említett példákat nem tekinthetjük szofizmáknak.

Következésképpen Jevonsnak és másoknak azzal a véleményével sem érthetünk egyet, hogy a problémát a diszjunkció teljessé tételével kell megoldani. Ez egyrészt kevés lenne (nincs garatálva az 1. feltétel), másrészt a helyesség régi kritériumának spanyolcsizmájába kényszerítené a dilemmát. A megoldást abban látjuk, hogy figyelembe kell vennünk a komponensek viszonyait. Helykímélés végett nem közöljük a kondicionális-diszjunktív szillogizmus értéktáblázatát. A keret amúgyis adva van a 13. táblázatban. Ha ebbe behelyettesítjük az előzmények megfelelő értékeit, akkor megkapjuk a zárótételek értékeit.

A szerzőnek a logikai viszonyok felhasználásáról eddig az alábbi cikkei jelentek meg:

A megfordítás hagyományos felfogásának bírálata. MM Tájékoztató 1968/1. sz.

A logikai négyzeten alapuló következtetések. Magyar Filozófiai Szemle 1968/2. sz.

- A közvetlen következtetések rendszere. Uo. 1968/4. sz.*
A kategorikus szillogizmus első alakzatáról. Uo. 1968/5. sz.
Az ítélet terjedelme. Pedagógiai Szemle 1968/10. sz.
A negyedik alakzat. MM Tájékoztató 1968/6. sz.
A kondicionális szillogizmus. Magyar Filozófiai Szemle 1969/5. sz.
Létezés és logika. MM Tájékoztató 1969/6. sz.

THE DISJUNCTIVE SYLLOGISM

Gy. Tamás

There is a widespread opinion according to which the inclusive resp. interrogative disjunctions are co-ordinated to one another. The author considers these operations as located on different levels of abstraction. The inclusive disjunction (p or q) expresses the incompatibility of the components. The exclusive disjunction states, in addition, that the given phenomena cannot exist together. The exclusive disjunction is an emphatic proposition (either only p or only q).

The author defines the values of disjunctive truths, contrary to mathematical logic, not on basis of the value of components but on that of the relationship of components. Starting from this principle, modalities of disjunctive syllogism are analysed. The last part of the paper deals with the conditional-disjunctive syllogism.

ДИСЪЮНКТИВНЫЙ СИЛЛОГИЗМ

Д. Тамаш

Широко распространено мнение, согласно которому разрешающая, соответственно вопросительная дисъюнкции равноценны друг другу. По мнению автора, эти операции располагаются на различных уровнях абстракции. Разрешающая дисъюнкция (p или q) выражает то, что компоненты не согласуются друг с другом. Исключающая дисъюнкция, идя дальше, является заявлением, что данные явления не могут находиться рядом друг с другом. Исключающая дисъюнкция — избирательное суждение (или только p или только q).

Ценность дисъюнктивных суждений автор, в отличие от математической логики, определяет не на основе ценности компонентов, а на основе их отношения друг к другу. Исходя из этого он анализирует модальности дисъюнктивных силлогизмов. Заключительная часть статьи занимается кондиционально-дисъюнктивным силлогизмом.

Marxista fejlődésem: 1918—1930*

LUKÁCS GYÖRGY

Egy régebbi önéletrajzi vázlatomban (1933) így neveztem korai fejlődésemet: utam Marxhoz. Az e kötetben foglalt írások a marxizmus elsajátításának tulajdonképpeni tanulóéveit jelzik fejlődésemben. Amikor most e kötetben összegyűjtve kiadom e korszak (1918—1930) legfontosabb dokumentumait, mindenekelőtt ezt a kísérlet-jellegüket akarom hangsúlyozni, és semmiképpen sem kívánok nekik időszerűséget tulajdonítani az igazi marxizmusért folyó mai küzdelemben. Manapság ugyanis, amikor roppant bizonytalanság uralkodik abban a kérdésben, hogy mit kell a marxizmus lényegi, maradandó tartalmának, megmaradó módszerének tekinteni, az intellektuális tisztesség megköveteli ezt a világos különbségtételt. Másfelől viszont a marxizmus helyes megragadására tett kísérleteknek, ha kellően kritikai viszonyt alakítunk ki hozzájuk, ma is lehet bizonyos dokumentáris jelentőségük. Az itt összegyűjtött írások ilyenképpen nemcsak az én személyes fejlődésem szellemi lépcsőfokait világítják meg, hanem egyben felmutatják az általános útnak olyan állomásait, amelyeknek, kellő kritikai távlatból tekintve, alkalmasint némi jelentőséget lehet tulajdonítani a mai helyzet megértése és az abból való továbbhaladás szempontjából is.

A marxizmussal kapcsolatban 1918 körül elfoglalt álláspontomat természetesen nem tudom helyesen jellemezni anélkül, hogy röviden ne utalnék az előtörténetére. Mint a fent idézett önéletrajzi vázlatban is kiemelem, már gimnazista koromban olvastam egyet-mást Marxtól. Később, 1908 körül, a *Tőké*-t is átvettem, hogy szociológiai alapvetést találjak a modern drámáról írt monográfiámhoz. Akkori érdeklődésem ugyanis a „szociológus” Marxnak szólt, akire egy messzemenően Simmel és Max Weber által meghatározott módszertani szemüvegen át tekintettem. Az első világháború idején újrakezdtém Marx-tanulmányaimat, ám ezúttal már általános filozófiai érdeklődés vezetett: túlnyomóan már nem kortárs szellemtudósok befolyásoltak, hanem Hegel. Persze ez a hegeli hatás is erősen felemás volt. Egyrészt Kierkegaard játszott számottevő szerepet ifjúkori fejlődésemben; olyannyira, hogy a háború előtti utolsó években Heidelbergben monografiкус tanulmányt akartam írni Kierkegaard Hegel-kritikájáról. Másrészt társadalmi-politikai nézeteim ellentmondásossága szellemi kapcsolatba hozott a szindikalizmussal, mindenekelőtt G. Sorel filozófiájával. Túl akartam menni a polgári radikalizmuson, a szociáldemokrata elmélet (mindenekelőtt Kautskyé) azonban taszított. Szabó Ervin, a szociáldemokrácia magyar baloldali szellemi

* Ez a tanulmány előszóul íródott Lukács György Művei német nyelvű kiadásának (Luchterhand Verlag) II. kötetéhez.

ellenzékének vezetője hívta fel a figyelmet Sorelra. Ehhez járult, hogy a háború alatt megismerkedtem Rosa Luxemburg műveivel. Mindebből egy belsőleg ellentmondásos elméleti amalgám keletkezett, amely döntő hatást gyakorolt gondolkozásomra a háború idején és a háború utáni első években.

Azt hiszem, ha valaki e korszak éles ellentmondásait „szellemtudományos” módon mindenkor közös nevezőre hozza és szerves, immanensen szellemi fejlődést konstruál bele, akkor eltávolodik a ténybeli igazságtól. Hiszen ha már Faustnak szabad volt két lelket rejtenie kebelében, miért ne lehessen egy különben normális embernél, aki azonban egy világválság közepette éppen át-megy az egyik osztályból a másikba, ellentett szellemi tendenciákat megá-lapítani, amelyek egyidejűleg ellentmondásosan funkcionálnak? Én magam legalábbis úgy találok — amennyire képes vagyok ezeket az éveket felidéz-ni —, hogy akkori gondolatvilágomban egyidejű tendenciaként jelentkezik egyfelől a marxizmus elsajátítása, egy politikai aktivizálódás, és másfelől az, hogy egyre intenzívebbé válnak a tisztán idealisztikus etikai kérdésfel-tevések. Akkori cikkeim elolvasása csak megerősítheti, hogy fennáll az éles ellentéteknek ez az egyidejűsége. Ha ez időbeli, nem túl nagyszámú és nem túl jelentős irodalmi jellegű dolgozataimra gondolok, úgy látom, hogy ezek agresszív és paradox idealizmus dolgában gyakran túl is tesznek korábbi munkáimon. Egyidejűleg azonban feltartóztathatatlanul előrehalad a marxiz-mus elsajátításának folyamata is. Ha mármost ebben a diszharmonikus dualiz-musban látom ezen éveim szellemi jellegzetességének alapvonalát, ebből ne következtessünk egy ellentett végre, valami fekete—fehér festészetre, mint-ha ennek az ellentmondásosságnak a dinamikáját kimerítené a forradalmi jónak a rossz polgári maradványok ellen. Az átmenet az egyik osztályból a vele sajátosan ellenséges másikba sokkal bonyolultabb folyamat ennél. Amellett visszapillantva megállapít-hatom önmagamnál, hogy Hegelre orientált-ságom, etikai idealizmusom — valamennyi romantikus antikapitalista elemé-vel egyetemben — egy s más pozitívát is hozott az e válságból megszületett világképembe. Természetesen csak miután mint uralkodó vagy akár társural-kodó tendenciákat már meghaladtam őket, miután — messzemenően, alapve-tően módosítva — egy új, immár egységes világkép elemeivé váltak. Sőt, talán ez itt a helyénvaló alkalom, hogy megállapítsam: még a tőkés világgal való intím ismeretségem is részleges pozitívumként került bele az új szintézis-be. Sohasem estem abba a hibába, amelyet sok munkásnál, kispolgári értelmi-séginél gyakran megfigyelhettem: hogy a tőkés világ végső soron mégiscsak imponál nekik. A kapitalizmusbeli étellel szemben érzett, fiúkoromból szár-mazó megvető gyűlöletem megóvott engem ettől.

A zavarosság azonban nem mindig káosz. Vannak tendenciái, melyek a belső ellentmondásokat olykor időlegesen erősíthetik ugyan, de végső fokon mégis az ellentmondások kiérlelő tisztázása irányában hatnak. Így az etika a gya-korlat, a tett és ezzel a politika felé hajtott. A politika pedig a gazdaságtan felé, ami elméleti elmélyüléshez, tehát végső fokon a marxizmus filozófiájához vezetett. Természetesen tendenciákról van szó, amelyek csak lassan és egyen-lőtlenül szoktak kibontakozni. Egy ilyen irányú tájékozódásom már a háború alatt, az orosz forradalom kitörése után kezdett mutatkozni. A *Theorie des Romans*, mint azt az új kiadás előszavában leírtam, még az általános kétségbe-esés állapotában keletkezett; nem csoda, hogy a jelen, fichtei módra, mint a kiteljesedett bűnösség állapota jelent meg benne, hogy a kitekintés, a kiűt tisztán légius-utopikus jelleget kapott. Csak az orosz forradalommal nyílt

meg számomra is magában a valóságban egy jövő-perspektíva; már a cárizmus megdöntésével, és végképp a kapitalizmussal. Nagyon kevés és nagyon megbízhatatlan ismereteink voltak akkoriban a tényekről és elvekről, ennek ellenére láttuk, hogy — végre! végre! — megnyílt egy út az emberiség előtt, amely kivezet a háborúból és a kapitalizmusból. Persze erről a lelkesültségről szólva se szépítsük meg a múltat. Én is — s itt tisztán a saját ügyemben beszélek — átéltem egy rövid átmenetet: a végérvényes, végérvényesen helyes elhatározás előtt utolsó ingadozás során mulékony kísérletet tettem egy elvont-ízetlen érvekkel ékített félresikerült szellemi kozmetikázásra. Am az elhatározást mégsem lehetett feltartóztatni. *Taktika, és etika* című kis dolgozatom mutatja az elhatározás belső, emberi indítékait.

A magyar Tanácsköztársaság alatt és előkészítése idején létrejött néhány írásról nem kell túl sokat szólnom. Mi mindannyian — én is, sőt talán mindenekelőtt én — szellemileg igen kevésbé voltunk felkészülve a nagy feladatokkal való megbirkózásra; a lelkesedés próbálta, jól-rosszul, pótolni a tudást és a tapasztalatot. Csak azt az egyetlen, itt igen fontos tényről említem: alig ismertük Lenin forradalom-elméletét, a marxizmus lényeges lenini továbbvitelét ezen a területen. Csak kevés számú lefordított cikkhez és brosúrához férhettünk hozzá annak idején, az orosz forradalom résztvevői pedig részben csekély elméleti hajlandóságúak voltak (mint Szamuely), részben gondolatilag alapvetően az orosz baloldali ellenzék befolyása alatt álltak (mint Kun Béla). Csak a bécsi emigrációban ismerkedhettem meg alaposabban Leninnel, a teoretikussal. Ilyenformán az akkori gondolkodásomban szintén van egy ellentétes dualizmus. Egyrészt nem tudtam elvileg helyesen állást foglalni az akkori politika bizonyos végzetesen opportunistá alaphibáival, így az agrárkérdés tisztán szociáldemokrata megoldásával szemben. Másrészt saját gondolati áramlataim a kultúrpolitika területén elvont utopikus irányban hajtottak. Ma, csaknem egy fél évszázad elteltével, csodálkozom azon, hogy mégis viszonylag nem kevés folytathatót sikerült e területen életre hívni. (Hogy az elmélet területén maradjak, megjegyzem, hogy a *Mi az ortodox marxizmus?* és *A történelmi materializmus funkcióváltozása* című írásaik már ebben az időszakban kapták meg első megfogalmazásukat. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* számára átdolgoztam ugyan őket, de alapvető irányzatuk tekintetében mit sem változtattam rajtuk.)

A bécsi emigrációval mindenekelőtt egy tanulási időszak vette kezdetét. Ez elsősorban a Lenin műveivel való megismerkedésre vonatkozik. Olyan tanulás volt ez persze, amely egy pillanatra sem vált külön a forradalmi tevékenységtől. A feladat mindenekelőtt az volt, hogy helyreállítsuk a magyarországi forradalmi munkásmozgalom folytonosságát; hogy olyan jelszavakat és lépéseket dolgozzunk ki, amelyek alkalmasnak látszanak arra, hogy e mozgalom arculatát a fehérterror alatt is megőrizzék és továbbfejlesszék; hogy elhárítsuk a diktatúrára szórt — akár tisztán reakciós, akár szociáldemokrata — rágalmatokat, és egyszersmind hozzáfogjunk a proletárdiktatúra marxista önbírálatához. Emellett Bécsben belekerültünk a nemzetközi forradalmi mozgalom áramába. A magyar emigráció akkoriban talán a legnagyobb létszámú és legmegosztottabb emigráció volt, de korántsem az egyetlen. A balkáni országokból és Lengyelországból sokan éltek átmenetileg vagy tartósan emigránsként Bécsben; azonfelül Bécs nemzetközi átmenőállomás is volt, ahol szakadatlan érintkezésbe kerültünk német, francia, olasz stb. kommunistákkal. Nem csoda hát, hogy ilyen körülmények között létrejöhett a *Kommunismus*

folyóirat, amely egy időre a III. Internacionálé ultrabaloldali áramlatainak egyik fő szócsove vált. Osztrák kommunistákon, magyar és lengyel emigránsokon kívül — ezek adták a belső stábot és az állandó munkatársi gárdát — törekvéseivel rokonszenveztek olyan olasz ultrabaloldaliak, mint Bordiga, Terracini, hollandok, mint Pannekoek és Roland Holst stb.

Fejlődési tendenciáimnak ez a dualizmusa, amelyről már beszéltem, ezek között a körülmények között nemcsak elérte tetőpontját, hanem egyben figyelemreméltó, elméletileg-gyakorlatilag új, megkettőződött kikristályosodási formát is kapott. Mint a *Kommunismus* belső kollektívájának tagja élénk részt vettem egy „baloldali” politikai-elméleti vonal kidolgozásában. Ez a vonal azon az akkoriban még igen eleven hiten nyugodott, hogy a nagy forradalmi hullám — amely az egész világot, de legalábbis egész Európát rövid időn belül el fogja vezetni a szocializmushoz — korántsem ült el a finnországi, magyarországi és müncheni vereségekkel. Az olyan események, mint a Kapp-puccs, az olaszországi gyármegszállások, a lengyel—szovjet háború, sőt a márciusi akció, megerősítették bennünk azt a meggyőződést, hogy a világforradalom gyorsan közeledik, hogy hamarosan sor kerül az egész kultúrvilág totális átalakítására. Persze, ha a húszas évek elején szektarianizmusról beszélünk, nem szabad annak a sztálini praxisban kibontakozott válfajára gondolnunk. Ez utóbbi mindenekelőtt az adott hatalmi viszonyokat akarja minden reformmal szemben megvédelmezni, tehát céljaiban konzervatív, módszereiben bürokratikus jellegű. A húszas évek szektarianizmusának ellenben messianisztikus-utópikus célkitűzései voltak, módszereinek pedig élesen antibürokratikus tendenciák szolgálták alapul. E kétféle szektarianizmusnak tehát csak a neve közös; belsőleg éles ellentéteket képviselnek. (Az is tény persze, hogy a III. Internacionáléban már annak idején meghonosítottak bürokratikus szokásokat Zinovjev és tanítványai, mint ahogy tény az is, hogy a beteg Lenin utolsó éveit az a gond töltötte be, hogyan lehetne a szovjetköztársaság növekvő, spontánul keletkező bürokratizálódását a proletárdemokrácia alapzatáról leküzdeni. De e téren is látható a mai és az akkori szektások közötti ellentétesség. A magyar párt szervezeti kérdéseiről írt cikkem a Zinovjev-tanítvány Kun Béla elmélete és gyakorlata ellen irányul.)

Folyóiratunk azzal akarta szolgálni a messianista szektarianizmust, hogy minden kérdésben a legeslegradikálisabb módszereket dolgozta ki, hogy minden területen teljes-tökéletes szakítást hirdetett a polgári világból származó valamennyi intézménnyel, életformával stb. Ezzel akartuk magasabb színvonalra fejleszteni a hamisítatlan osztálytudatot az élcsapatban, a kommunista pártokban, a kommunista ifjúsági szervezetekben. A polgári parlamentekben való részvétel elleni polemikus cikkem tipikus példája ennek a tendenciának. A cikk sorsa — a Lenintől kapott kritika — tette lehetővé számomra az első lépést a szektarianizmus leküzdése felé. Lenin rámutatott arra a döntő különbségre, sőt ellentétre, hogy egy intézmény világtörténelmi meghaladottságából — pl. hogy a parlament meghaladottá vált a szovjetek által — korántsem következik, hogy taktikailag el kell vetni a benne való részvételt; ellenkezőleg. Ez a kritika, amelynek helytállóságát azonnal elismertem, arra kényszerített, hogy történelmi perspektíváimat differenciáltabban és közvetetebben kapcsoljam össze a napi taktikával, s ennyiben kezdetét jelenti a nézeteimben végbement fordulatnak. Ez a fordulat azonban egy lényegében még mindig szektárius vilásképen belül történt meg csupán. Ez megmutatkozik egy évvel később, amikor kritikusan tekintettem ugyan a márciusi akció

egyres taktikai hibáira, egészében azonban továbbra is kritikátlan-szektárius módra helyeseltem.

Éppen itt jut élesen kifejezésre akkori politikai és filozófiai nézeteim tárgyilag is, belsőleg is ellentmondásos dualizmusa. Miközben a nemzetközi életben szabadon kiélhettem forradalmi messianizmusom egész intellektuális szenvédeleyességét, a fokozatosan szervezkedő magyarországi kommunista mozgalom olyan döntések elé állított, amelyeknek általános és személyes, távlati és közvetlen következményeit folyamatosan tudomásul kellett vennem és következő döntések alapjává kellett tennem. Ilyen helyzetben voltam természetesen már a Tanácsköztársaság idején is. És az a szükségesség, hogy gondolkodásomat ne kizárólag a messianisztikus perspektívákra irányítsam, annak idején is kikényszerített egynémely realiztikus döntést mind a közoktatásügyi népbiztosságon, mind a hadosztálynál, amelynek politikai vezetése rám hárult. Most azonban a tényekkel való konfrontáció, a lenini „következő láncszem” felkutatásának kényszere hasonlíthatatlanul közvetlenebb és intenzívebb lett, mint valaha is addigi életemben. Éppen az ilyen döntések tartalmának látszólag tisztán empirikus jellege járt legmesszebbmenő következményekkel elméleti beállítottságom szempontjából. Ennek objektíve léttel-bíró szituációkra és tendenciákra kellett irányt vennie; ha tehát elvileg helyesen megalapozott elhatározásra akartam jutni, nem volt szabad az elmélkedésben megállnom a közvetlen ténybeliségnél, hanem éppenséggel folyvást ama — gyakran rejtett — közvetítések felfedezésére kellett törekednem, amelyek előidéztek az ilyen szituációt, és mindenekelőtt meg kellett kísérelnem, hogy előre lássam azokat a szituációkat, amelyek a meglevőből, a későbbi gyakorlatot meghatározó módon, valószínűleg fakadni fognak. Itt tehát maga az élet diktált nekem olyan szellemi magatartást, amely igen gyakran ellentétesen szembenállt idealisztikus-utópikus, forradalmi messianizmusommal.

A dilemmát még az is erősítette, hogy a magyar párt gyakorlati vezetésében az ellenoldalon egy modern-bürokratikus fajtájú szektarizmus állott: a Zinovjev-tanítvány Kun Béla csoportja. Tisztán elméletileg elvethettem a nézeteit mint álbaldaliakat; konkrétan csak azzal lehetett harcolni a javaslatai ellen, hogy a gyakran szerfelett prózai és a világforradalom nagy távlatával csak nagyon távoli közvetítéseken át összekapcsolható hétköznapi valóságra appellálunk. Mint oly gyakran életemben, itt is személyes szerencsém volt: a Kun elleni opozíció élén Landler Jenő állt, olyan ember, akinek nemcsak magas fokú, mindenekelőtt gyakorlati intelligenciája volt, hanem nagy érzéke is az elméleti problémákhoz, amelyek — ha mégoly távoli közvetítéseken át is — reálisan összekapcsolódtak a forradalmi gyakorlattal, olyan ember, akinek legmélyebb belső beállítottságát a tömegek életével való bensőséges összeforrottsága határozta meg. Tiltakozása Kun bürokratikus-kalandor tervei ellen mindjárt az első pillanatban meggyőzött, és a frakcióharc kitörése után mindig az ő oldalán álltam. Nincs itt lehetőségem arra, hogy kitérjek e belső pártharcoknak akár csak a legfontosabb, gyakran elméletileg is érdekes részleteire, s csak arra akarom felhívni a figyelmet, hogy gondolkodásom módszertani kettőssége elméleti-gyakorlati kettősséggé fokozódott: a forradalom nagy nemzetközi kérdéseiben továbbra is ultrabaloldali tendenciák híve maradtam, közben pedig a magyar pártvezetés tagjaként a Kun-féle szektarianizmus elkeseredett ellenfelévé váltam. Ez különösen csattanósan mutatkozott meg 1921 tavaszán. Magyar vonalon Landler kíséretében egy energikus antiszektás politikát képviseltem, s egyidejűleg nemzetközi

téren a márciusi akció egyik elméleti híve voltam. Ezzel az ellentett tendenciák ezen egyidejűségének tetőpontjára értem. A magyar pártbeli nézeteltérések elmélyülésével, a magyarországi radikális munkásság megmozdulásának kezdeteivel természetesen az én gondolkodásomban is megnövekedett az ebből fakadó elméleti tendenciák befolyásoló ereje, jóllehet e fokon még nem jutottak mindent meghatározó fölényre, bár Lenin kritikája erősen megingatta a márciusi akcióról táplált nézeteimet.

Ilyen belsőleg válságos átmeneti időben keletkezett a *Geschichte und Klassenbewusstsein*. A kötet 1922 folyamán készült el. Részben korábban keletkezett szövegek átdolgozását tartalmazta; a már említett 1919-es írásokon kívül ezekhez tartozik *Az Osztyájtudatról* szóló (íródott 1920-ban). A Rosa Luxemburgról, valamint a *Legalitásról és illegalitásról* írt cikkek lényeges változtatások nélkül kerültek be a gyűjteménybe. Tehát csak két, persze döntően fontos tanulmány volt teljesen új a kötetben: az *Eldologiasodás és a proletariátus tudata* és a szervezeti kérdésekről szóló. (Az utóbbihoz előtanulmányul szolgált a közvetlenül a márciusi akció után az *Internationale* 1921. évfolyamában megjelentetett cikk: *Organisatorische Fragen der revolutionären Initiative*.) Ilyenformán a *Geschichte und Klassenbewusstsein* irodalmilag tekintve az utolsó háborús évektől kezdődő fejlődési korszakom összefoglaló lezárása. Olyan lezárás persze, amely, legalábbis részben, már magában foglalta egy a világosabb letisztultságához vezető átmeneti stádium bizonyos tendenciáit, habár ezek a tendenciák még nem tudtak valóságosan kibontakozni.

Az ellentett szellemi irányzatok közötti eldöntetlen harc következtében, melyben korántsem mindig beszélhetünk győztes, ill. alulmaradó tendenciákról, még ma sem könnyű feladat e könyv egységes jellemzése és értékelése. Mégis meg kell itt kísérelnem, hogy röviden kiemeljem legalább az uralkodó motívumokat. S itt mindenekelőtt szembeűnő, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* — szerzője szubjektív szándékaival semmiképp sem összhangban — objektíve olyan tendenciát képvisel a marxizmus történetében, amely a filozófiai meg-alapozásban, a politikai következtetésekben igen erős eltéréseket mutat fel, de — akarva vagy akaratlanul — mégis a marxizmus ontológiájának az alapzatai ellen irányul. Arra a tendenciára gondolok, amely a marxizmust kizárólagosan társadalomtannak, társadalomfilozófiának fogja fel, és a marxizmusból a természetre vonatkozólag következő állásfoglalást ignorálja vagy elveti. Már az első világháború előtt képviselték ezt az irányzatot olyan, más-különbözően igen különböző orientációjú marxisták, mint Max Adler és Lunacsarszkij; napjainkban — valószínűleg nem egészen függetlenül a *Geschichte und Klassenbewusstsein* hatásától — mindenekelőtt a francia egzisztencializmusban és ennek szellemi környezetében találkozunk vele. Könyvem ebben a kérdésben nagyon határozott álláspontot foglal el: a természet társadalmi kategória, állítom különböző helyeken, és az összkoncepció arra irányul, hogy csakis a társadalomnak és a benne élő embereknek a megismerése releváns filozófiailag. Már e tendencia képviselőinek nevei mutatják, hogy nem egy tulajdonképpeni irányzatról van szó; én magam annak idején Lunacsarszkijt csak névről ismertem és Max Adlert mindig is elutasítottam mint kantianust és szociáldemokratát. Ennek ellenére, közelebbről szemügyre véve, bizonyos közös vonásokat találunk. Egyrészt kiderül, hogy éppen a természet materialista felfogása hozza magával a polgári és szocialista világnézet valóban radikális szétválását, hogy az e komplexus előli kitérés gyengítőleg hat ezekre a filozófiai fejtegetésekre, pl. akadályozza a marxista gyakorlat-fogalom éles kidol-

gozását. Másrészt a társadalmi kategóriáknak ez a látszólagos módszertani felmagasztalása kedvezőtlenül hat vissza igazi megismerési funkcióikra; gyengíti sajátos marxista specifikumukat is, gyakran tudattalanul visszaveszi a polgári gondolkodás reális meghaladásából fakadó eredményeket.

Ebben a kritikában persze kizárólag a *Geschichte und Klassenbewusstsein*re szorítkozom, amivel semmi esetre sem akarom azt állítani, hogy ez a marxizmustól való divergencia hasonló beállítódottságú más szerzőknél kevésbé döntő szerephez jutna. Az én könyvemben azon nyomban és döntő dolgokat illetően zavart okozva visszahat magának a gazdaságnak a felfogására, amely itt természetesen szükségképpen a módszertani középpontot alkotta. Kísérlet történik ugyanarra, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapzatukból kapjanak magyarázatot, de a gazdaság mégis beszűkül, amennyiben kiesik belőle annak marxista alapkategóriája, a munka mint a társadalom természettel való anyagcseréjének közvetítője. Ez azonban természetes következménye az ilyen módszertani alapbeállítottságnak. Az folyik belőle, hogy eltűnnek a marxista világkép legfontosabb reális pillérei, és óhatatlanul híjjával marad az igazi gazdasági megalapozásnak az a kísérlet, hogy a legvégletesebb radikalitással levonjuk a marxizmus legvégső forradalmi következtetéseit. Magától értetődik, hogy a természet ontológiai objektivitásának, amely ennek az anyagcserének a létszerű alapzatát alkotja, el kell tűnnie. De ezzel együtt eltűnik az a kölcsönhatás is, amely az igazán materialista módon tekintett munka és a dolgozó ember fejlődése között fennáll. Marx nagy gondolata, amely szerint még a „termelés a termelés végett” sem egyéb, mint „az emberi termelőerők kifejlődése, tehát az emberi természet gazdagságának kifejlődése mint öncél”, kívül esik azon a területen, amelyet a *Geschichte und Klassenbewusstsein* át tud tekinteni. A tőkés kizsákmányolás elveszti ezt az objektíve forradalmi oldalát, és azt a tényállást, „hogy az emberi nem képességeinek ez a kifejlődése, bár eleinte az emberi egyedek, sőt emberosztályok többségének 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, ezt nem értik meg . . .” (*Értéktöbblet-elméletek*, II. rész, Bp. 1961. 100—101. o.) Ezáltal mind a kapitalizmus ellentmondásainak, mind a proletariátus forradalmasodásának ábrázolása akaratlanul is túlnyomóan szubjektivistikus hangsúlyokat kap.

Ez leszűkítően és torzítóan színezi a gyakorlatnak az — éppen e könyv szempontjából középponti — fogalmát is. Ennél a problémánál is Marxból akartam kiindulni, és megpróbáltam az ő fogalmait minden későbbi polgári torzítástól megtisztítani, alkalmassá tenni a jelenkor nagy forradalmi átrendülésének szükségletei számára. Mindenekelőtt azonban szilárdan állt akkor előttem az, hogy radikálisan le kell küzdeni a polgári gondolkodás pusztán kontemplatív jellegét. Így a forradalmi gyakorlat koncepciója ebben a könyvben valami éppenséggel fellengős vonást kap, amely jól megfelelt az akkori baloldali kommunizmus messianisztikus utópizmusának, de nem az igazi marxistának. Kortörténetileg érthető módon, polemizálva a munkásmozgalomban jelentkező polgári és opportunista nézetek ellen, amelyek valami a gyakorlattól elszigetelt, állítólag objektív, a valóságban minden gyakorlattól elszakított megismerést magasztaltak, az én — relatíve messzemenően jogosult — polémiám a kontempláció túlfeszítése és túlértékelése ellen irányult. Marx Feuerbach-kritikája még erősítette ezt a beállítódottságomat. Csupán azt nem

vettem észre, hogy ha a gyakorlat-fogalomnak nincsen bázisa a valóságos gyakorlatban, a munkában mint ősfarmájában és modelljében, akkor túlfeszítése szükségképp átcsap idealisztikus kontemplációba. Így a proletariátus helyes és igazi osztálytudatát el akartam határolni mindenféle empirisztikusan, „közvéleménykutatástól” (a kifejezése persze akkor még nem volt fogalomban), és elvitathatatlan gyakorlati objektivitást akartam tulajdonítani neki. De mégis csak egy „imputált” osztálytudat („zugerechnetes” Klassenbewusstsein) megfogalmazásához tudtam eljutni. Arra gondoltam, amit Lenin a *Mi a teendőben* úgy jellemez, hogy, ellentétben a spontánul keletkező tradeunionista tudattal, a szocialista osztálytudatot „kívülről” viszik be a munkások közé, vagyis olyan területről, „amely kívül esik a gazdasági harc körén, a munkások és a munkáltatók kölcsönös viszonya körén”. (Lenin *Összes Művei*, 6. köt., Bp. 1964. 73. o.) Ami tehát nálam szubjektív szándékom szerint, Leninnel pedig egy gyakorlati mozgalomnak a társadalom totalitásán belüli igazi marxista elemzéséből adódott, az én ábrázolásomban tisztán szellemi eredménnyé és ezzel egy lényegileg kontemplatív valamivé lett. Az „imputált” tudatnak forradalmi gyakorlatba való átcsapása itt — objektivé tekintve — tisztára csodaként jelenik meg.

Az, hogy egy — önmagában véve — helyes elgondolású intenció így átcsap a szándékoltnak az ellenkezőjébe, magának a gyakorlatnak a már említett elvont-idealisztikus koncepciójából következik. Világosan megmutatkozik ez a — megint nem teljesen jogosulatlan — polémiában Engels ellen, aki a kísérletben és az iparban látja azokat a tipikus eseteket, melyekben a gyakorlat az elmélet kritériumának bizonyul. Azóta világossá vált előttem — mint az engelsi tézis nem-teljes voltának elméleti alapja —, hogy a gyakorlat területe (alapstruktúrájának változása nélkül) fejlődése folyamán nagyobbá, bonyolultabbá, közvetettebbé vált, mint a puszta munka területe, s ezért a tárgy megtermelésének puszta aktusa alapjává válhatik ugyan egy elméleti feltevés közvetlenül helyes megvalósításának, és ennyiben kritériumául szolgálhat helyességének vagy helytelenségének, de ezzel még távolról sincs megoldva az a feladat, amelyet Engels itt a közvetlen gyakorlat elé állít, ti. hogy elintézzé a „megfoghatatlan magánvaló dolog” kanti tanát. Maga a munka ugyanis igen könnyen megállhat a puszta manipulációnál, és megteheti, hogy — spontánul vagy tudatosan — elsiklik a magánvaló kérdésének megoldása mellett, s ezt egészben vagy részben ignorálja. A történelem felmutat olyan eseteket, amikor gyakorlatilag helyesen cselekedtek egészen hamis elméletek alapján, ami a magánvaló meg nem ragadását jelenti az engelsi értelemben. Sőt még a kanti elmélet sem tagadja semmiképp az ilyenfajta kísérletek megismerési értékét, objektivitását, csak hogy a puszta jelenségek birodalmába utalja őket, fenntartva, hogy a magánvaló megismerhetetlen maradt. És a mai neopozitívizmus a valóságra (a magánvalóra) vonatkozó minden kérdést el akar távolítani a tudományból, a magánvalót illető minden kérdést mint „tudománytalan” elutasít, mégpedig elismerve közben a technológia és a természettudomány minden eredményét. Hogy tehát a gyakorlat elvégezhesse Engels által — helyesen — megkövetelt funkcióját, ahhoz — megmaradva gyakorlatnak, sőt átfogó gyakorlattá válva — túl kell emelkednie ezen a közvetlenségen.

Akkori meggondolásaim az engelsi megoldással szemben tehát nem voltak alaptalanok. Annál hibásabb volt az érvelésem. Teljesen helytelen volt azt állítani, hogy „a kísérlet a legtisztábban kontemplatív viszonyulásmód”.

Saját leírásom cáfolja ezt a bizonyítást. Mert egy olyan állapot előállítása, amelyben a vizsgálándó természeti erők „tisztán”, az objektumvilág gátló mozzanataitól, a szubjektum tévmegfigyeléseitől zavaratlanul hathatnak — ez, akárcsak maga a munka, teleologikus tételezés, persze különös fajtájú, tehát lényege szerint mégiscsak tiszta gyakorlat. Ugyanilyen helytelen volt tagadni a gyakorlatot az iparban és benne „dialektikus-történelmi értelemben a társadalmi természettörvényeknek csak objektumát, nem pedig szubjektumát” látni. Ami ebben a tételben — részlegesen, nagyon is részlegesen — helyes, az pusztán a tőkés termelés gazdasági totalitására vonatkozik. Ennek azonban semmiképp sem mond ellent, hogy az ipari termelés minden egyes aktusa nemcsak teleologikus munkaaktusok szintézise, hanem egyúttal, éppen e szintézisben, maga is teleologikus — tehát gyakorlati — aktus. Ilyen filozófiai ferdeségekben bosszulja meg magát az, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* a gazdasági jelenségek elemzése során nem a munkában, hanem csupán a fejlett árugazdaság bonyolult strukturáiban keresi a kiindulópontot. Ez eleve kilátástalanná teszi a filozófiai felemelkedést olyan döntő kérdésekhez, amilyen az elmélet vonatkozása a gyakorlathoz, a szubjektumé az objektumhoz.

Ezekben és hasonló fölöttébb problematikus kiindulópontokban mutatkozik meg a nem következetes materialista módon feldolgozott és ezért nem megszüntetve-megőrzött hegeli örökség befolyása. Megint egy középponti elvi problémát hozok fel. Bizonytalán nagy érdeme a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nek, hogy a totalitás kategóriájának, amelyet a szociáldemokrata opportunisták „tudományossága” teljesen feledésbe süllyesztett, ismét kijelölte azt a középponti módszertani helyet, amellyel Marx műveiben mindig is rendelkezett. Hogy Leninnél hasonló tendenciák érvényesültek, azt annak idején nem tudtam. (A filozófiai töredékeket hat évvel a *Geschichte und Klassenbewusstsein* után tették közzé.) Míg azonban Lenin e kérdésben is valóban megújította a marxi módszert, nálam egy — hegeli — túlfeszítettség keletkezett, amennyiben a totalitás középponti módszertani helyét ellentétbe állítottam a gazdaságinak az elsőbbségével: „Nem a gazdasági motívumoknak a történelemmagyarázatban elfoglalt uralkodó helyzete különbözteti meg döntően a marxizmust a polgári tudománytól, hanem a totalitás nézőpontja.” Ez a módszertani paradoxia még fokozódik azáltal, hogy a totalitásban láttam a forradalmi elv kategóriális hordozóját a tudományban: „A totalitás kategóriájának uralma a forradalmi elv hordozója a tudományban.” (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 39. o.)

Kétségtelen, hogy az ilyen módszertani paradoxiai nem jelentéktelen és azonfelül sokszor progresszív szerepet játszottak a *Geschichte und Klassenbewusstsein* hatásában. Ugyanis egyrészt a hegeli dialektikára való visszanyúlások nagy csapást mértek a revizionista tradícióra; hiszen már Bernstein sub titulo „tudományosság” elsősorban azt akarta eltávolítani a marxizusból, ami a hegeli dialektikára emlékeztet. És elméleti ellenfeleitől, mindenekelőtt Kautskytól, mi sem állt távolabb, mint a hagyomány megvédelmezése. A marxizmushoz való forradalmi visszatérés szempontjából tehát közelfekvő kötelezettség volt a marxizmus hegeli hagyományainak megújítása. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* jelenti az akkor talán legradikálisabb kísérletet arra, hogy Marx forradalmiságát a hegeli dialektikának és Hegel módszerének megújítása és továbbvitele útján aktualizálja. A vállalkozást még idősebbé tette az, hogy ugyanebben az időben a polgári filozófiában mindjobban előtérbe

nyomultak olyan áramlatok, amelyek Hegel megújításával kísérleteztek. Persze ezek egyrészt sohasem tették alapjukká Hegelnek Kanttal való szakítását, másrészt Dilthey befolyása alatt arra törekedtek, hogy elméleti hidat verjenek a hegeli dialektika és a modern irracionizmus között. Kevésbé a *Geschichte und Klassenbewusstsein* megjelenése után Kroner úgy jellemezte Hegelt, mint minden idők legnagyobb irracionalistáját, Löwith későbbi ábrázolásában pedig Marxból és Kierkegaard-ból párhuzamos jelenségek lesznek, amelyek a hegelianizmus felbomlásából fakadnak. Az ezekkel az áramlatokkal való kontraszt mutatja, mennyire időszerű volt a *Geschichte und Klassenbewusstsein* kérdésfeltevése. A radikális munkásmozgalom ideológiájának álláspontjáról azért is, mert itt háttérbe szorult Feuerbachnak Plehanov és mások által nagyon túlértékelt közvetítő szerepe Hegel és Marx között. Nyíltan csak valamivel később — évekkel megelőzve Lenin filozófiai tanulmányainak publikációját —, a Moses Hessről szóló dolgozatban mondtam ki, hogy Marx közvetlenül Hegelhez kapcsolódott, tárgyilag azonban ez az álláspont már a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sok fejtegetésének is alapjául szolgál.

Lehetetlen egy ilyen szükségképpen sommás áttekintésben konkrét bírálat alá vonni a könyv egyedi vizsgálódásait, tudniillik azt, hogy hol volt a könyv Hegel-értelmezése előremutató, és hol volt zavart okozó. A mai olvasó, ha képes a kritikára, bizonyára talál egynéhány példát mindkét típusból. Az akkori hatás és az esetleges jelenkori időszerűség szempontjából azonban minden egyedi vizsgálódáson túl egyetlen problémának van döntő jelentősége: az elidegenedésnek, amelyet a könyv Marx óta először tárgyal a kapitalizmus forradalmi kritikájának középponti kérdéseként, és amelynek elmélettörténeti és módszertani gyökereit a hegeli dialektikára vezeti vissza. A probléma természetesen a levegőben volt. Néhány évvel később Heidegger *Sein und Zeit*-je révén a filozófiai viták középpontjába került, és ezt a pozícióját, főképpen Sartre-nak, Sartre tanítványainak és ellenfeleinek hatása következtében, máig sem vesztette el. Mellőzhetjük itt azt a filológiai kérdést, amelyet mindenekelőtt L. Goldmann vetett fel, amikor Heidegger művében helyenként polemikus replikát látott az én — természetesen megnevezetlen — könyvemre. Az a megállapítás, hogy a probléma a levegőben volt, ma teljesen elegendő, különösen ha — ami itt nem lehetséges — behatóan elemezzük e tényállás valódi alapzatait, hogy tisztázhassuk a továbbbhatását, a marxista és egzisztencialista gondolkodási motívumok keveredését, főként Franciaországban, közvetlenül a második világháború után. Prioritásoknak, „befolyásoknak” stb. itt nincs túlon túl nagy érdekességük. A fontos csak az, hogy mind polgári, mind proletár, politikailag-társadalmilag jobboldali vagy baloldali beállítottságú gondolkodók egyaránt felismerték és elismerték, hogy az ember elidegenedése középponti problémája a kornak, amelyben élünk. Így a *Geschichte und Klassenbewusstsein* mély hatást gyakorolt a fiatal intelligencia köreiből; egy egész sor jó kommunistát ismerek, akiket éppen ez nyert meg a mozgalom számára. Az a tény, hogy egy kommunista újra hozzányúlt ehhez a hegeli—marxi problémához, kétségkívül nagy szerepet játszott abban, hogy ez a könyv messze a párt határain túl is hatást gyakorolt.

Ami mármost magát a probléma kezelését illeti, ma már nem túl nehéz látni, hogy ez tisztára hegeli szellemben történt. Mindenekelőtt: végső filozófiai alapzatát a történelmi folyamatban magát realizáló azonos szubjektum-objektum alkotja. Ennek keletkezése magánál Hegelnél persze logikai-filozófiai jellegű, amennyiben az abszolút szellem legmagasabb fokának elérése

a filozófiában a külsővé-idegenné válás visszavételével, az öntudat önmagához való visszatérésével valósítja meg az azonos szubjektum-objektumot. A *Geschichte und Klassenbewusstsein*ben viszont ez a folyamat társadalmi-történelmi akar lenni, mely abban éri el tetőfokát, hogy a proletariátus az osztálytudatában ezt a fokot — a történelem azonos szubjektum-objektumává válva — megvalósítja. Ezzel úgy látszik, mintha Hegel ténylegesen „a talpára volna állítva”; úgy látszik, mintha a *Phänomenologie des Geistes* logikai-metafizikai konstrukciója létszerűen valódi megvalósulást talált volna a proletariátus létében és tudatában, ami viszont filozófiai megalapozást látszik adni a proletariátus hozta történelmi fordulatnak, annak, hogy forradalmával megalapítja az osztály nélküli társadalmat, lezárja az emberiség „előtörténetét”. De több-e hát igazában az azonos szubjektum-objektum, mint tisztán metafizikai konstrukció? Vajon egy még oly adekvát önmegismerés által, még akkor is, ha ennek bázisa a társadalmi világ adekvát megismerése, tehát egy még oly kiteljesedett öntudat által valóban létrejön-e egy azonos szubjektum-objektum? Csak pontosan fel kell tenni a kérdést ahhoz, hogy nemlegesen kelljen rá válaszolni. Mert, meglehet, a megismerés tartalma vissza van vonatkoztatva a megismerő szubjektumra, a megismerés aktusa ezzel még nem veszti el külsővé-idegenné vált jellegét. Hegel joggal vetette el éppen a *Phänomenologie des Geistes*ben az azonos szubjektum-objektum misztikus irracionális megvalósítását, Schelling „intellektuális szemléletét”, és követelte a probléma filozófiailag racionális megoldását. Egészséges realitásérzéke ezt a követelést meghagyta követelésnek; legáltalánosabb világkonstrukciója e megvalósítás perspektívájában tetőzik ugyan, de rendszerén belül soha nem mutatja meg konkrétan, hogyan mehetne ez a követelés teljesebbé. A proletariátus mint az emberiség valóságos történelmének azonos szubjektum-objektuma tehát nem materialista megvalósítás, amely meghaladná az idealisztikus gondolati konstrukciókat, hanem sokkal inkább olyasvalami, ami hegelebb Hegelnél, olyan konstrukció, amely objektíve arra pályázik, hogy gondolatilag merészebben emelkedjék minden valóság fölé, mint maga a mester.

Hegel ezen óvatosságának gondolati bázisa alapkoncepciójának túlfeszítettségében van. Mert Hegelnél jelenik meg először az elidegenedés problémája mint az ember világban elfoglalt helyzetének, világgal kapcsolatos magatartásának alapkérdése. Az elidegenedés azonban nála, a külsővé-válás terminus alatt, egyszersmind minden tárgyiség tételezése. Az azonos szubjektum-objektumnak tehát, midőn az elidegenedést megszünteti, egyszersmind meg kell szüntetnie a tárgyiséget is. Minthogy pedig a tárgy, a dolog Hegelnél csak mint az öntudat külsővé válása létezik, ennek visszavétele a szubjektumba véget vetne a tárgyi valóságnak, tehát egyáltalában a valóságnak. A *Geschichte und Klassenbewusstsein* mármost követi Hegelt annyiban, hogy egyenlővé teszi az elidegenedést a tárgyiasulással (hogy Marx *Gazdasági-filozófiai kéziratainak* terminológiáját használjuk). Ez az alapvető és durva tévedés minden bizonnyal sokban hozzájárult a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sikeréhez. Az elidegenedés gondolati leleplezése, mint már kifejtettük, annak idején a levegőben volt, csakhamar középponti kérdésévé vált a kultúrkritikának, amely az ember helyzetét vizsgálta a jelenkori kapitalizmusban. A polgári-filozófiai kultúrkritika számára — elég Heideggerre gondolnunk — nagyon kézenfekvő volt a társadalmi kritikát tisztán filozófiaivá szublimálni, a lényege szerint társadalmi elidegenedésből örök „condition humaine”-t csinálni, hogy egy később keletkezett terminust használjunk. Világos, hogy a *Geschichte und*

*Klassenbewusstseinn*ek ez az ábrázolásmódja, ha mást, sőt ellenkezőt célzott is, elébe sietett az ilyen beállításoknak. A tárgyiasulással azonosított elidegenedés társadalmi kategóriaként volt ugyan elgondolva — hiszen a szocializmusra hárult az elidegenedés megszüntetése —, de az osztálytársadalmakbeli megszüntethetetlen egzisztenciája és elsősorban a filozófiai megalapozása mindamellet a „condition humaine”-hez közelítette.

Ez éppen az ellentett alapfogalmak ismételt hangsúlyozott hamis azonosításából következik. Mert a tárgyiasulás ténylegesen az ember társadalmi életének megszüntethetetlen megnyilvánulási módja. Ha meggondoljuk, hogy minden a gyakorlatban történő objektíváció, így mindenekelőtt maga a munka is — tárgyiasít, hogy minden emberi kifejezőmód, így a nyelv is, tárgyiasítja az emberi gondolatokat és érzéseket stb., akkor nyilvánvaló, hogy itt az emberek egymással való érintkezésének egy általános emberi formájával van dolgunk. Mint olyan, a tárgyiasulás persze értékmentes; a helyes éppúgy tárgyiasulás, mint a hamis, a felszabadulás éppúgy, mint a leigáztatás. Csak ha a tárgyiasult formák a társadalomban olyan funkciókat kapnak, amelyek az ember lényegét létével ellentmondásba hozzák, az emberi lényegét a társadalmi léttel leigázzák, kiforgatják, eltorzítják stb., akkor jön létre az elidegenedés objektív társadalmi viszonya, s ennek szükségszerű kíséretében a belső elidegenedés valamennyi szubjektív ismérve. Ezt a dualitást a *Geschichte und Klassenbewusstsein* nem ismerte fel. Innét ered az, ami alapvető történetfilozófiai felfogásában hamis és ferde. Csak mellékesen említtem meg, hogy az eldologiasodás jelensége, amely közeli rokona az elidegenedésnek, de sem társadalmilag, sem fogalmilag nem azonos vele, ugyancsak ezzel egyértelmű kategóriaként szerepelt.

Az alapfogalmaknak ez a kritikája nem lehet teljes. De még szorosan a középponti fontosságú kérdésekre szorítkozva is röviden meg kell említeni a megismerés képmásszerűségének tagadását. Ennek két forrása volt. Az első a bennem élő mélységes ellenérzés volt a mechanikus fatalizmusmal szemben, amely e kategória használatát magával szokta hozni a mechanikus materializmusban, s amely ellen az én akkori messianisztikus utópizmusom, a gyakorlatnak gondolkodásomban betöltött uralkodó szerepe — megint nem teljesen jogosulatlan módon — szenvedélyesen tiltakozott. A másik indíték megint annak felismeréséből származott, hogy a gyakorlat eredete és gyökere a munkában van. A legeslegkezdtelegesebb munka, már az ősember köszedegetése is, előfeltételezi az ezzel kapcsolatban közvetlenül tekintetbe jövő valóság helyes visszatükrözését. Hiszen semmilyen teleologikus tételezés nem hajtható végre eredményesen az általa gyakorlatilag szem előtt tartott valóság valamiféle, ha csak még oly kezdetlegesen közvetlen leképezése nélkül. A gyakorlat csak azért lehet az elmélet betöltése és kritériuma, mert ontológiailag, mint mindenféle reális teleologikus tételezés reális előfeltétele, a valóság helyesnek tartott leképezése szolgál alapjául. Az itt keletkezett polémia részleteire, a közkeletű visszatükrözési elméletekben kolportált fotografikus jelleg elutasításának jogoságára itt nem érdemes közelebbről kitérnünk.

Azt hiszem, nem ellentmondás, hogy itt kizárólag a *Geschichte und Klassenbewusstsein* negatív oldalairól beszéltem, és mégis úgy vélem, hogy a maga idejében és a maga módján nem volt jelentéktelen mű. Már az a tény is bizonyos reprezentatív jelleget kölcsönöz a könyvnek, hogy mindannak, ami hibásat benne itt felsoroltunk, nem annyira a szerző partikularitásában volt a forrása, mint inkább a korszak nagy, habár gyakran tárgyilag hamis

tendenciáiban. Egy hatalmas, világtörténelmi átmenet küzdött akkor az elméleti kifejezésért. Történelmileg bizonyos jelentőségre tehet szert egy elmélet akkor is, ha nem juttattja kifejezésre a nagy válság objektív lényegét, hanem csak tipikus állásfoglalást képvisel annak alapproblémáihoz. Ez volt a helyzet — ma így hiszem — a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-nel.

Amellett az itt adott bemutatás korántsem akarja azt mondani, hogy az e könyvben kifejezésre juttatott valamennyi gondolat okvetlenül egytől egyig hibás volt. Bizonyosan nem így áll a dolog. Már az első cikk élén álló bevezető megjegyzések olyan meghatározását adják a marxista ortodoxiának, amely jelenlegi meggyőződésem szerint nemcsak objektíve helyes, hanem ma, a marxizmus reneszánszának előestéjén számottevő aktuális jelentőséggel is bírhatna. A következő fejtegetésekre gondolok: „ . . . feltéve — ha nem is megengedve —, hogy az újabb kutatás kétséget kizáróan kimutatta Marx valamennyi egyes kijelentésének tárgyilag helyt nem álló voltát, minden komoly »ortodox« marxista feltétel nélkül elismerhetné mindezeket az új eredményeket, elvetethné Marx valamennyi egyes tézisést — anélkül, hogy egy percre is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. Az ortodox marxizmus tehát nem jelenti Marx kutatási eredményeinek kritikátlan elismerését, nem jelenti az ebbe vagy abba a tézisbe vetett »hitet«, nem jelenti egy »szent« könyv magyarázatát. A marxizmus kérdéseiben tanúsított ortodoxia ezzel szemben kizárólag a *módszerre* vonatkozik. Nem egyéb, mint az a tudományos meggyőződés, hogy a dialektikus materializmusban megtaláltuk a helyes kutatási módszert, s hogy ezt a módszert csak megalapozóinak szellemében lehet kiépíteni, továbbvinni és elmélyíteni: hogy viszont a meghaladására vagy »kijavítására« irányuló minden kísérlet csak az ellaposításhoz, a trivialitáshoz, az eklekticizmushoz vezetett és oda kellett vezetnie.” (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 13. o.)

Anélkül, hogy szertelenül szerénytelennek érezném magam, azt hiszem, hogy még számos hasonlóan helyes gondolatot lehet a könyvben találni. Csak azt említem meg, hogy bevontam Marx ifjúkori műveit világszemléletének összképébe, míg az akkori marxisták általában csak személyes fejlődésének történelmi dokumentumait akarták látni bennük. Hogy évtizedekkel később ez a viszony megfordult, hogy nem egyszer a fiatal Marxot ábrázolták a voltaképpeni filozófusnak és érett műveit messzemenően elhanyagolták, abban a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben ártatlan, mert ez a marxi világméretet helyesen vagy hibásan, de mindig mint lényegileg egységeset tárgyalja.

Az sem tagadható, hogy van néhány passzus, amely hozzálát a dialektikus kategóriáknak a maguk valóságos létszerű objektivitásában és mozgásában való ábrázolásához, amelyek tehát a társadalmi lét igazán marxista ontológiájának irányába mutatnak. Például a közvetítés kategóriáját a könyv így jellemzi: „A közvetítés kategóriája mint az empiria pusztán közvetlenségének meghaladására szolgáló módszertani emeltyű tehát nem kívülről (szubjektíve) a tárgyakba belevitt valami, nem értékítélet vagy kellés, amely létükkel szembenállna, hanem magának a tulajdonképpeni, objektív, tárgyi struktúrájuknak kinyilatkozása.” (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 178—179. o.) Vagy ezzel szoros gondolati kontaktusban genezis és történelem összefüggése: „A genezis és a történelem csak akkor eshet egybe, vagy, pontosabban szólva, pusztán csak akkor lehetnek egyazon folyamat mozzanatai, ha egyrészt az összes kategóriák, amelyekben az emberi létezés felépül, magának a létezésnek (és nem csupán e létezés fogalmi megragadhatóságának) meghatározásaiként

jelennek meg, másrészt ha leszámazásuk, összefüggésük és összekapcsolódásuk magának a történelmi folyamatnak a mozzanataiként, a jelenkor struktív jellegzetességeként mutatkoznak. A kategóriák leszámazása és belső összefüggése tehát sem tisztán logikai sort nem alkot, sem a tisztán történeti ténybeliség szerint nem rendeződik.” (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 175. o.) A gondolatmenet következetesen egy idézetbe torkoll, mely Marxnak az ötvenes években keletkezett híres módszertani vizsgálódásából való. Nem ritkák az ilyen helyek, amelyek hasonló módon előlegezik Marxnak egy igazán materialista-dialektikus értelmezését és megújítását.

Lényegében gyakorlati okai vannak annak, hogy itt mégis a hibás tételek kritikájára összpontosítottam a figyelmet. Tény, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* sok olvasóra erős benyomást tett és tesz még ma is. Ha ilyenkor a helyes gondolatmenetek hatnak, akkor minden rendben van, és az én magatartásom mint szerzőé ebben teljességgel irreleváns és érdektelen. Sajnos tudom, hogy a társadalmi fejlődés és az általa kitermelt elméleti beállítottságok szülte okokból gyakran éppen az tartozik a könyv hatásának legerősebb és legnagyobb befolyású mozzanatai közé, amit az elméletileg hamisnak tartok. Ezért kötelességemnek tartom, hogy most, amikor több mint negyven év után új kiadásra kerül sor, mindenekelőtt a könyv e negatív tendenciáiról szóljak, és óvjam olvasóit olyan téves döntésektől, amelyek annak idején talán nehezen elkerülhetőek voltak, de ma már rég nem azok.

Már utaltam arra, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* bizonyos értelemben 1918–19-ben kezdődő fejlődési korszakom összefoglalása és lezárása volt. A rákövetkező évek ezt egyre világosabban mutatták. Mindenekelőtt e korszak messianisztikus utópizmusa mindinkább vesztett reális (vagy akár reálisnak látszó) talajából. 1924-ben meghalt Lenin. És a halála utáni pártharcok egyre erősebben a szocializmus egy országbeli lehetőségének kérdésére összpontosultak. Az elméleti, elvont lehetőségről persze maga Lenin már jóval azelőtt szólott. Ámde a világforradalom közelinek látszó perspektívája abban az időben e lehetőség pusztán elméletileg elvont jellegét emelte ki. Most már a vita a reális, a konkrét lehetőség körül folyt, és ez megmutatta, hogy ezekben az években már aligha lehetett komolyan számolni egy közeli világforradalmi perspektívával. (Ez a perspektíva csak az 1929-es gazdasági válság következtében merült fel időlegesen újra.) Ennek kiegészítője volt, hogy a III. Internacionálé 1924 után a tőkés világ állapotát joggal mint „viszonylagos stabilizálódást” fogta fel. Ezek a tények az én számomra is az elméleti újra-tájékozódás szükségszerűségét jelentették. Az, hogy az orosz pártvitákban Sztálin oldalán, az egy országbeli szocializmus igenlése oldalán álltam, nagyon világosan mutatta egy döntő változás kezdetét.

Ezt a fordulatot közvetlenül, de lényegi módon mindenekelőtt a magyar pártmunka tapasztalatai határozták meg. A Landler-frakció helyes politikája kezdte megteremni gyümölcsseit. A szigorú illegáltságban dolgozó párt egyre nagyobb befolyásra tett szert a szociáldemokrácia balszárnyára, úgyhogy 1924–25-ben lehetővé vált a pártszakadás, egy radikális, de legalitásra berendezkedett munkáspárt megalapítása. Ez az illegálisan kommunisták által vezetett párt stratégiai feladatul a demokrácia helyreállítását tűzte ki Magyarországon, tetőpontul a köztársaság követelésével, míg maga az illegális kommunista párt megmaradt a proletariátus diktatúrájának régi stratégiai jelszavánál. Én akkor ezzel a döntéssel taktikailag egyetértettem, ámde mind erősebben foglalkoztatott egy sor kínzó, megoldatlan probléma azzal

kapcsolatban, hogy vajon jogosult-e elméletileg az így kialakult helyzet?

Már ezek a gondolatmenetek is elkezdtek aláaknázni az 1917 és 1924 közötti idő szellemi alapzatait. Ehhez járult, hogy a világhorradalmi fejlődés ütemének oly nyilvánvalóvá vált meglassúbbodása szükségszerűen abba az irányba hatott, hogy az előrenyomuló és erősödő reakció ellen együttműködünk minden valamelyest baloldali irányú társadalmi elemmel. Ez természetesen és magától értetődő volt egy legális és baloldali-radikális munkáspárt számára Horthy-Magyarországon. De a nemzetközi mozgalomban is mutatkoztak ebbe az irányba utaló tendenciák. Már 1922-ben bekövetkezett a Marcia su Roma, és a következő évek Németországban is magukkal hozták a nemzeti szocializmus erősödését, valamennyi reakciós erő fokozódó összevonását. Így napirendre kellett kerülniök az egységfront és a népfront problémáinak, elméletileg és egyben stratégiaileg és taktikailag át kellett gondolni őket. Ennek során csak ritkán lehetett valami iránymutatót várni az egyre erősebben a sztálini taktika befolyása alá kerülő III. Internacionálétól. A III. Internacionálé taktikailag ide-oda ingadozott a jobb- és a baloldal között. Maga Sztálin elméletileg fölötte végzetesen nyúlt bele ebbe a bizonytalanságba, amikor 1928 táján a szociáldemokratákat a fasiszták „ikertestvéreinek” nevezte. Ezzel becsapta az ajtót a baloldaliak minden egységfrontja előtt. Habár az orosz középponti kérdésben Sztálin oldalán álltam, ez az állásfoglalása mélységes ellenérzést keltett bennem. De már csak azért sem akadályozta fokozatos elfordulásomat az első forradalmi évek ultrabaloldali tendenciáitól, mert az európai pártok legtöbb baloldali csoportosulása a trockizmus mellett tett hitet, amellyel kapcsolatban mindig elutasító magatartást tanúsítottam. Persze, ha, teszem Németországban, amelynek politikája a leginkább foglalkoztatott, Ruth Fischer és Maslow ellen voltam, ez nem jelent semmiféle szimpátiát mondjuk Brandler és Thalheimer iránt. Akkoriban saját nézeteim politikai-elméleti tisztázása céljából egy „valódi” baloldali programot kerestem, amely ezekkel az ellentétekkel például Németországban valami harmadikat állíthatna szembe. Az átmeneti időszak ellentmondásainak ilyen elméleti-politikai megoldásával kecsegtető álom azonban megmaradt álomnak. Sohasem sikerült olyan megoldást találnom, amely akár csak engem magamat kielégített volna, és így ebben a korszakban soha nem léptem gyakorlatilag-elméletileg a nemzetközi nyilvánosság elé.

Más volt a helyzet a magyar mozgalomban. Landler 1928-ban meghalt és 1929-ben a párt előkészítette II. kongresszusát. Nekem jutott az a feladat, hogy megírjam a kongresszus politikai téziseinek tervezetét. Ez szembeállított engem régi problémámmal a magyar kérdésben: megteheti-e egy párt, hogy egyidejűleg két különböző stratégiai célt (legálisan: köztársaságot, illegálisan: tanácsköztársaságot) tűz maga elé? Vagy más oldalról tekintve: dönthet-e pusztán taktikai célszerűség az államformához való állásfoglalásról (tehát: lehet-e az illegális kommunista mozgalom perspektívája valódi célkitűzés, a legális párté pusztán taktikai lépés)? Magyarország gazdasági és társadalmi helyzetének beható elemzése mindinkább meggyőzött arról, hogy Landler annak idején a köztársaság stratégiai jelszavával ösztönösen rátapintott a Magyarországra nézve helyes forradalmi perspektíva középponti kérdésére: hogy a Horthy-rezsim még oly mély válsága esetén is, amely magával hozza egy alapvető forradalmasodás objektív feltételeit, Magyarország számára nem lehetséges a tanácsköztársaságra való közvetlen átmenet. A köztársaság legális jelszavát tehát lenini értelemben konkretizálni kell,

mint azt a formát, amelyet ő 1905-ben a munkások és parasztok demokratikus diktatúrájának nevezett. Ma a legtöbbször számára nehezen érthető, milyen paradoxul hatott akkor ez a jelszó. Habár a III. Internacionálé VI. kongresszusa ezt a lehetőséget mint lehetőséget említette, általánosan úgy vélték, hogy mivel Magyarország 1919-ben már tanácsköztársaság volt, egy ilyen visszafelé lépés történelmileg lehetetlen.

Nem itt a helye, hogy ezekre a véleményeltérésekre kitérhessek. Annál is kevésbé, mert e tézisek szövege — bármily forradalmasítók voltak is egész további fejlődésem szempontjából — ma már aligha tekinthető elméletileg fontos dokumentumnak. Ehhez az általam adott kifejtés sem elég elvi, sem elég konkrét nem volt, aminek — részben — az is volt az oka, hogy, a fő tartalmat elfogadhatóbbá teendő, igen sok részletet enyhítve, túlonként általában tárgyaltam. Így is nagy botrány tört ki a magyar pártban. A Kun körüli csoport a tézisekben a legtisztább opportunistát látta; saját frakcióm támogatása meglehetősen langyos volt. Így történt, hogy — amikor megbízható forrásból megtudtam, Kun Béla arra készül, hogy „likvidátorként” kizárasson a pártból —, ismervé Kun befolyását az Internacionáléban, feladtam a további harcot és közzétettem egy „önkritikát”. Akkor is szilárdan meg voltam ugyan győződve állásponthozom helyességéről, tudtam azonban azt is — pl. Karl Korsch sorsából —, hogy a pártból való kizáratásom akkor azt jelentette volna, hogy lehetetlenné válik aktívan részt vennem a közelgő fasizmus elleni harcban. E tevékenységhez való „belépőjegyként” — minthogy ilyen körülmények között többé nem tudtam és nem akartam a magyar mozgalomban dolgozni — fogalmaztam meg ezt az „önkritikát”.

Hogy milyen kevésbé gondoltam komolyan ezt az „önkritikát”, azt az mutatja, hogy alapbeállítottságom fordulata, amely a tézisek alapjául szolgált, attól kezdve — persze anélkül, hogy akár csak közelítőleg adekvát kifejezést kapott volna — további elméleti és gyakorlati tevékenységem vezérfonalává vált. Magától értetődőleg ennek még oly tömör vázolója sem tartozik e fejtegetések keretébe. Csak annak dokumentumául, hogy nem egy szerző szubjektív képzelődéseiről, hanem objektív tényekről van szó, idézem Révai József néhány, éppen a Blum-tézisekre vonatkozó megjegyzését (1950-ből), amelyben ő mint a párt főideológusa akkori irodalmi nézeteimet mint a Blum-tézisek közvetlen konzekvenciáit állítja be: „Aki ismeri a magyar kommunista mozgalom történetét, az tudja, hogy Lukács elvtárs 1945—1949-es *irodalmi nézetei* összefüggnek sokkal régebbi *politikai nézeteivel*, amelyeket a magyar politikai fejlődésről és a Kommunista Párt sztratégiájáról a húszas évek végén képviselt.” (Révai József: *Megjegyzések irodalmunk néhány kérdéséhez. Társadalmi Szemle*, 1950 márc. — ápr. 196. o.)

Ennek a kérdésnek van egy másik, számomra fontosabb aspektusa is, amelyben az itt végrehajtott fordulat egészen világos arculatra tesz szert. Ez írások olvasója előtt bizonyára világossá vált, hogy igen lényeges mértékben etikai indítékok is vezettek abban az elhatározásban, hogy aktívan csatlakozzam a kommunista mozgalomhoz. Amikor ezt megtettem, sejtelmem sem volt arról, hogy ezzel egy évtizedre politikussá leszek. A körülmények hozták így. Amikor 1919-ben letartóztatták a párt központi bizottságát, kötelességemnek tartottam, hogy elfogadjam a nekem felajánlott posztot a — fél-illegális — második központi bizottságban. Drámai egymásutánban következett: közoktatásügyi népbizottság a Tanácsköztársaságban és politikai bizottság a vörös hadseregben, illegális munka Budapesten, frakcióharc Bécsben stb.

Csak most kerültem megint reális választás elé. Az én — belső, magán- — önkritikám így döntött: ha ilyen nyilvánvaló igazságom volt, amilyen volt, és mégis ennyire csúfos vereséget kellett szenvednem, akkor gyakorlati-politikai képességeim bizonyára komolyan problematikusak. Ezért most már jó lelkiismerettel visszavonulhattam a politikai pályafutástól és megint az elméleti tevékenységre koncentrálódhattam. Ezt az elhatározásomat sohasem bántam meg. (Hogy 1956-ban megint el kellett fogadnom egy miniszteri posztot, az nem mond ellent ennek. Elfogadása előtt kijelentettem, hogy ez csak egy átmeneti időre szól, a legakutabb válság idejére; mihelyt konszolidációra kerül sor, rögtön megint visszalépek.)

Ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein* utáni szűkebb értelemben vett elméleti tevékenységem elemzését illeti, ebben egy fél évtizedet átugrottam és csak most tudok ezekre az írásokra valamivel közelebbről kitérni. Az időrendtől való eltérést az igazolja, hogy a Blum-tézisek elméleti tartalma, természetesen anélkül, hogy ezt csak sejtettem volna is, fejlődésem titkos terminus ad quem-jét alkotta. Csak miután egy konkrét és fontos kérdésben, amelyben a legkülönbélebb problémák és meghatározások összefutnak, határozottan hozzáfogtam, hogy túlhaladjak az ellentétes alakulású dualizmusnak azon a komplexusán, amely gondolkodásomat az utolsó háborús évek óta jellemezte, csak azután lehetett marxizmusbeli tanulóveimet befejezettnek tekinteni. Ennek a fejlődésnek a vonalát, amelynek lezárását éppen a Blum-tézisek alkotják, akarom most akkori elméleti produkciómmal kapcsolatosan megrajzolni. Azt hiszem, megkönnyítem az ilyen ábrázolást, ha előbb tisztázom, hova vezetett ez az út, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy ebben az időben energiám mindenekelőtt a magyar mozgalom gyakorlati feladataira összpontosult és elméleti produkcióm túlnyomórészt pusztán alkalmi munkákból állt.

Már a legelső és terjedelmét tekintve legnagyobb ezek közül az írások közül, az, amelyben megkísérlem Lenin intellektuális portréját megrajzolni, a szó szoros értelmében alkalmi írás. Mindjárt Lenin halála után arra kért a kiadóm, írjak Lenintől egy rövidre fogott monográfiát; a biztatásnak engedve néhány hét alatt befejeztem ezt a kis írást. Ez a tanulmány annyiban halad túl a *Geschichte und Klassenbewusstsein*en, amennyiben a nagy modellra való koncentráció hozzásegített ahhoz, hogy a gyakorlat fogalmát világosabban, az elmélettel való igazibb, létszerűbb, dialektikusabb együttesben ragadjam meg. Természetesen a világforradalom perspektívája olyan, amilyen a húszas években volt, de részben a közbeeső rövid idő tapasztalatai, részben a Lenin szellemi személyiségére való koncentráció következtében a *Geschichte und Klassenbewusstsein* legkifejezettebb szektárius vonásai kezdtek kissé elhalványulni, és valóságközelibb vonások váltották fel őket. Röviddel ezelőtt utószót írtam e kis értekezés új különkiadásához, és ebben megkísértem, hogy magánál a tanulmánynál valamivel részletesebben domborítsam ki, amit alapbeállítottságában még egészesnek és időszerűnek tartok. Itt mindenekelőtt arról van szó, hogy Lenint nem Marx és Engels egyszerű egyenesvonalú elméleti folytatójaként, sem genialis-pragmatikus „reálpolitikusként”, hanem a maga igazi szellemi sajátosságában kell megragadni. Egészen röviden így lehetne megfogalmazni ezt a Lenin-portrét: Lenin elméleti ereje azon alapul, ahogy minden kategóriát — bárha még oly elvontan filozofikus is — az emberi gyakorlaton belüli hatása szempontjából tekint, és ugyanakkor minden cselekvésben — mely nála mindig a mindenkori konkrét helyzet konkrét elemzésén alapul — ezt az elemzést a marxizmus elveivel szerves és dialektikus

összefüggésbe hozza. Így a szó szigorú értelmében sem nem teoretikus, sem nem praktikus, hanem mély gondolkodó a gyakorlat területén, az elméletnek a gyakorlatba való szenedélyes átültetője, olyan valaki, akinek éles-érzékű pillantása mindig az átcsapási pontokra irányul, ahol az elmélet a gyakorlatba, a gyakorlat az elméletbe átmegy. Hogy régi tanulmányom kortörténeti-szellemi kerete, amelyen belül ez a dialektika lejátszódik, még magán viseli a húszas évek tipikus vonásait, ez egy s más eltolódást okoz ugyan Lenin intellektuális arculatában, minthogy ő, különösen élete legvégén, a jelenkor kritikáját sokkal tovább vitte, mint szóban forgó életrajzírója, de fő vonásait mégis lényegében helyesen adja vissza, mert Lenin elméleti-gyakorlati életműve objektíve is szétoldozhatatlanul összefonódik 1917 előkészületeivel és szükségszerű következményeivel. A húszas évek mentalitásából adódó megvilágítás tehát, ma így hiszem, csak egy nem egészen azonos, de mégsem teljesen idegen árnyalatot ad hozzá ahhoz a kísérlethez, hogy adekvát módon megértsük e nagy személyiség sajátos különösségét.

Minden egyéb, amit a későbbi években írtam, nemcsak külsőleg alkalmi munka, többnyire könyvrecenziók, hanem belsőleg is, amennyiben spontánul egy új tájékozódást keresve idegen nézetektől való elhatárolódás útján kísértem meg saját jövőbeli utam tisztázását. Tárgyilag itt talán a Buharin-ról szóló recenzió a legfontosabb (a mai olvasó részére a margón megjegyzem, hogy 1925-ben, amikor ez a recenzió megjelent, Buharin Sztálin mellett az orosz párt vezető csoportjának legfontosabb alakja volt; csak három évvel később következett be a szakítás köztük). E recenzió legpozitívabb vonása saját nézeteim konkretizálása a gazdaságtan területén; ez mindenekelőtt megmutatkozik az ama széles körökben elterjedt, éppúgy kommunista-vulgáris materialista, mint polgári-pozitivistá nézet elleni polémiában, mely szerint a technikában kellene látni a termelőerők fejlődésének objektív hajtó és eldöntő elvét. Nyilvánvaló, hogy ez történelmi fatalizmust, az embernek és a társadalmi gyakorlatnak kikapcsolását, a technikának társadalmi „természeti erőként”, „természeti törvényszerűségként” való hatását tételezi. Kritikám nemcsak történetileg konkrétabb síkon mozog, mint többnyire a *Geschichte und Klassenbewusstsein*-ben, hanem a mechanizáló fatalizmussal kevésbé voluntarisztikusan ideológikus ellenerőket állítok szembe, sőt megkísérlem magukban a gazdasági erőkben felmutatni a társadalmilag vezető és ezzel magát a technikát meghatározó mozzanatot. Hasonló beállítottságú a Wittfogel könyvéről írt kis recenzió. Mindkét ismertetés elméletileg abban a fogyatékoságban szenved, hogy a mechanisztikus vulgáris materializmust és a pozitívizmust differenciálatlanul egységes irányzatként tárgyalja, sőt az utóbbit sokszor el is tünteti az előbbiben.

Fontosabbak a sokkal behatóbb recenziók Lassalle leveleinek és Moses Hess írásainak új kiadásairól. Mindkét recenzióban uralkodik az a tendencia, hogy a társadalomkritikának, a társadalmi fejlődésnek konkrétabb gazdaságtani bázist adjak, mint erre a *Geschichte und Klassenbewusstsein* képes volt, és hogy az idealizmus kritikáját, a hegeli dialektika továbbfejlesztését az így nyert összefüggések megismerésének szolgálatába állítsam. Kapcsolodom itt a fiatal Marx *Szent család*-beli kritikájához Hegel idealisztikus állítólagos meghaladóival szemben, ahhoz a motívumhoz, hogy az ilyen tendenciák — miközben szubjektív vélekedésük szerint túlmennek Hegelen — objektíve pusztán a fichtei szubjektív idealizmus megújításait képviselik. Hegel gondolkodásában például a konzervatív motívumoknak is megfelel, ha történetfilozófiája nem

vezet tovább a jelen szükségszerűségének felmutatásánál, és minden bizony-nyal szubjektíve forradalmi hajtórugók helyezték a fichtei történetfilozófiában a jelent mint „a kiteljesedett bűnösség korszakát” középre a múlt és a filozófiailag — állítólag — megismerhető jövő közé. Már a Lassalle-kritikában megmutatom, hogy ez a radikalizmus csupán képzelt, hogy a valóságos történelmi mozgás megismerésében a hegeli filozófia magasabb fokot képvisel a fichteinél, amennyiben az az objektíve intencionált társadalmi-történelmi közvetítésdinamika, amely a jelent magával hozza, reálisabb, nem annyira merőben eszmeszerű konstrukció, mint a jövőbemutatás Fichténél. Lassalle-nak az ilyen gondolatirányok iránt táplált rokonszenve a világról alkotott tisztán idealisztikus össz-szemléletében gyökerezik; kapálódzik az ellen az evilágiság ellen, amelynek egy gazdaságilag megalapozott történelemfolyás végigviteléből következnie kellene. A recenzió — a Marx és Lassalle közötti távolság kiemelésére — idézi, amit Lassalle egy ízben Marxnak mondott: „Ha nem hiszel a kategóriák örökkévalóságában, akkor Istenben kell hinned.” Ily módon erőlyesen kidomborítottam a filozófiailag retrógrád vonásokat Lassalle gondolkodásában, és ez annak idején egyszersmind elméleti polémia volt a szociáldemokrácia azon áramlatai ellen, amelyek arra törekedtek, hogy Marxnak Lassalle-on gyakorolt kritikájával ellentétben Lassalle-t a szocialista világfelfogás egyenrangú megalapítójának tegyék meg. Anélkül, hogy közvetlenül hivatkoztam volna rá, ez ellen a tendencia ellen mint el-polgáriasodás ellen harcoltam. Ez a szándék is hozzásegített ahhoz, hogy bizonyos kérdésekben közelebb kerüljek a valódi Marxhoz, mint a *Geschichte und Klassenbewusstsein* idején.

A Moses Hess írásainak első gyűjteményéről szóló recenziómnak nem volt ilyen jellegű politikai aktualitása. Annál erősebben hatott az a szükséglet, hogy — éppen mert újra foglalkoztattak a fiatal Marx eszméi — elhatároljam magamat balszárnyai kortársaitól a hegeli filozófia felbomlási folyamatában, az ezzel gyakran szoros kapcsolatban álló „igazi szocializmustól”. Ez a szándék ahhoz is hozzásegített, hogy itt még erőteljesebben előtérbe lépjenek a gazdaság problémáinak és társadalmi fejlődésüknek filozófiai konkretizálására irányuló tendenciák. Hegel nem-kritikus szemléletét még korántsem haladtam ugyan meg; a Hess-kritika, ugyanúgy, mint a *Geschichte und Klassenbewusstsein*, tárgyiasulás és elidegenedés állítólagos azonosságából indul ki. A korábbi felfogás meghaladása most paradox formát kap: egyrészt Lassalle-lal és a radikális ifjúhegeliánusokkal szemben előtérbe kerülnek Hegelnek azok a tendenciái, amelyek a gazdasági kategóriákat mint társadalmi realitásokat ábrázolják, másrészt éles állásfoglalás történik Feuerbach Hegel-kritikájának nem-dialektikus oldala ellen. Az utóbbi nézőpont elvezet ahhoz a már hangsúlyozott megállapításhoz, hogy Marx közvetlenül kapcsolódott Hegel-hez, az előbbi ahhoz a kísérlethez, hogy közelebbről határozzam meg gazdaság és dialektika viszonyát. Így pl. a *Phänomenologie*-hoz kapcsolódva valamennyi szubjektív idealizmus transzcendálásával szemben kiemelem az evilágiság hangsúlyozását Hegel gazdasági-társadalmi dialektikájában. Így az elidegenedést is akként fogom meg, hogy az „sem nem gondolati alakulat, sem nem valami »elvetendő« valóság”, „hanem a jelen közvetlenül adott létezési formája mint átmenet annak önmeghaladásához a történelmi folyamatban”. Ehhez csatlakozik a *Geschichte und Klassenbewusstsein* objektivitásra törekvő továbbfejlesztése a társadalom fejlődési folyamatában megnyilvánuló közvetlenséget és közvetettséget illetően. A legfontosabb az ilyen gondolatmenetekben az,

hogy egy újfajta kritika követelésében kulminálnak, amely már kimondottan a közvetlen kapcsolódást keresi a marxi „politikai gazdaságtan bírálatához”. Ez a törekvés — miután határozottan és elvileg átláttam, mi van elhibázva a *Geschichte und Klassenbewusstsein* egész koncepciójában — egy terv alakját öltötte, amely szerint a mélyére kell hatolni gazdaság és dialektika filozófiai összefüggéseinek. Már a harmincas évek elején Moszkvában és Berlinben nekifogtam a terv megvalósításának: ekkor készült el a fiatal Hegelről szóló könyvem első fogalmazványa (befejezésére csak 1937 őszen került sor). A problémakomplexus valóságos megoldását kísérlem meg most, harminc évvel később, a társadalmi lét ontológiájában, amelyen jelenleg dolgozom.

Hogy mennyit haladtak előre ezek a tendenciák az alatt a három év alatt, amely a Hess-cikket a Blum-tézisektől elvlasztja, arról ma, minthogy nem állnak rendelkezésre dokumentumok, semmi határozottat nem mondhatok. Ámde azt hiszem, nagyon valószínűtlen, hogy a gyakorlati pártmunka, amelyben újra meg újra szükségessé váltak konkrét gazdasági elemzések, éppen gazdasági-elméleti tekintetben egyáltalán ne mozdított volna előre. Mindenesetre 1929-ben bekövetkezett a már leírt nagy fordulat a Blum-tézisekkel, és ilyenképpen változott nézeteimmel 1930-ban tudományos munkatársra lettem a moszkvai Marx—Engels—Lenin Intézetnek. Itt két váratlan szerencse jött segítségemre: abba a helyzetbe kerültem, hogy elolvashattam a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* már teljesen kibetűzött kéziratát, és megismerkedtem M. Lifsiccel, egy egész életre szóló barátság kezdeteképpen. A Marx-olvasmány során összeomlott a *Geschichte und Klassenbewusstsein* valamennyi idealista előítélete. Bizonyára igaz, hogy azt, ami ebben elméletileg megdöntötte pozíciómat, megtalálhattam volna az általam korábban olvasott marxi szövegekben is. De tény, hogy ez nem történt meg, nyilván azért, mert ezeket kezdettől fogva egy annak idején önállóan kialakított hegelianus értelmezésben olvastam, és csak teljesen új szöveg válthatta ki ezt a sokkot. (Természetesen hozzájárult ehhez, hogy akkor már a Blum-tézisekben meghaladtam ennek az idealizmusnak a társadalmi-politikai alapzatát.) Mindenesetre még ma is visszaemlékszem arra a lehangoló-forradalmasító benyomásra, amelyet Marx a tárgyiaságról mint minden dolog és vonatkozás elsődlegesen anyagi tulajdonságáról szóló szavai tettek rám. Ehhez kapcsolódott az az itt már ismertetett belátás, hogy a tárgyiasulás természetes — a körülményektől függően pozitív vagy negatív — fajtája a világ emberi birtokbavételének, míg az elidegenedés speciális válfaj, amely meghatározott társadalmi körülmények között valósul meg. Ezzel végérvényesen összeomlottak annak elméleti alapzatai, ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein* különösségét tette. A könyv teljesen idegenné vált számomra, akárcsak 1918—19-ben az azelőtti írásaim. Egyszerre világossá vált előttem: ha az elméletileg szemem előtt lebegő feladatot meg akarom valósítani, akkor megint egészen előlről kell kezdenem.

Annak idején ezt az új állásfoglalásomat a nyilvánosság számára írásbelileg is le akartam rögzíteni. Ezt a kísérletemet — a kézirat időközben veszendőbe ment — nem lehetett megvalósítani. Ez azonban kevés gondot okozott nekem: az újrakezdés lelkesült mámorában éltem. De azt is láttam, hogy ez csak nagyon átfogó új tanulmányok alapján válhatik értelmessé, hogy sok kerülőútra van szükség ahhoz, hogy belsőleg olyan helyzetbe kerüljek, melyben azt, ami a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ben tévutakon járt, tudományosan, marxista szempontból megfelelően tudjam ábrázolni. Egy ilyen kerülőutat már jeleztem: az utat, amely a Hegel-tanulmánytól a gazdaságról

és dialektikáról szóló mű tervén keresztül a társadalmi lét ontológiájához — jelenlegi kísérletemhez — vezetett.

Ezzel párhuzamosan támadt az az óhajom, hogy azokat az ismereteket, amelyekkel az irodalom, a művészet és elméletük területén rendelkeztem, egy marxista esztétika kiépítéséhez használjam fel. Itt került sor első közös munkámra M. Lifsiccel. Számos beszélgetésben mindkettőnk előtt világossá vált, hogy még a legjobb és legtehetségesebb marxisták, mint Plehanov és Mehring, sem ragadták meg elég mélyen a marxizmus világszemléletileg egyetemes jellegét, és ezért nem értették meg, hogy Marx elénk állítja azt a feladatot is, hogy rendszeres esztétikát építsünk fel dialektikus materialista alapon. Nem itt a helye, hogy ecseteljem Lifsic nagy filozófiai és filológiai érdemeit ezen a területen. Ami engem illet, ebben az időben keletkezett cikkem a Marx — Engels és Lassalle közötti Sickingen-vitáról, amelyben, természetesen egy különös problémára szorítkozva, már világosan láthatókká váltak a felfogás körvonalai. Erős kezdeti ellenállás után — különösen vulgáris szociológiai oldalról — a felfogás időközben a marxizmus széles köreiben utat tört magának. Az ezzel kapcsolatos további utalások már nem ide tartoznak. Csak röviden azt akarom jelezni, hogy gondolkodásom itt leírt általános filozófiai fordulata berlini kritikusi tevékenységem idején (1931—33) világosan kifejezésre jutott. Nemcsak a mimézis problémája állt érdeklődésem középpontjában, hanem — mivel mindenekelőtt naturalista tendenciákat kritizáltam — a dialektikának a képmás-elméletre való alkalmazása is. Hiszen minden naturalizmusnak elméletileg a valóság „fotografikus” visszatükrözése szolgál alapul. A realizmus és naturalizmus közötti ellentét éles hangsúlyozása, amely mind a vulgáris marxizmusban, mind a polgári elméletekben hiányzik, elengedhetetlen feltétele a visszatükrözés dialektikus elméletének s következésképpen egy Marx szellemében való esztétikának is.

Ezeket az utalásokat, jóllehet nem tartoznak szigorúan az itt tárgyalt témakörhöz, már csak azért is meg kellett tennem, hogy jelezhessem annak a fordulatnak az irányát és az indítékait, amelyet a *Geschichte und Klassenbewusstsein* alapzatainak hamis voltába való bepillantásom jelentett produkcióm szempontjából, és amely jogot ad nekem arra, hogy itt lássam azt a pontot, ahol véget értek marxizmusbeli tanulóéveim és ezzel együtt ifjúkori fejlődésem is. Most már csak az a dolgom, hogy néhány megjegyzést tegyek a *Geschichte und Klassenbewusstsein*ről gyakorolt, hírhedtté vált önkritikámról. Azzal a vallomással kell kezdenem, hogy szellemileg túlhaladt munkáimmal szemben világeletemben szerfelett közömbös voltam. Így egy évvel a *Die Seele und die Formen* megjelenése után egy levélben, amelyben megköszöntem a könyv recenziálását, azt írtam Margarethe Susmann-nak, hogy „az egész is, formája is teljesen idegenné vált számomra”. Így történt ez a *Theorie des Romans*szal, és így történt ezúttal is a *Geschichte und Klassenbewusstsein*nel. Amikor 1933-ban megint a Szovjetunióba kerültem, s ott feltárult az a perspektíva, hogy termékeny tevékenységet folytathatok — a *Literaturnij Krityik* 1934 és 1939 közötti irodalomelméleti ellenzéki szerepe általánosan ismert —, taktikai szükségyszerűség volt nyilvánosan distanciálnom magamat a *Geschichte und Klassenbewusstsein*től, hogy a hivatalos és félhivatalos irodalomelméletek elleni valóságos partizánharcot ne zavarhassák meg olyan ellentámadások, amelyekben ellenfelemnek, ha bármily bornírtan érvel is, az én saját meggyőződéseim szerint tárgyilag igaza volna. Természetesen ahhoz, hogy önkritikát tehessek közzé, kénytelen voltam alávetni magamat az

éppen uralkodó nyelvészeti rendtartásnak. De ez az alkalmazkodásnak egyetlen mozzanata ebben a nyilatkozatban. Ez megint belépőjegy volt a további partizánharchoz; a Blum-tézisekkel kapcsolatos korábbi önkritikától ezt az újabb önkritikát „csupán” az különbözteti meg, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstseint* akkor őszintén és tárgyilagosan elhibázottnak tartottam és ma is annak tartom. Úgyisintén helyesnek tartom, hogy a későbbiekben is, amikor e könyv fogyatékoságaiból divatjelszavakat csináltak, védekeztem azellen, hogy azonosítsák ezeket igazi törekvéseimmel. Az a több mint négy évtized, amely a *Geschichte und Klassenbewusstsein* megjelenése óta eltelt, az igazi marxista módszerért vívott küzdelem hadállásainak megváltozása és e korszakbeli tevékenységem talán most már megenged egy kevésbé ridegen egyoldalú állásfoglalást. Persze nem az én feladatom megállapítani, hogy a *Geschichte und Klassenbewusstsein* bizonyos helyesen intencionált tendenciái milyen mértékben hatottak helyesen, jövőbemutatóan a magam és esetleg mások tevékenységére. Ez olyan kérdéskomplexus, melynek eldöntését nyugodtan rábízhatom a történelem ítéletére.

Budapest, 1967 március.

MY WAY TO MARX: 1918—1930

Georg Lukács

The paper summarizes the philosophical development of the author in the period 1918—1930. It was published in German as an introduction to the second volume of the author's Works.

МОЙ ПУТЬ К МАРКСУ: 1918—1930 ГГ.

Георг Лукач

Статья показывает философское развитие автора в периоде 1918—1930 гг. Статья была опубликована на немецком языке как предисловие второго тома Сочинений автора.

AZ ESZTÉTIKA KLASSZIKUSAIBÓL

A tájkép tökéletessége*

KUO ZSO-HSZÜ

Előszó

A *Beszélgetések és Mondásokban*¹ azt olvashatjuk: „Akaratod igazodjék a helyes úthoz, hatalmad származzék az erényből, viselkedésedet az emberiség elve irányítsa, s szórakozásodat a művészetekben találd meg.” A művészetek: a szertartások, a zene, az íjászverseny, a kocsihajtás, a kalligráfia és a számolás. Márpedig a kalligráfia: a festészetnek egyik ága. A *Változások Könyvének* a hegyről, a leheletről és a formáról szóló fejezete² a három dolog lényegéből indult ki. A hegy olyan legyen, mint a hegyek; a levegő olyan legyen, mint a levegő; a forma olyan legyen, mint a formák: íme, ezek a festészet alapelvei.

A Sárga Császár, aki szabályozta a ruhákat, a díszítmények és rajzok egész sorát állapította meg, s ezek mind a festészet alapjaivá lettek. Így Sun a tizenkét előírásos díszítményről, különösen pedig a hegyről, a sárkányról és a ragyogó színű madárról azt mondta: „Tartsd szem előtt a régiek ábrázolásait.” Az *Er-ja* szótárban azt olvassuk: „A festmény: ábrázolás”; ami annyit jelent, hogy a festészet az ábrázolásból fejlődött ki. A *Változások Könyve* jóságjegyeinek magyarázataiban olvasható: „Vegyétek szemügyre az ábrázolásokat.” A *Csatolt Magyarázatokban* található ez a mondás: „A festés csak az alap lefektetése után következik”; a Csou-szertartásokban pedig az olvasható, hogy „a festés művelete az alap tökéletes meghatározása után következik”. A festészet gyökere tehát hatalmas, és a távoli múltba nyúlik vissza. Régi időktől fogva azt mondják, hogy Fu-hszi „megrajzolta” a nyolc jóságjegyet. A „megrajzolta” szó értelme ebben a mondásban ugyanaz, mint a „határt rajzoltál-szabtál magadnak” kifejezésben; s a „vonalakat rajzolni” szavakat úgy magyarázzák, mint „határt szabni”. Mindamellet nem értem, mi lehet az értelme annak, hogy Fu-hszi „határt szabott a nyolc jóságjegyek”.

Ezért a festést jelentő írásjegy voltaképpen azt jelenti: rajzolás. Ám a mai festészet csak a későbbi korokban keletkezett, így hát valóban „határt szabtak” legalább az írásjegy használatának, mert ma csupán a festészetet jelenti. De a mai napig fennmaradt régi írásfajtákban a madarak és halak írásjegyei mind a valóságos testi formák ábrázolásai. A testi formák ábrázolása tehát a festészet elsődleges módszere.

* A szerző Kuo Hszi, a XI. századi nagy kínai festő fia volt. A tájképről szóló, a XI. század vége felé írt műve a kínai festészetesztétikának olyasféle csúcspontja, mint a *Ven-hszin tiao-lung* az irodalomesztétikának.

¹ *Beszélgetések és Mondások* — a *Lun-ju*, Konfuciusz beszélgetései és mondásai, tanítványainak feljegyzésében.

² A *Változások Könyvének* nincsen „a hegyről, a leheletről és a formáról szóló fejezete”. Az első bekezdés két utolsó mondatának értelme — s így fordítása is — igen kétséges.

Amikor még kisiúhoz illón két kis varkocsot viseltem, szolgálattevőjeként gyakran követtem azóta elhunyt atyámat kóborlásain a források és sziklák közepette. Valahányszor atyám festéshez fogott, mindig azt mondta: „A tájkép festésének megvan a maga törvénye. Ki is engedhetné meg magának, hogy csak úgy összevissza festegessen!” Én pedig, mihelyt fülemhez ért egy-egy mondása, nyomban feljegyzést készítettem róla. S most, amikor összegyűjtöttem és elrendeztem e feljegyzéseket, számuk immár majd százat tesz ki, s nem vetemedvén arra, hogy hagyjam veszendőbe menni őket, e könyvben ajándéku adom azoknak, akik a tájképet szeretik.

Elhunyt atyám fiatal korában a taoisták tanítását követte, s miközben a halhatatlanságra törekedvén kilehelte magából a régit és magába szívta az újat, gyakran sikerült neki ettől a világtól messzire elkóborolnia. A családban előtte senki sem tanult festészetet, s ő csupán természetadta tehetségének köszönhető, hogy szórakozását éppen ebben a művészetben találta meg, s általa szerzett hírnevet magának. Ugyanakkor tökéletes volt belső erénye és viselkedése, szüleit és barátait nagyon szerette, embersége mindenkire kiterjedt; s e tekintetben ugyanaz maradt, akár kóborlását folytatta, akár megpihent. Erről a tulajdonságáról tudnia kell minden leszármazottjának.

Tanítás a tájképről

Mi az oka annak, hogy az erényes ember annyira szereti a tájképeket? Mert a táj szépségei táplálják benne a természetes egyszerűséget, úgyhogy örökké köztük szeretne lakozni; mert a források és kövek kötetlen játéka mindig gyönyörűséget okoz neki; mert halászosokkal, favágókkal és mindenféle világtól elvonult remetékkel mindig ott találkozhat; s mert a majmok rikácsolása és a darvak szárnyalása mindig közel áll szívéhez. A por és zaj világának fékje és láncai: ettől mindig iszonyodik az ember természete. De hegyi párák és ködök vagy halhatatlan bölcsék: erre szüntelenül vágyik az ember természete, hiszen ilyet látni csak ritkán adatik meg. Am ha éppen nagy béke és jólét uralkodik, akkor a fejedelem és a szülők iránti érzelemnek egyaránt virágoznia kell, s ha ilyenkor valaki csupán a maga tisztaságával törődik, akkor bizony elhagyja a köteles tisztaság erényes állapotát. Mert ilyenkor szabad-e az erényes embernek elkóborolnia a messzeségbe? Ha ilyenkor elvonul a világtól, elszakad kortársaitól, akkor bizony sohasem éri el Csi-ce vagy Jin Hszü-ju természetes egyszerűségét, sem pedig Huang-kung vagy Csi Li-csi megérdemelt hírnevét.³

A Fehér Csikó kezdetű vers⁴ és a Bibor Gomba kezdetű ének régen a messzi múltba távolodott tőlünk. Ezért aki szereti az erdőket és forrásokat, vágyik a párák és ködök társaságára, az csupán álmában lehetne ezek között, füle és szeme azonban mindezt nem élvezhetné, ha nem sietne segítségére egy festő ügyes keze, amely egy szempillantás alatt kivezeti őt a tájba, úgyhogy el sem kell hagynia csarnokában a gyékényt, mert ültő helyében is láthatja a forrásokat és szakadékokat, fülében pedig már-már ott cseng a majomkiáltás és madárcsicsergés, miközben szemét elkápráztatja a hegyek fényé-

³ A felsoroltak legendás személyiségek, akik mindnyájan joggal, az uralkodó bűnei elleni tiltakozásképpen vonultak el a világtól.

⁴ *Dalok Könyve* 186.

nek és a vizek színének ragyogása. Hát vajon nem elégítheti-e ki az ember vágyait egy ilyen tájkép, nem ejtheti-e valósággal rabul a szívünket? Ez az alapvető gondolat, amelynek köszönhető, hogy korunkban a hegyek festését mindenki oly nagyra becsüli. S ha valaki nem ezt tekinti alapvetőnek, hanem könnyelmű szívvel közeledik a tájképhez, az bizony elhomályosítja az isteni látványt és bemocskolja a tiszta szellőt.

A tájkép festésének különböző formái vannak. Kiterjeszkedhet a tájkép széles kompozícióvá, anélkül hogy valami fölöslegest találnánk rajta; de össze is zsugorodhat egy kicsiny részlet ábrázolásává, anélkül hogy kevésnek találnánk. Ugyanakkor a tájkép nézésének is különböző módozatai vannak. Ha az erdők és források szeretetének érzelmével közeledünk hozzá, akkor értékét nagynak találjuk; de ha a gőgös és különc ember szemével közeledünk hozzá, akkor értékét kicsinynek találjuk.

A hegyek és folyók hatalmas dolgok, ezért aki tájképet néz, annak egy bizonyos távolságból kell szemlélnie, mert csak úgy láthatja jól a kép minden hegyének és folyójának formáját, helyzetét, leheletét és képét. Az emberi méretű tárgyakat, például férfiakat és nőket, egészen kicsiny ecsetvonásokkal festik, így az ilyen képeket akár a tenyerünkön vagy egy kis asztalkán egyszerre kiteríthetjük és megnézhetjük, s egyetlen pillantással is áttekinthetjük. Ez a festmények nézésének két különböző módja.

Korunk legmegbízhatóbb vélekedése szerint a tájképek közt van olyan, amelyben utazni tudunk, van olyan, amely messzi kilátást nyit, van olyan, amelyben sétálgatni tudunk, s van olyan, amelyben szívesen ellakoznánk. Ha egy festmény eléri e hatások valamelyikét, akkor már a kiváló művek osztályába tartozik. Mégis, azok a tájképek, amelyekben utazni tudunk, vagy amelyek messzi kilátást nyitnak, nem olyan sikeresek, mint azok, amelyekben sétálgatni tudunk, vagy amelyekben szívesen ellakoznánk. Hogy miért? Nézzük csak meg napjaink tájképeit. Az ábrázolt területek többszáz mérföldnyire rúgnak, s még ha egészében véve kóborlásra és lakozásra alkalmas vidékről van is szó, ennek is legfeljebb három-négy tizede olyan, hogy minden körülmények között lakozni és kóborolni tudunk benne. S ami az erényes emberben sóvárgást ébreszt az erdők és források után, az éppen ez a néhány szépséges részlet a tájban. Ezért a festőnek ezzel a gondolattal kell alkotnia művét, s a tájkép nézőjének ugyancsak ezzel a gondolattal kell a művet tanulmányoznia. S akkor elmondható róluk, hogy nem tévesztették szem elől az alapvető gondolatot.

A festészetnek sajátos fiziognómiai törvényei is vannak. Li Csengnek⁵ bőséggel volt leszármazottja, ezért tájképein a hegyek lábánál elterülő földek mindig dúsak és szélesek, hiszen a felül kecses, alul pedig dús formák a biztosított utódlás jelképei. Voltaképpen nem is fiziognómia ez, hanem olyasmi, ami a dolgok természetéből következik.

Amikor valaki festészetet tanul, nem másként kell ezt tennie, mint ha kalligráfiát tanulna. Aki példaképül kiválasztja Csung Ju, Vang Hszi-cse, Jü Si-nan vagy Liu Kung-csüan írásművészetét, az egy idő múlva feltétlenül úgy fog írni, mint választott mestere.⁶ Az igazán nagy ember és igaz mélysé-

⁵ A Szung-dinasztia uralmának elején működött nagy tájképfestő, a Tang-házi császárok leszármazottja.

⁶ A felsoroltak híres kalligráfusok; közülük a legismertebb és legjelentősebb Vang Hszi-cse (321–379).

gekbe hatoló művész azonban sohasem csatlakozik egyetlen iskolához, hanem válogat és összehasonlít, vitatkozik és kutat mindaddig, mígnem eljut odáig, hogy maga alapítson iskolát. Csak így arathat igazi sikereket. De manapság a Csi- és Lu-beli művészek mind csupán a Jingsiu-beli Li Cseng műveit másolgatják, a Kuan- és Sen-beliek pedig kizárólag Fan Kuan képeit utánozzák. Egyetlen személytől tanulnak, így amit művelnek, az közönséges másolás. Pedig Csiban, Luban, Kuanban és Senben, amelyeknek területe több ezer mérföldnyi, különböző körzetek és kerületek vannak, s különböző emberek tevékenykednek. Az egyetlen iskolában való tanulás már a legrégibb időktől fogva hibának számít. Éppen olyan ez, mint örökké egyetlen sípot fújni. Aki pedig nem hajlandó másokat is meghallgatni, nem hibáztathatja azokat, akik őrá nem hallgatnak. Régi tapasztalat bizonyítja, hogy az ember füle és szeme örül az újnak, de únja a régit. Ezt az égalattiban mindenki ugyanígy érzi; s éppen ezért mondtam, hogy az igazán nagy ember és igazi mélységekbe hatoló művész sohasem csatlakozik egyetlen iskolához.

Liu Ce-hou⁷ értett hozzá, hogy szavakba foglalja az irodalmi alkotás elveit. Én úgy gondolom, tanítása nem korlátozódik az irodalomra. Minden tevékenységnek megvan a maga titka, s mindenben így is kell lennie. Hát még a festészetben! Hogy miért mondom ezt? Egy táj megfestésekor a művésznek, nagyságra és mennyiségre való tekintet nélkül, mindig a tárgy lényegére kell összpontosítania elméjét. Ha ugyanis nem a lényegre összpontosítja figyelmét, akkor szelleme nem a célra irányul. Szellemének a tárgy egészével kell egységet alkotnia, mert ha szelleme nem olvad egyé a tárgy egészével, akkor a tárgy lényege nem lesz világossá. Komolynak és tisztelet-tudónak kell lennie, hogy műve is tiszteletet ébresszen, mert komolyság nélkül eszméi sem lehetnek mélyek. Alázattal és szorgalommal teheti művét befejezetté, ám alázat nélkül a táj ábrázolása sohasem lesz tökéletes.

Ezért aki lusta lélekkel lát munkához, s kényszerítenie kell magát a festésre, annak műve erőtlen lesz és elhatározottság nélkül való. Azzal követte el a végzetes hibát, hogy elméjét nem tudta a lényegre összpontosítani. Aki zavaros lélekkel lát munkához, s ködös elképzelései vannak róla, annak képén az alakok elmosódottak és bizonytalanok lesznek. Azzal követte el a hibát, hogy szelleme nem tudott egyé válni a tárgy egészével. Aki könnyelmű szívvel festegeti művét, annál a formák szétesők lesznek és nem kerekednek ki. A hibát azzal követte el, hogy nem volt komoly és tisztelettudó. Aki pedig nem törődöm szívvel, gondatlanul festeget, annak képén a kompozíció laza és rendezetlen lesz. A hibát azzal követte el, hogy hiányzott belőle az alázat és szorgalom. Ezért a szándék határozatlansága oda vezet, hogy a képen nincs is mit megérteni, az alakok bizonytalansága lehetetlenné teszi az emelkedettséget; az össze nem illő formák megakadályozzák a kép arányos felépítését; az egész mű rendezetlensége pedig azzal jár, hogy a kép nem alkot szoros egységet. Ezek a legnagyobb hibák, amiket a festők el szoktak követni. Okos embereknek meg lehet magyarázni ezeket.

(Évekkel ezelőtt gyakran láttam azóta elhunyt atyámat egy vagy két képet festegetni. Előfordult, hogy egy időre félretette munkáját s nem törődött vele; hagyta, hogy elmúlják tíz vagy húsz nap is, addig rá sem nézett. Amint ezt újra meg újra felidézem magamban, látom, hogy ilyenkor nem volt

⁷ Költő és esszéista a VIII. században.

kedve a munkához. Ha pedig hiányzik a kedv, az nem ugyanaz a „lusta lélek”-e, amelyről ő maga beszélt? De valahányszor ismét feltámadt a kedve, s az ihlet alkotásra ösztönözte, nyomban elfeledkezett minden más dologról. Ám ha munkáját és gondolatait valami megzavarta, lett légyen az a külvilág egyetlen kicsiny mozzanata, azonnal félretette művét, s egy ideig ismét rá sem nézett. S amiért félretette és rá sem nézett, vajon nem az a „zavaros lélek” volt-e, amelyről ő maga beszélt?

Minden olyan napon, amikor festéshez látott, előbb világossá tette az ablakot, letisztogatta asztalkáját, füstölő rudacskát égetett a jobb és bal oldalon, hibátlan ecsetet és jó tust készített elő, megmosta kezét, s leöblítette dörzskövét is, mintha csak fontos vendéget készülne fogadni. A munkához mindig csak akkor fogott hozzá, ha szelleme már megnyugodott, gondolatai megállapodtak. Vajon nem azt mutatta-e meg ezzel, hogyan kell érteni szavait, amelyek szerint sohasem szabad könnyelmű szívvel közeledni a műhöz? Ha megrajzolt valamit, utána még javítgatta; ha hozzátett valamit, másutt is szépítgette. Amit egyszer is elég lett volna, azt kétszer csinálta meg, amit kétszer elég lett volna, ahhoz harmadszor is visszatért. Voltaképpen az egész képet mindig többször festette meg, elejétől a végéig, mintha csak veszedelmes ellenség ellen akarná biztosítani, s csak azután tekintette befejezettnek. Vajon nem ugyanezt mondta-e azzal, hogy sohasem szabad hebegurgya szívvel, gondatlanul festeni?

Ezt a példát kellene követnünk az égalatti minden egyes tevékenységében, tekintet nélkül arra, hogy nagy vagy kicsiny a dolog. Akkor bizonyosak lehetnénk a végső sikerben. Ázóta elhunyt atyám sokszor és sokféle formában tanítgatott engem, de tanítása mindig az elmondottakhoz kapcsolódott. Remélem, hogy tanítását egész életemben megőrizhetem és önmagam tökéletesítésének alapvető módszerévé tehetem.)

Aki virág festését tanulja, állítson egy szál virágot egy mély gödörbe, s a gödör széléről, felülről vegye szemügyre, mert így a virág minden oldalát megfigyelheti. Aki bambusz festését tanulja, vegyen egy bambusz ágat, s holdfényes éjszakán figyelje meg árnyékát egy fehér falon, mert így a bambusz igazi formáját láthatja. Aki tájkép festését tanulja, az sem cselekedhet másként. A valóság közel kell férköznie a tájhoz, amennyire csak lehet, s akkor a táj értelme feltárul előtte. A valódi táj folyóit és völgyeit távolról kell szemlélnünk, hogy megérthessük helyzetünket, s közléről kell néznünk, hogy megláthassuk alkotóelemeiket.

A valódi táj felhői és lehelete a négy évszakban nem ugyanaz. Tavasszal a lehelet s a felhők lágyság és békések, nyáron duzzadók és nyomasztók, ősszel szétszórtak és vékonyak, télen pedig sötétek és ridegek. Ha a festő ábrázolni tudja a négy évszaknak ezeket az általános jegyeit, s nem csupán szétdarabolt formákat ábrázol, akkor a felhők és a lehelet viselkedése élettel telítődik.

A valódi tájban a párák és ködök a négy évszak szerint ugyancsak különbözők. Tavasszal a hegyek nyugodtak és elbűvölőek, mintha csak mosolyognának. Nyáron a hegyek oly dúsan zöldellnek, mintha örökké harmat csöpögne rájuk. Ősszel a hegyek oly világosak és tiszták, mintha csak rizs-porral hintették volna be magukat. Végül télen a hegyek oly szomorúak és elhagyatottak, mintha álomba merültek volna. Ha a festmény meg tudja mutatni ezeket a nagy jelentéseket, s nem ragad bele az egyes részletek kidolgozásába, akkor a párák és ködök hangulatát helyesen ábrázolja.

A valódi tájban a szelet és esőt távolról kell szemlélni, úgy lehet megér-

teni. Aki ugyanis közelről próbálja tanulmányozni őket, az bonyolultságukon át nem képes eljutni egészüknek a megértéséig.

A valódi tájban a felhős és tiszta égboltot ugyancsak távolról kell szemlélni, úgy lehet jól áttekinteni. Aki pedig közelről nézve próbálja összekölni a rendkívül szűk képet, amit lát, az semmi módon nem tudja megkülönböztetni egymástól a fényt és árnyékot, a láthatatlant és láthatót.

A hegyekben elhelyezett emberi alakkal a festő jelezni tudja, merre vezet az út; a hegyen elhelyezett kis kilátótoronnyal jelezni tudja, honnan nyílik a legszebb kilátás; a hegyi erdők fáinak fényességével vagy homályosságával meg tudja különböztetni egymástól a távolít s a közelít; a hegyi patakok és völgyek vonalának megtörésével és folytatásával különbséget tud érzékelteni sekélység és mélység között; a folyón elhelyezett révek és hidak segítségével érzékelteni tudja az emberi tevékenységet; s a folyón elhelyezett halászcsonakok és horgászatok segítségével érzékelteni tudja az emberi gondolatot.

Egy hatalmas hegy olyan tiszteletre méltó, hogy urává lesz a többi hegynek; olyan rendet kell tehát teremteni, hogy a kisebb hegyek és dombok, erdők és szakadékok alárendelt helyet kapjanak, s a nagy hegy távolinak és közelinek, nagynak és kicsinynek egyetlen ura legyen. Képe az ábrázolásban hasonlítson a nagy fejedelméhez, aki teljes ragyogásában ül a trónusán, s miközben száz alattvalója siet udvarába kihallgatásra, semmi tanújelét nem adja dölyfnek vagy fennhéjásznak.

Egy hosszú fenyőfa olyan méltóságteljesen áll, hogy vezére lehet a többi fának; olyan rendet kell tehát teremteni, amelyben az indák és folyondárok, füvek és fák alárendelt helyet kapnak, s a magas fenyő a mindenféle segítségért folyamodók és csatlakozni akarók igazi vezetője lehet. Helyzetének ábrázolása olyan legyen, mint az erényes uré, aki mosolyogva nyeri el korának elismerését, s miközben az egyszerű emberek tömege a szolgálatában fáradozik, magatartásában nyoma sincs erőszakosságnak vagy követelőzésnek.

A hegyet közelről nézve ilyennek látjuk, több mérföld távolságból nézve olyannak látjuk, tíz-egynéhány mérföld messzeségből pedig amolyannak látjuk. Valahányszor távolabb megyünk, ismét másnak látjuk: erről szól az a mondás, hogy „a hegy formája lépésről lépésre változik”. A hegyet előlnézetből ilyennek látjuk, oldalról nézve olyannak, hátulról nézve meg amolyannak. Valahányszor máshonnan nézzük, másnak látjuk: erről szól az a mondás, hogy „a hegy formája csak valamennyi oldaláról látható”. Így tehát egyetlen hegy is majd száz külső formát gyűjt össze magán. Szabad-e ezt nem tudatosítani magunkban?

A hegyeket tavasszal és nyáron ilyennek látjuk, ősszel és télen pedig olyannak. Erről mondják, hogy a négy évszak látképe nem azonos. A hegyet reggel ilyennek látjuk, este azonban olyannak; felhős vagy tiszta időben megint másilyennek. Mert a reggel és este megjelenése sem ugyanaz. Így tehát egyetlen hegy is több ezer hegy jelentését és magatartását gyűjti össze magán. Szabad-e ezt nem tanulmányoznunk alaposan?

Tavasszal a hegyeket párák és felhőcskék megszakítatlan sora veszi körül, s az ember vidám. Nyáron a hegyeket dús lombú fák sűrű árnyéka borítja, s az ember megelégedett. Ősszel a hegyek világosak és tiszták, a fák lehullatták leveleiket, s az embert ünnepi érzés tölti el. Télen a hegyeket sötét felhők takarják és fojtogatják, s az ember elhagyott.

Mármost, amilyen évszakban ábrázolja a hegyeket a festmény, olyan gondolatok támadnak fel a nézőjében, s úgy érzi, hogy valósággal ott van a hegyek között. Ez a festett táj rendkívüli jelentősége. Ha kék ködöt és fehér ösvényt látunk, gondolatban utazni kezdünk a tájban; ha naplementét látunk egy nyugodt folyón, gondolatban ott szemléljük ezt a tájban; ha remetéket és hegylakókat látunk, gondolatban mi is velük lakozunk; ha sziklabarlangokat, forrásokat s köveket látunk, gondolatban ott kóborlunk közöttük. Nézzük a festményt, s feltámadnak bennünk a megfelelő érzések, mert az ábrázolásokat azonosítjuk a valódi helyekkel. Ez a festményben testet öltött gondolat rendkívüli varázsa.

Délkeleten a hegyek különösen kecsesek, nem mintha a természet részrehajló lenne a délkeleti táj iránt, hanem mert délkeleten a föld nagyon alacsony. A folyók és vízfolyások ott beleömlenek a földbe, s öblítik és mossák, majd megnyitják és kifolynak belőle. Így lesz a föld vékony, a folyók pedig sekélyek. Az ottani hegyek tele vannak csodálatos csúcsokkal és meredek sziklakkal, melyek még a Göncölszekéren és a Tejúton is túlemelkednek; vízeséseik ezer lábnyi magasból, a felhőkön is túlról zuhognak alá, s olyanok, mint a Hua-san zuhatagai, nem annyira ezer lábnyi magasságuk miatt, hanem mert nagyon kevés a Hua-sanhoz mérhető hegy. Más monumentális hegyek ugyanis többnyire a föld felszínén magasodnak, nem pedig a föld mélyéből emelkednek ki.

Északnyugaton a hegyek többnyire monumentálisak, nem mintha a természet részrehajló lenne az északnyugati táj iránt, hanem mert Északnyugaton a föld igen magas. A folyók és források ott kifolynak a földből, dombok és gátak közt kanyarognak és duzzadnak, majd beássák magukat a földbe. Így a föld vastag lesz, a folyók pedig mélyek. Az ottani hegyek többnyire hegyé halmozódott dombok, melyeknek szélesen egymásba nyúló láncolata ezer mérföldön át sem szakad meg. A határhegyek csúcsai magasak, míg maguk a hegyek hosszan elnyúlnak, így hatásosan emelkednek a négy égtáj vadona fölé, s emlékeztetnek a Szung-san hegy „Kisház” csúcsára, nem annyira hatásos magasságuk miatt, hanem mert a Szung-san „Kisház” csúcsához hasonló hegyecsúcsot nagyon keveset találunk. Mert más hatásosan tornyosuló hegyek többnyire a föld mélyéből emelkednek ki, nem pedig a föld felszínén magasodnak.

A Szung-sanon sok szép hegyi patak folyik, a Hua-sanon sok szép csúcs magasodik, a Heng-sanon sok szép hasadék látható, a Csang-sanon sok szép szakadék tátong, a Taj-san különleges szépsége pedig az egész tájon uralkodó csúcsa. A Tien-taj, a Vu-ji, a Lu-ho, a Jen-tang, a Min-o, a Vu-hszia, a Tientan, a Vang-vu, a Lin-lü és a Vu-tang: az égalatti híres hegyei és nagy találkozási pontjai, ahol az ég és föld kincseinek tárháza nyílik, s ahol a halhatatlanná lett bölcseknek üregek és barlangok nyújtanak rejtekhelyet.

Csodálatos szépségük és isteni kecsességük titkát azonban senki sem tudná kimeríteni. Ha valaki meg akarja örökíteni a természetnek ezeket az alakzatait, az nem tehet okosabbat, mint hogy előbb szépségük bűvöletébe esik, majd szorgalmasan tanulmányozza őket, s nagyon fontos, hogy eleget kóboroljon közöttük, eleget nézegesse őket. És ha ezután szépen el tudja rendezni magában a benyomásait, akkor selymet nem látott szemmel, ecsetet s tust nem érintett kézzel is teljesen szabadon, minták nélkül feltétlenül megfesti legsajátosabban saját képét.

Így történt, hogy Hua-j-szu egy éjszaka meghallotta a Csia-ling folyó

zugását, s ennek hatására „fű-írást” még szebbé tudta tenni, és hogy Csang Tien, amikor meglátta Kung-szun asszony kardtáncát, ecsetének művészetét még kiválóbbá tudta tenni.⁸

Akik azonban manapság ecsetet vesznek a kezükbe, önmaguk nevelésében nem szélesítik ki látókörüket, szemléletükben nem elég tiszták és érettek, tapasztalatuk nem elég számos, a lényeg kiválasztásában nem elég ügyesek. De azért papírt szereznek vagy lekaparják a falat, és máris kenik rá a tust. Fogalmuk sincs róla, hogyan kell megragadni a tájat a párák és ködök formái mögött, kiindulhatnak-e a patakok és hegyek indító hatásából? Ezek az ifjoncok összevissza fecsegnek, s ebből egész sor hiba származik. Mert mit jelent az, hogy szélesíteniük kellene látókörüket? Nemrégiben egy festő festett egy *Erényes Ember a Hegyekben Leli Örömét* című képet, amely egy aggastyánt ábrázol, amint állát a hegycsúcson nyugtatja. Vagy ott a *Bölcs Ember a Víz Mellett Leli Örömét* című kép, amely ugyancsak egy aggastyánt ábrázol, amint fülét oldalra hajtva figyel egy zuhatag előtt. A hibát azzal követte el a festő, hogy látókörét nem szélesítette ki. Mert az „erényes ember a hegyekben leli örömét” témát úgy kellett volna megfesteni, ahogyan Po Csü-ji⁹ *Szalmakunyhó* című képén látható, mely a hegyekben lakozás eszméjét tökéletesen ki tudja fejezni. A „bölc ember a víz mellett leli örömét” témát pedig úgy kellett volna ábrázolni, ahogyan Vang Vej¹⁰ tette a Vang-csuan nevű házát ábrázoló képén, gazdagon tárva elénk a vízben feltalálható örömet. Mert amiben az erényes és a bölc ember örömét leli, azt hogy is lehetne egyetlen emberi alak testtartásával ábrázolni?

S mit jelent, hogy a festő szemlélete legyen tiszta és érett? A korunkbeli festők, ha hegyeket festenek, csupán három vagy legfeljebb öt csúcsot ábrázolnak; ha pedig folyót festenek, mindössze három vagy legfeljebb öt hullámot festenek meg rajta. Ez a hiba a nem elég tiszta és nem elég érett szemléletből fakad. Mert hegyek festésekor úgy lehet jól kifejezni a hegyek szépségét és jelentését, hogy magas és alacsony, hatalmas és kicsiny csúcsokat ábrázolunk, melyek azáltal, hogy egymásnak hol hátat fordítanak, hol meg ormaikkal egymás felé fordulnak, mintha csak üdvözlőnek egymást, formáikkal tökéletes harmóniába olvadnak össze. Folyót festve pedig csak akkor fejeztük ki maradéktalanul a víz viselkedésének gazdagságát, ha békés és haragos, örvénylő és magasra csapó vizet egyaránt ábrázolunk, s ha ugyanakkor tekintetünket a messzeségbe vezet, ha tehát alakja mégis olyan, mintha magában is elég lenne.

S mit jelent az, hogy nincs elegendő tapasztalatuk? A mai festők közül azok, akik a délkeleti Vuban és Jüében születtek, a Délkelet magas és kopár tájait festegetik; akik Hszenben és Csinben laknak, az ottani Kuan és Lung pompás tágasságát rajzolgatják; akik Fan Kuantól tanulják a festészetet, azoknak műveiből hiányzik Li Cseng képeinek kecsessége és bája; akik pedig Vang Vajt tekintik mesterüknek, azokból meg hiányzik Kuan Tung „szele” és „csontja”. Az ebbe a csoportba tartozó hibák mind abból fakadnak, hogy a festőknek nincs elegendő tapasztalatuk.

⁸ Huaj-szu és Csang Tien: híres kalligráfusok a Tang-dinasztia idejében.

⁹ A nagy kínai költő, 772–846.

¹⁰ Nagy kínai költő és festő, 699–759.

Végül mit jelent az, hogy a tárgyválasztásban nem elég ügyesek? Egy ezer mérföldön át húzódó hegység nem lehet minden pontján rendkívüli; egy tízezer mérföldön át folyó víz ugyancsak nem lehet minden pontján szép. A Taj-hang hegység egy birodalommal felérő területen fekszik, de ami belőle minduntalan szemünkbe ötlük, az a Lin-lü. A Taj-san hegység elfoglalja a régi Csi és Lu fejedelemségeknek csaknem egész területét, de a legszebb látványt mégiscsak a Lung-jen csúcs nyújtja. Aki teljes egészükben festené le ezeket a hegységeket, annak műve semmiben sem különböznék a térképtől. Az ilyesféle hibák mind abból származnak, hogy a festők nem elég ügyesek a tárgyválasztásban.

Ezért van, hogy ha a festő csupán a lejtőkre és lankákra összpontosítja figyelmét, műve nem sikerül, mert durva lesz; ha csupán a homályos és nyugodt részletekkel törődik, műve nem sikerül, mert lapos lesz; ha csupán az emberi alakokat ábrázolja gondosan, műve nem sikerül, mert közönséges lesz; ha csupán a kis kilátótornyokat igyekszik jól megfesteni, műve nem sikerül, mert zavaros lesz; és ha minden figyelmét a kövekre fordítja, műve túlságosan csontos lesz; ha pedig csupán a talaj ábrázolásával törődik, műve túlságosan húsos lesz.

Ha az egyes ecsetvonások nem olvadnak egységbe, akkor a kép széteső; a széteső műnek pedig nincs igazi jelentése. Ha a tus színe nem dús csillogású, akkor a kép száraz; a száraz műnek pedig nincs élő jelentése. Ha a víz nem folyik előre, akkor az halott víz; ha a felhők nem mozognak szabadon és könnyedén, akkor azok fagyott felhők. Az olyan hegyekről, amelyeken nem tudunk megkülönböztetni világos és homályos részeket, elmondhatjuk, hogy nem ismerik a napfényt és árnyékot. Azok a hegyek pedig, amelyeken a festő nem ábrázolt elrejtett és látható részeket, sohasem láttak még párákat és ködöket. Mert a hegyek napsütötte részei világosak, naptól nem sötétt részei pedig homályosak. Így a hegyek formái mindig a napfénytől s az árnyéktól függenek. S ha a hegyeken nem lehet megkülönböztetni világos és homályos részeket, joggal mondhatjuk, hogy nem ismerik a napfényt és árnyékot. A hegyeknek azok a részei pedig, amelyeket párák és ködök borítanak, láthatatlanok, azok a helyek pedig, ahol nincsenek ködök és párák, láthatóak. Így a hegyek megjelenése mindig függ attól is, hol borítják el párák és ködök; s ha nem tudunk megkülönböztetni rajtuk elrejtett és látható részeket, joggal mondhatjuk, hogy nem láttak még párákat és ködöket.

A hegy hatalmas tárgy. Alakja lehet erőteljesen magasodó, lehet gőgösen meredező, lehet karcsún a magasba nyúló, lehet szétterpesztett lábbal üldögélő vagy éppen kanyargósan szétterülő. Lehet monumentális, lehet hősi lelkületet sugárzó, lehet isteni jelleget árasztó, lehet méltóságteljes, lehet figyelmesen nézelődő, s lehet udvariasan bókoló. Felül tető boríthatja, alul talpazaton állhat; elől is lehet valami, amire támaszkodik, hátul is megtámaszthatja valami; nézelődhet a magasban, mintha csak valami látványosságot szemlélne, s lehet olyan leereszkedő, mintha csak személyesen parancsnokolna. Ezek a hegy nagyságot sugárzó formái.

A víz élő tárgy. Alakja tanúskodhat mélységről és nyugalomról, lágy-ságról és finomságról; lehet hatalmas és szétáradó, lehet örvénylő és körbefutó; lehet olajosan fénylő vagy éppen vékonyan csörgedező; lövellhet előre, akár a nyílvesző; táplálkozhat több forrásból, és messzire folyhat. Alkothat olyan zuhatagot, mely egyenesen az égre van feltűzve s vad rohanással zúdulhat be a föld mélyébe. Gyönyörűséget okozhat a halászoknak, felvidíthatja

a füveket és fákat; folyhat kecsesen és bájosan, ölelgetve a ködöket és felhőket; s fényesen ragyoghat, visszatükrözve a völgyekbe jutó napsugarakat. Ezek a víz élettel teli formái.

A víz a hegy ütőere, a füvek és fák a hegy haja, a ködök és felhők pedig a hegy arckifejezése. Így a hegyet mindig a víz teszi élővé, a füvek és fák teszik ékessé, s a ködök és felhők teszik kecsessé és bájossá. S megfordítva, a hegy a víz arca, a lugasok és kioszkok a víz szemöldöke és szeme, s a halászó emberek a víz lelke. Így a vizet mindig a hegy teszi bájossá, a lugasok és kioszkok teszik nyílttá és vidámmá, s a halászó emberek teszik távlattal bíróvá és szabaddá. Ezek a hegy és víz egymáshoz való illeszkedésének elvei.

A hegyek közt vannak magasak, és vannak alacsonyok. A magas hegy ütőere alacsonyan húzódik, válla és combja széles és szétvetett, talpazata erős és vastag, ormai és gerincei zártak, egymást támogatják és egységes láncot képeznek, anélkül hogy e ragyogó vonulat valahol megszakadna. Ilyen a magas hegy; s ha a festő ilyennek is ábrázolja a magas hegyet, akkor arról elmondhatjuk, hogy nem áll magányosan, s nem is készül tíz darabba esni szét. Az alacsony hegy ütőere már magasabban húzódik, ormai egy kissé letörtek, nyakrészei tömören egymásba kapcsolódnak, alapzata széles és hatalmas, halmai telten domborodnak, egyenes folytatása mélyen belenyúlik a földbe, megmérhetetlen mélységekbe. Ilyen az alacsony hegy, s ha a festő ilyennek is ábrázolja az alacsony hegyet, akkor arról elmondhatjuk, hogy nem lapos és nem is szétszórt. Mert ha egy magas hegy magányosan áll, akkor egész alakja azt a jelentést tartalmazza, hogy tíz darabba esik szét; s ha egy alacsony hegy a laposság benyomását kelti, akkor egész megjelenése a szétszórtság gondolatát fejezi ki. Ezek a hegy és a víz formálásának törvényei.

A kövek: az ég és föld csontjai. A csontokat pedig akkor becsüljük nagyra, ha kemények és mélyen vannak, s nem akkor, ha a felületen mutogatják magukat. A víz: az ég és föld vére. A vért pedig akkor becsüljük nagyra, ha szüntelenül végzi körforgását, s nem akkor, ha megfagy.

Azok a hegyek, amelyek körül nincsenek ködök és felhők, éppen olyanok, mint a tavasz, melyből hiányoznak a virágok és füvek.

A hegyek, ha nincs körülöttük felhő, nem kecsesek; ha nem folyik rajtuk víz, nem bájosak; ha nem fut rajtuk ösvény vagy út, hiányzik belőlük az emberi élet; ha nem borítják őket erdők vagy fák, maguk sem élnek; ha nincs mélységük, akkor sekélyek; ha nincs sík vidék előttük, akkor nagyon közeli; s ha nincs magasságuk, akkor nagyon alacsonyok.

A hegynek három kiterjedése van. Ha a hegy aljából nézünk fel a csúcsára, az a magasság kiterjedése. Ha a hegy előtt állva próbálunk mögéje nézni, az a mélység kiterjedése. Ha egy közeli hegyről szemléljük az immár távolabb került hegyet, az a vízszintes kiterjedés. A magasság kiterjedését tiszta és világos színekkel kell ábrázolnunk, a mélység kiterjedését nehéz és sötét színekkel, a vízszintes kiterjedést érzékeltető színek pedig legyenek hol világosak, hol meg sötétek. A magasságot hirtelen magasba törő vonalakkal tudjuk érzékeltetni, a mélységet mind újabb rétegnek látszó vonalakkal, a síkban való kiterjedést pedig lágy és olvadó vonalakkal fejezhetjük ki, melyek csak ködös és egyre jobban elmosódó benyomást keltenek. Ha emberalakokat is festünk a hegyre, ezeknek ábrázolása is függ a három kiterjedéstől. A magasság kiterjedésében az emberalakok legyenek világosak és jól láthatók, a mélység kiterjedésében legyenek finomak és kicsinyek, a sík kiterjedésben pedig elmosódók és nyugodtak. A világos és jól látható alakok ugyanis nem

alacsonyak, a finom és kicsiny alakok nem magasak, s az elmosódó és nyugodt alakok nem túlságosan nagyok. Ez hát a három kiterjedés.

A hegyek festésekor három nagyság-viszony létezik. A hegy nagyobb, mint a fa; a fa nagyobb, mint az ember. Ha egy több tíz mérföldre levő hegy nagyságát nem érzékeltetjük fákkal, akkor a hegy nem lesz nagy. Ha a több tíz mérföldre levő fák nagyságát nem érzékeltetjük egy emberalakkal, akkor azok nem lesznek nagy fák. Ami a fákon összehasonlítható az emberrel, az mindenekelőtt a leveleik; s aminek segítségével az ember összemérhető a fákkal, az mindenekelőtt a feje. Falevélből néhány kell, hogy nagysága akkora legyen, mint az emberi feje; s az ember feje néhány falevéllal vethető egybe. Így tehát az emberalakok nagysága vagy kicsinysége, a fák nagysága vagy kicsinysége és a hegy nagysága vagy kicsinysége mind egymástól függ, egymás méretét szabja meg. Ez hát a három nagyság-viszony.

Ha azt akarjuk, hogy a hegy magas legyen, s teljes egészében ábrázoljuk, akkor bizony nem lesz magas. Magas akkor lesz, ha párákkal és ködökkel övezzük a derekát. Ha azt akarjuk, hogy a folyó messze nyúló legyen, s teljes egészében ábrázoljuk, akkor bizony nem lesz messze nyúló. A hosszúság benyomását akkor kelti, ha időnként elrejtjük, megszakítjuk a folyását. A teljes egészében ábrázolt hegy nemcsak hogy kecsesen magas nem lesz, hanem hasonlítani fog egy rizshántoló mozsár képére; a teljes egészében ábrázolt folyó pedig, azonkívül, hogy kanyargása nem fogja a szemet a messzeségbe vezetni, éppen olyan lesz, mint egy gilisztáról készült festmény.

Ha az előtérben patakok, hegyek, erdők és fák látszólag kusza vonalakban kanyarognak és kavarnak, de valójában átgondolt rend uralkodik az egész tájon, akkor nem unjuk meg az egyes részleteket sem, mert a kép megérdemli, hogy az ember közlőre is szemügyre vegye. S ha oldalt síkság ragadja messzire pillantásunkat, a hegycsúcsok pedig egymásra halmozódnak, de mindez valami homályos derengésben szorosan egymáshoz kapcsolódik, akkor nem unjuk meg a messzeségeket, mert a kép éppen olyan, ahogyan az ember szeme nagy távolságból látja a tájat. Mert a távoli hegyen nem lehetnek redők, a távoli vizen nem lehetnek hullámok, a távol álló embernek nem lehet szeme; nem azért, mintha ezek valóban nem lennének, hanem mert távolról úgy látjuk, hogy nincsenek.

A festmény jelentése

Kortársaim csak annyit tudnak, hogy egy festményt ecsettel készítünk, de azt már nem tudják, hogy festeni éppenséggel nem könnyű dolog. Csuang-ce könyvében olvashatunk arról, hogy egy festő munka közben „levetette ruháját és lekuporodott”. S valóban, ez a festő helyes módszere. Az embernek addig kell nevelnie önmagát, míg szíve szabad és vidám, elméje boldog és elégedett nem lesz, s ha feltámasztotta magában azt a végtelenül simulékony magatartást, amelyről azt mondhatnánk, hogy engedelmes egyenességet és gyermekien alázatos őszinteséget jelent, akkor az emberek nevetésben és sírásban kitörő érzelmi állapotai, valamint a külvilág tárgyainak hegyességben és tompaságban megnyilvánuló hajladozásai mind a természet rendje szerint foglalják el helyüket szívében, s anélkül, hogy észrevenné, ugyanez a rend teremődik újjá ecsetje alatt.

A Csin-dinasztia korában élt Ku Kaj-cse¹¹ szükségesnek tartotta, hogy emeletes házat építsen magának s abban fesse képeit. Valóban a régi idők egy mélyre hatoló művésze volt. Aki nem így cselekszik, annak gondolatai nyomottak és gátlásosak maradnak, s óhatatlanul megreked egy-egy jelentéktelen mozzanatban. Mert hogyan is lehet jól ábrázolni a külvilág tárgyait s kifejezni velük az emberi érzelmeket? Gondoljunk arra a művészre, aki lantot akart faragni magának, s a Ji-jang hegyen talált egy magányos tung-fát.¹² Kellő ügyességével és találékonyságával, s mert szívében tökéletesen értett mindent, Lej mester máris elkészítette magában a lantot, pedig a faanyag még a földben volt, s ágai és levelei még rajta voltak. A tisztánlátáshoz tehát megfelelő szem kell. Ám a gondolataiban megzavart, testében fáradt, ostobává és érzéketlenné lett ember csupán a hegyes vésőt és az éles kést látja, de fogalma sincsen, hol kezdje a munkát. Vajon elvárhatjuk-e tőle, hogy égetett fából való, öt szép hangot adó lantot készítsen, melynek muzsikája áradóbb, mint a tiszta szélé vagy a folyó vizé?

A régiek azt mondták, hogy a vers nem más, mint külső formák nélküli festmény, a festmény pedig külső formákkal bíró vers. A bölcs emberek gyakran hivatkoznak erre a mondásra, s atyámnak is, nekem is vezető elvemmé lett. Ezért minden szabad napomat felhasználva sokat tanulmányoztam a Csin- és Tang-kori, régi és mai versgyűjteményeket, s bennük szépséges sorokat találtam, amelyek ugyanakkor, amikor tökéletesen kifejezik az emberi lélek belső mocnáisait, ragyogóan ábrázolják a szemünknek való tájakat is. Ha azonban nem a nyugodt lakozásra, békés üldögélésre támaszkodom, nem teszem világossá az ablakot, nem tisztítom le az asztalkámat, nem égetek füstölő rudacskákat, nem szórom szét és fojtom el tízezernyi gondomat, akkor a szépséges mondatokat hiába olvasom, pompás gondolataikat nem értem, a finom érzelmekről hiába elmélkedem, nagyszerű jelentéseiket nem tudom felfogni. S ugyanígy vagyunk a festészet legfőbb jelentésével is. Vagy ahhoz talán könnyen hozzáférhetünk? Én előbb megfelelően előkészítem a környezetemet, teljes összhangot teremtek szívem és kezem között, s csak akkor jutok el oda, hogy minden irányban megtaláljam a helyes mértéket, minden oldalon felfedezzem az igazi forrást. Kortársaim azonban gyors sikerre törekednek, s gondolataiktól elragadva, érzéseiktől felzaklatva nem is alkothatnak egyebet, mint hevenyészett vázlatokat.

Feljegyeztem néhány régi költő ragyogó verséből azokat a különösen szép sorokat, amelyeket azóta elhunyt atyám gyakran szavalgatott. Néhányuknak szépséges gondolataiból kiindulva bizvást lehetne tájképet festeni. Magam is találtam néhány ilyen verssort, s most azokkal együtt, amelyeket azóta elhunyt atyám a festészet szempontjából figyelemre méltónak tartott, itt leírom valamennyit, amint következik.

Fenn a Nü-jin elolvadt a tavaszi hó réges-régen,
sárgabarackfák hajtanak zsenge rügyet az útszélen.
Indulnék, de megfordítom kocsim a falusi hídnál,
s céloamat a messzeségben csalódott szemekkel nézem.

(Jang Si-o: *Nézem a Nü-ji hegyet*)

¹¹ Az első jelentős kínai festő (IV. század).

¹² Az utalás a II. században élt Caj Jungra vonatkozik. Magát a művészi magatartással kapcsolatos elvet Csuang-ce fogalmazta meg először.

Egymagamban indulok a hegylakóhoz meg-megállva;
eltakarja nádfedeles kunyhóját a fenyvek ága.
Hangom hallotta a gazda, ajtót nyitni mégis késik;
vadsaláta-sövény mögül pille száll fel, szárnya sárga.

(Csang-szun Co-fu: *Felkeresem a hegylakót*)

Mikor tér már vissza végre délen kóborló fivérem?
Híre csak, hogy él a Három Folyó s Öt Hegylánc közében.
Ácsorgok a Heng-kapunál, őszi vizek hömpölyögnek,
felroppen egy varjú s elszáll; lehull a nap a hegyszélen.

(Tou Kung)

Horgászás után magányos csónakkal nádba érve
új borosflaskát s egy köteg sózott halat veszek kézbe.
Mióta halászként élek itt a Csiang és Csö partján,
kezemet több mint húsz éve nem kulcsoltam üdvözlésre.

(Ismeretlen szerző)

Kunyhómtól északra, délre nincs más, csak a tavaszi ár;
nap-nap után mást se látok: kering az égen egy sirály.

(Tu Fu)

Folyón átkelve fülét hegyezi sánta öszvérem,
és keszeg szolgálom vállába húzza nyakát a szélben.

(Lu Hszüie)

Megyek, s amíg véget nem ér, követem folyómat,
ülve nézem a felhőket, míg el nem oszolnak.

(Vang Vej)

Köves úton bottal járok a hatodik hóban,
s déli árnyékban hallgatom, ahogy a víz csobban.

(Vang Csie-fu)

Pár csobbanás: evezőmmel a parttól mind messzebb megyek;
pár csepp a víziórában: búcsúznak völgyek és hegyek.

(Vej Je)

Folyó s ég a messzeségben csillogva mosódik egybe,
felmagaslik a magányos városfal a ködbe rejtve.

(Tu Fu)

A virágárnyékos földön kutya szundít szuszogva,
a záportól zengő lankán legel a tehéncsorda.

(Li Hou-cun)

Sűrű bambuszok közé is besurran az eső cseppje,
de a hegyesúcs az esteli napfényt marasztalja egyre.

(Hszia-hou Su-csien)

Messzi égből közeledik egy vadliba apró pontja,
széles folyón távolodik egy nagyon árva vitorla.

(Jao Ho)

Hullna a hó, mégse hull még, földig érnek a fellegek,
neszez az ős, libasereg suhanja át az eget.

(Csien Vej-jen)

Az éjen át tavaszi ár közeledik s esőt kerget,
sajkám vad réven kel át, hol nyoma sincs már embereknek.

(Vej Jing-vu)

Együtt néztük, hogyan árad a folyó a végtelenbe,
s most elárvult csónakomban magam ülök estelente.

(Cseng Ku)

A festés titkai

Ha valaki azt tervezi, hogy festeni kezd, annak előbb harmóniát kell teremtenie ég és föld között. Mit jelent itt az ég és a föld? Vegyük csak azt a másfél láb hosszú selyemdarabot: ennek felső része adja az eget, alsó része pedig a földet. A kettő közti térben kell megvalósítanunk elképzelésünket és kialakítanunk a táj képét. De lám, ezek a mostani kezdők nagy sietve ecsetet ragadnak, hebehurgyán állapítják meg a jelentéseket, s érzelmeiktől zaklatottan csak összesározni tudják az egész selymet. Az ilyen képek látványa szinte elzárja az ember szemét, s ezzel kellemetlen érzést támaszt a nézőben. Az ilyen festők örömeiket lelik-e egyáltalán az emelkedettségben, kelt-e bennük valami érzést a nagyság?

Tájkép festésekor mindenekeelőtt a nagy hegyre kell figyelmet fordítani; e nagy hegy neve: „uralkodó csúcs”. Amikor az uralkodó csúcsot megállapítottuk, akkor tőle függően dolgozzuk ki a közeli és távoli, kicsiny és nagy részleteket, úgyhogy a nagy hegy az egész táj uralkodója legyen. Ezért nevezzük uralkodó csúcsnak. Olyan viszonyban kell lennie a többi részlettel, mint fejedelem az alattvalóival, mint felettes az alárendeltjeivel.

Erdők és sziklák festésekor mindenekeelőtt egyetlen nagy fenyőfára kell figyelmet fordítani; ennek neve: „nemzetség véne”. Ha a nemzetség vénét megállapítottuk, akkor tőle függően dolgozzuk ki az olyan részleteket, mint a különféle fészkek, kicsiny növények, élősdű növények és sziklatörmelékek, úgyhogy a nagy fenyő az egész hegy vezetője legyen. Ezért nevezzük a nemzetség vénének. Olyan viszonyban kell lennie a többi részlettel, mint erényes férfiúnak a közönséges emberekkel.

Vannak hegyek, amelyeket felül is föld borít, és vannak, amelyeket sziklák koronáznak. Ha az egyébként földből való hegyet felül sziklák koronázzák, akkor az erdők fái soványan meredeznek, s ha az egyébként sziklás hegyet felül föld borítja, akkor az erdők fái kövérek és dúsak. A fák nőhetnek hegyen, s nőhetnek folyó partján. Amelyik a hegyen nő, ahol a föld vastag, az legyen ezer láb magas fenyőfa; amelyik pedig a víz partján nő, ahol a föld vékony, legyen egy-két néhány láb magas cserje.

Van víz, amely nyugodtan folyik, s van szikla, amely sima és nagy. De

a folyó vízesést is alkothat, s a sziklák lehetnek egészen különös alakúak. A vízesés magasan szárnyal az erdő képe fölött, s különös alakú sziklák pedig tigrisként lapulnak az út szögleteiben.

Az eső lehet még csak esni készülő, a hó is lehet még csak havazni készülő. Aztán van hatalmas eső, s van hatalmas hóesés. Végül az eső lehet olyan, hogy már tisztul is az ég; s a havazás is lehet olyan, hogy már világosodik. A szél lehet hirtelen szélroham, a felhők pedig lehetnek elvonulók. De lehet a szél hatalmas is, a felhők pedig lehetnek könnyen illanók. A nagy szél lehet olyan erős, hogy száll tőle a homok, és lába kél a szikláknak; a könnyű felhő pedig lehet olyan bájos, mint egy vékony selyem mögül előbukkanó szép leánytest.

A fogadók és kunyhók mindig a kis patakok partján legyenek, sohasem a nagyobb folyók mentén. A kis patakok partján is közel vannak a vízhez; a nagyobb folyók mentén azért nem állhatnak, mert az veszedelmes lenne. Ha azonban néha mégis nagyobb folyók mentén állanak, úgyhogy a víz el is öntheti őket, akkor feltétlenül olyan helyet kell választanunk számukra, ahol az elöntés veszélye a legkevésbé fenyegeti őket. A falvakat mindig sík területen kell elhelyeznünk, nem pedig a hegyekben. A sík területen ugyanis megvan minden feltétele a földművelésnek; a hegyekben pedig azért nem lehetnek, mert a művelhető földektől nagyon távol lennének. De ha egyiket-másikat mégis a hegyekben helyezük el, akkor a hegyek között kell megtalálnunk számukra a földművelésre alkalmas helyeket.

Magas fenyőfákat és hatalmas sziklákat mindig a magas partokra és meredek lejtőkre kell festenünk, sohasem szabad sekély, homokos partra, vagy éppen lapos homokszigetekre állítanunk őket.

A festő legyen ura az ecsetnek, s nem szabad engednie, hogy ellenkezőleg, az ecset szolgájává váljon. Neki kell irányítania a tust, s nem engedheti, hogy ellenkezőleg, a tus irányítsa őt. Az ecset és a tus: silány jószágok, melyeknek az embert kell szolgálniuk. Aki még ahhoz sem ért, hogy ezzel a két közönséges tárggyal megfelelően bánjon, az hogyan remélhetné, hogy kiváló művész legyen? Pedig ez nem is olyan elérhetetlen dolog. Közeli példát véve: éppen úgy vagyunk vele, mint a kalligráfia művészetével. Régi elbeszélésekből tudjuk, hogy Vang Hszi-cse nagyon szerette a libákat, mert kecses nyakhajlítgatásuk arra emlékeztette őt, hogyan kell az embernek kezében tartania az ecsetet és hajlítgatnia a csuklóját, amikor írásjegyeket kötözget össze. Nos, ugyanez a helyzet akkor is, amikor festmény készítéséhez használjuk az ecsetet. Ezért mondják manapság, hogy aki jól ért a kalligráfiához, az többnyire jól ért a festészethez is. Mindkét művészetnek az a titka, hogy amikor az ecsettel bánunk, teljesen akadálytalanul tudjuk hajlítgatni a csuklónkat.

Valaki megkérdezheti tőlünk, milyen tusfajtákat kell használni festéshez. Erre ezt felelhetjük: használjunk égetett tust, megmaradó tust, visszavonuló tust és finom porból való tust. Egyetlen tusfajta sohasem elegendő, mert nem érhet el kellő hatást.

Tuskónek használhatunk követ, cserepet, de anyagedény vagy vízeskorsó töredékeit is. Tusból legjobb mindig a legfinomabbat használni, de nem feltétlenül kell ragaszkodni a híres „Keleti folyóhoz” vagy a „Nyugati hegyhez”.

Ecsetet használhatunk hegyeset is, kereket is; durva szálút is, finom szálút is; lehet olyan, mint a varrótü, de olyan is, mint a mázólopamaacs.

A tus válogatása azt jelenti, hogy néha világos tust alkalmazunk, néha meg sötét tust; egyszer égetett tust alkalmazunk, máskor meg megmaradó vagy éppen visszavonuló tust, időnként a finom konyhai koromból való tushoz folyamodunk, néha pedig sötétkék szint keverünk a vízbe, mellyel a fekete tust használhatóvá tesszük. Ha világos tussal hat-hét réteget festünk egymásra, akkor mély és sötét tusszint kapunk, ráadásul gazdagon csillogót, nem pedig fakót és szárazat. A sötét és az égetett tusnak, amikor okunk van rá, hogy őket alkalmazzuk, figyelembe kell venni sajátos alkalmazási körét. Ha nem sötét és égetett tussal festjük meg körvonalainkat, akkor a fenyőtobozok hajlásai és a sziklák sarkai nem lesznek jól láthatók. Amikor azonban jól láthatók a körvonalak, akkor kék színnel kevert tussal még egy réteget kell rájuk festenünk, amitől továbbra is jól láthatók maradnak, de olyan lesz a színük, mintha felhőből és harmatból bukkannának elő. Ha világos tussal több rétegben köröket festünk egymásra, azt nevezzük „köröző világos”-nak. Ha jól kihegyezett ecsettel határozott vízszintes vonalakat húzunk, azt nevezzük a repedések elegyengetésének. Ha vízzel és tussal többször is lemossuk a kép egy részletét, akkor mondjuk, hogy plasztikussá tettük a szint. Ha jól összekevert vízzel és tussal szinte megfürdetjük a képet, akkor mondjuk, hogy megtisztítottuk. Ha ecsetünk hegyével egyenesen fölfelé húzunk egy vonalat a képen, azt nevezzük megragadásnak; ha pedig ugyancsak ecsetünk hegyével, de felülről lefelé egy vonalat, azt nevezzük kihúzásnak. Amikor az ecset hegyéről egy foltot csepentünk a képre, azt pontozásnak nevezzük. A pontozást emberi alakok festésekor alkalmazzuk, de alkalmazhatjuk falevelek festésekor is. Amikor az ecsetet határozott mozdulattal hátra-hátrahúzzuk, akkor mondjuk, hogy rajzolunk. A rajzolást kis tornyos házacskák festésekor alkalmazzuk, de jó hasznát vehetjük a fenyőfa tűleveleinek festésekor is. A hó színét világos és sötét tussal tehetjük világosabbá vagy sötétebbé.

De nemcsak tussal adhatjuk meg a szint. Így például a ködnek akkor adjuk meg igazi színét, ha érintetlenül hagyjuk a selyem természetes, eredeti színét, és csak körülötte festünk. Ha világosra hígított tussal mégis jobban kiemelkedővé tesszük a ködöt, akkor sem ecset, sem tus nyomának nem szabad látszania rajta. A szél igazi színét akkor kapjuk meg, ha agyagot vagy finom porból való tust használunk; a föld színét akkor, ha világos és finom porból való tust alkalmazunk; a sziklák színét pedig akkor, ha késsel kevert fekete tussal érzékeltetjük a sekélységet és mélységet is. Vízésekhez érjük be a selyem természetes, eredeti színével; csupán a széleiket kell égetett tussal érzékeltetnünk.

A víz színe tavasszal zöld, nyáron jáde-zöld, ősszel kék, télen pedig fekete. Az ég színe tavasszal ragyogó, nyáron azúrkék, ősszel tiszta, télen pedig homályos.

Annak a helynek, ahol a festő fest, télen melegnek, nyáron hűvösnek kell lennie, akár tágas csarnok az, akár eldugott kis szoba. Vágyait és gondolkodását, amikor fest, nem szabad megzavarnia a százféle földi gondnak; szellemének nyugodtnak, elméjének fogékonynak kell lennie. Ugyanerre tanítanak Tu Fu egyik versének következő sorai:

Egyetlen folyót öt napig festett,
s tíz napig rajzolt egyetlen sziklát;
képes volt, hogy ne engedjen soha semmilyen kényszernek,
méltyó emléket ránk hagyni: Vang Caj erre vágyott inkább,

Ábrázoljon a festmény tavaszt vagy nyarat, őszt vagy telet, mind a négy évszaknak van kezdete és vége, hajnala és estéje. A tárgyak jelentését és a dolgok valódi színét mind elemeire bontva kell tanulmányozni. Hát még azt, hogy a maga határai között melyiknek mi az értelme! Vannak aztán olyan, nem a négy évszakhoz kapcsolódó, hanem a klasszikus könyvekből és történeti munkákból, valamint a filozófusok írásaiból merített történetek, amelyeknek ábrázolásában esetenként kell igazodni az adott kor szokásaihoz.

Mint tavaszi témákat a következőket nevezhetnénk meg: kora tavaszi felhők látképe, kora tavaszi eső látképe, maradék hó a korai tavaszban, havazás utáni derültség kora tavasszal, eső utáni derültség kora tavasszal, ködös eső kora tavasszal, esni készülő fagyos felhők tavasszal, kora tavaszi este látképe, napkelte a tavaszi hegyekben, esőt hozó tavaszi felhők, kora tavaszi párák és ködök, völgyből felszálló tavaszi felhők, megduzzadt hegyi patak tavaszi áradása, tavaszi eső tavaszi széllel, szélről elferdült finom eső, tavaszi hegyek ragyogó szépsége, fehér gólyához hasonló tavaszi felhő. Mindezek tavaszi témák.

Nyári témák lehetnek: derültség a nyári hegyekben, eső utáni derültség a nyári hegyen, szél és eső a nyári hegyekben, reggeli séta a nyári hegyen, erdei fogadó a nyári hegyen, hegyi séta a nyári esőben, erdei fák a nyári hegyen, különös sziklák a nyári hegyekben, fenyők és sziklák a messzeségben, átvonuló eső a tavaszi hegy felett, esővel terhes sötét felhőzet, hirtelen szélroham zivatarral, vagy másképpen: forgószél zivatarral, aztán eső vége a nyári hegyekben, visszatérő felhők nyári esővel, hegyi patak zúgó vízeséssel, ködös hajnal a nyári hegyekben, ködös este a nyári hegyekben, hegyi lak a nyári napfényben, nyári felhők sokasága a különös hegycsúcs körül. Mindezek nyári témák.

Őszi témák lehetnek: kora őszi eső átvonulása, őszi derültség a síkságon, eső utáni derültség az őszi hegyen, őszi szél eső után, a töltésre leszálló őszi felhők, völgyből felszálló őszi köd, esőt hozó őszi szél vagy esőt hozó nyugati szél, őszi szél finom esővel, nyugati szél zivatarral, ködbe borult őszi este, esti hangulat az őszi hegyen, esteli fények az őszi hegyen, őszi este a síkságon, messze folyó víz tiszta csillogása, gyér erdőcske az őszi estében, őszi látkép erdővel és sziklakkal, őszi látkép fenyőkkel és sziklakkal, a messzeség őszi látképe. Mindezek őszi témák.

Téli témák lehetnek: fagyos felhők havazás előtt, téli homály sűrű havazással, téli homály havas esővel, északi szélről kavargó hóesés, vékony hó a hegyeken és patakokon, távoli hó a négy égtáj hegyi folyóin, hegyi lak havazás után, halászkunyhó a hóesésben, borvásárláshoz kikötő csónak, távoli borért gyaloglás a hóban, havas hegyi folyó a messzeségben vagy szél és hó a messzeségben, havas fenyők az eldugott hegyi patak partján, hóba lerészegedett lugas fenyőkkel, susogó szél a vizimalomnál. Mindezek téli témák.

A hajnal témái: tavaszi hajnal, őszi hajnal, esős hajnal, havas hajnal, hegyi ködben derengő hajnal, hajnal derengése őszi ködben, hajnali színek tavaszi báránfelhőkkel. Mindezek hajnali témák.

Az este témái: esti fények a tavaszi hegyen, esti fények eső átvonulása után, esti fények a hó maradványain, esti fények a gyér erdő felett, nyugodt folyótól visszatükrözött fények, esti fény a messzire folyó víz felett, párák és ködök az estébe borult hegyekben, hegyi patak menti kolostorba hazatérő szerzetes, vendég érkezése az estébe borult házikóhoz. Mindezek esti témák.

A fenyők is különfélék lehetnek: páros fenyők, három fenyő, öt fenyő,

hat fenyő, különös alakú fenyőfa, régi fenyőfa, partnak támaszkodó öreg fenyő, partnak támaszkodó különös alakú fenyő, büszke tartású régi fenyő, szerte nézelődő magányos fenyő. Mindezek a hosszú életet jelentik, ezért minden fenyő örökzöld és magasra nőtt.

Láttam egyszer azóta elhunyt atyámat, amint egy hegyvonulatra egyetlen szerte nézelődő fenyőfát festett. A szakadatlan, örök nézelődés eszméjét azzal vitte rá az egész vászonra, hogy egy öreg embert ábrázolt, aki kezével simogatja az előtte álló nagy fenyőt s ezzel tökéletesen kifejezi a messzire révedés eszméjét. Olyan volt ez az öreg ember, mintha maga az Örökélet Istene helyezte volna oda!

A sziklák lehetnek különös alakú sziklák és lejtős sziklák. A fenyő és sziklák párosítását összeköthetjük a felhők és fenyők párosításával, az erdő és sziklák párosítását pedig az erdők és magányos fák párosításával. Az „Őszi folyam” egy különös alakú szikla neve, mert ilyen különös sziklákat ősszel lehet látni a folyamok partján. A folyóparton növényvilágunknak vagy nádoknak az a hatása, hogy segít világossá tenni a távolit és közelit, ezért mindig fessünk oda egyet-kettőt.

A felhők témái: a völgy szájában keresztbe fekvő felhők, sziklák közül kiemelkedő felhők, hegyoromról felszálló fehér felhők, hegycsúcsról leszálló könnyű felhők.

A köd témái: a völgy szájában keresztbe fekvő köd, kusza hegységből felszálló köd, esti ködök a síksági erdő felett, gyorsan felszakadó könnyű köd, tavaszi hegyek párája és köde, őszi hegyek köde és felhőzete.

A folyóvíz témái: kanyargó hegyi patak rohanása, fenyők és sziklák közt csörgedező víz, felhős hegycsúcsból fakadó forrás, vízesés esőben, vízesés hó közepette, ködös hegyi patak vízesése, messze folyó víz bételdiófák között, halászcsonak a felhős hegyi folyón.

Különfélék: vízparti tanya vagy halászkunyhó, gyomlálás egy magas kilátóból nézve, homokos síkságra leszálló vadlibák, borívó a hegyi folyó hídjával mellett, favágó a hídon. Mindezek és még sok más: különféle témák.

A festészet elmélete*

TANG HOU

A régi festők úgy alkották képeiket, hogy azokban mindig mély értelem legyen. Amikor gondolataik átadása céljából festeni kezdtek, már uralkodni tudtak minden mozzanat felett. Ezenfelül azok a nem üres hírnévre törekvő férfiak, akik hosszú ideig tanulták azt, amit elődeik örökbe hagytak, valamilyen ponton mindig túl is haladták elődeiket. A festészetnek hat törvénye van, s aki ezek közül egynek vagy kettőnek eleget tud tenni, az már ezzel is hírnevet biztosít magának. Ebből megítélhetjük, mit jelent mind a hat törvénynek eleget tenni. Ám azok az emberek, akik manapság szemügyre vesznek egy-egy festményt, nem okosodtak meg a mesterek tanításától, nem tanulmányozták a régi feljegyzéseket, hanem mindent, ami gondolataiknak megfelel, szépnek tartanak, mindazt pedig, ami nem illik az ő gondolataikhoz, nem ismerik el szépnek. Ha megkérdezzük őket, hogy voltaképpen miért is szép ez vagy az a kép, megzavarodnak és semmit sem tudnak felelni. Én, aki tizenhét vagy tizennyolc éve hordok magamban néhány meglehetősen általános gondolatot, amelyek segítségével nézegetem a festményeket, s aki olyan gyönyörűséget lelem a képekben, hogy legszívesebben le sem tenném őket a kezemből, aki ha hozzáértő férfiúval találkozom, a legnagyobb tisztelettel kérdezősködöm tőle a festészetről, s ugyanakkor olyan alaposan igyekszem megismerni a régi feljegyzéseket, hogy szinte már könyv nélkül tudom valamennyit, én, aki gondosan ízelegetem e feljegyzések mondatait, igyekszem áttekinteni a múlt minden eredményét, igyekszem megismerni minden régi tanítást, én is csak most kezdek tudni valamicskét. Bizony, aki nem a festészetre összpontosítja minden figyelmét, az nem tehet egyebet, mint hogy „hallja a hangot s követi az árnyékot”, igazi hozzáértésre azonban nem tehet szert.

Az emberi alak ábrázolása a festészetben minden másnál nehezebb munka. Mert akinek szigorúan ragaszkodni kell a testi forma hasonlóságához és a testhelyzet pontosságához, az szem elől téveszti a természet isteni ritmusát és az életerő jelenségeit. Ku Kaj-cse és Lu Tan-vej művészetével a mai nemzedék nemigen találkozik. A Tang-dinasztia idején sok híres kezű művész élt, de közülük Vu Tao-ce lett a festők szent bölcse, akinek fénye messze világít az utókorra. A Szung-dinasztia idején Li Kung-linnek kellett kiemelkednie ahhoz, hogy a régi idők mestereivel valaki versenyre tudjon kelni. Mégis, ha Li Kung-lin három festményével rendelkezem, szívesen elcserélem Vu-Tao-ce egyetlen képéért, s ha Vu Tao-ce két festménye van birtokomban, szívesen

* Tang Hou elméleti munkája a szerző egy nagyobb, festészet-történeti művének utolsó fejezeteként maradt ránk. Keletkezésének ideje bizonytalan, de a szövegben olvasható egyes adatok alapján a XIV. század húszas éveire lehet gondolni.

odaadom Ku Kaj-cse egyetlen képéért. Nagyjából ilyen különbség van műveiknek értéke között.

A régiek közül azoknak, akik festményekkel szerezték hírnevüket, mindig megvolt a sajátos területük, amelyben kiválóak lettek. Így például a Tang-kori Cseng Csien és a Su-beli Li Seng egyaránt tájképfestéssel szereztek hírnevet. A Hszüan-ho korszakának *Festmény-katalógusa*¹ mindkettőjüket az emberalak-festők osztályába sorolja, de a képjegyzék azt mondja róluk, hogy tehetségük a tájképfestéshez volt, s amitől mindig tartózkodtak, az éppen az emberi alakok, szellemek és halhatatlanok festése. A *Katalógus* többi hibáját fel sem lehet sorolni. Nagyon sokszor szerettem volna kijavítani a Hszüan-ho korszakának *Festmény-katalógusát*, de, sajnos, mindeddig nem volt módom megvalósítani ezt a szándékomat.

A Szung-dinasztia Kao-cung császára², valahányszor tanulmányai közben a könyvekhez és festményekhez érkezett, mindig megbízta Mi Ju-zsent, készítsen hozzájuk szakszerű kolofonokat. S valahányszor elkészült egy-egy ilyen kommentár, az mindig egybeesett az uralkodó gondolataival. Sokszor láttam olyan képtekercseket, amelyek egyáltalán nem voltak szépek, de felirataik valódi művészi értéket képviseltek, s lehetetlen volt a szakértőt fel nem ismerni belőlük.

A mostani emberek gyűjtik a festményeket, de csak azért, mert éppúgy hivalkodni akarnak velük, mint aranyaikkal és drágaköveikkel. Nem ismerik fel, hogy ezek a drágaságok voltaképpen lopásra ösztönöznek, pedig ezt az igazságot megtanulhatnák a régi bölcsek feljegyzéseiből.

Lámpafényben nem szabad festményt nézni; részegségig fajuló borozás közben ugyancsak nem szabad festményt nézni. Hozzá nem értő vendégnek nem szabad megmutatni festményeinket. Ha a képtekercset nem szabály szerint tekerjük fel és göngyöljük ki, azzal igen nagy kárt tehetünk a festményben. A műveletlen, semmit sem tudó emberek, ha pillantásuk egy festményre esik, feltétlenül meg akarják nézni közelebbről, s olyan hebehurgya módon bírálgatják és értékelgetik, semmit sem értve a műalkotás lényegéből, összezavarva az igazat és hamisat, hogy attól az ember csak méregbe gurulhat.

A festmények nézegetése eredetileg a művelt hivatalnokok gyönyörűsége és szellemi közvetítője volt. Nekik volt módjuk képeket vásárolni, s nekik volt szemük hozzá, hogy élvezni tudják őket. Ha szerencsés napra virradva jó érzés töltötte be lelküket, elővették és nézegették képeiket, összehasonlították művészi értéküket, úgy kormányozván vágyaikat, hogy együtt magasztal hassák a csodálatos szépségű alkotásokat, s egymással vitathassák meg a szokatlan ábrázolásokat. Ezek a mai semmirekellők azonban nem így cselekednek. Ha egyáltalán van olyan szemük, hogy egyet-mást megértsenek, s megpillantanak egy gyűjteménytárgyat, amit valaki szeret és nagyra tart, akkor igyekeznek kimutatni annak minden hibáját, azzal az egyedüli szándékkal, hogy megvásárolhassák, mert úgy érzik, mindenáron meg kell szerezniük. Ha mégsem sikerül megszerezniük, akkor mindenféle rágalmakat terjesztenek, csak hogy annak a gyűjteménytárgynak hírneve és dicsősége ne ragyoghasson. Az igazán hozzáértő és emelkedett gondolkodású embereket természetesen nem tudják megteveszteni, azok azonban, akiknek látása még

¹ A Szung-dinasztia Hszüan-ho kora, amikor a katalógus készült: 1119–1125.

² A (Déli) Szung-dinasztia császára, 1127-től 1162-ig uralkodott.

nem elég megállapodott, gyakran áldozatául esnek a csalásnak. Ha a semmirekellőknek sikerül megszerezniük egy gyűjteménytárgyat, akkor aztán úgy őrzik, akár az életüket, s dicsérik-magasztalják mértéktelenül. És ha ettől valaki megkívánja azt a tárgyat, akkor előbb mindenféle akadályról beszélnek, és csak úgy adják el az illetőnek, ha jó árat csikartak ki belőle. Mindezeket az erkölcstelenségeket feltétlenül le kell lepleznünk.

A festmény nézésének módszere nem haladhat egyetlen ösvényen, hiszen a régiek minden reánk hagyott eszméjének és cselekedetének megvolt a maga elve. Hogyan is képzelhető el, hogy valaki makacsul ragaszkodik ahhoz, amit ő maga lát, s ugyanakkor hűségesen követi a régiek eszméit?

Aki tanulni kezdi a festmény-nézést, annak jól meg kell értenie a festészet legbensőbb lényegét, szorgalmasan olvasgatnia kell a régi feljegyzéseket. Ha ezt nem teszi, akkor lehet olyan tapasztalt és gyakorlott, hogy egy festményre pillantva máris tudja, mi az és ki festette, de ha megkérdezzük véleményét a mű szépségének vagy rútságának forrásáról, meglepődik és semmit sem tud felelni. Vagy ha óvatlanul mégis vitába bocsátkozik, csak egy ideig kell csűrnie-csavarnia a szót, mert fecsegése olyan ostoba lesz, ismeretei olyan sekélyesnek bizonyulnak, hogy a hozzáértő csak mosolyogni tud rajta. Ezért elengedhetetlen dolog a tanulás.

A család ifjabb tagjainak minden igyekezetüket a könyvek olvasására és festmények nézegetésére kell összpontosítaniuk, mert ha igyekezetüket nem más dolgokra fecsérlik, akkor a könyvek és a festmények sokoldalúan fogják gyarapítani őket. A korábbi nemzedékek híres emberei és nagy mesterei sohasem feledkeztek meg erről. Csen Vu-csi egyik versében azt olvassuk:

Szép eredmény, ha ősz fejjel a művészetet megérted;
milyen bús, hogy nincs több időd, csak pár hónapod vagy éved.

Bizony, az olvasóban mély sóhajtást fakasztanak e sorok.

A régi festők először fő vonalaiban festették meg képüket, s ezt nevezték vázlatnak. A korábbi nemzedékek sokat összegyűjtöttek ezekből. Mint-hogy egészen vázlatosak, nem alaposan átgondoltak, megvan bennük a természetesség szépsége. A Hszüan-ho és Sao-hszing korszakokban³ összegyűjtött vázlatok túlnyomó részében csodálatosan mély értelem lakozik.

A Szung-kori festők közül hozzáértés és mély megértés dolgában senki sem szárnyalta túl Mi Jüan-csangot. De hiába volt természetes adottsága a lehető legnagyobb, amikor elméletet állított fel, még ő is tévedett néha. Ám olyan kortársai, mint Liu Csü-csi, Hszi Tao-cu, Lin Ce-csung vagy Szu Cse-csien, ebben sem érték őt utol. Később Huang Po-sze megírta *Másolatok Hibáinak Kiküszöbölése* című könyvét, amelyben Mi Jüan-csang tévedéseit támadta meg. Én az ő nyomdokain haladva részletes elemzéseket végeztem, s megírtam egy *Másolatok Hibáinak Kijavítása* című füzetet, amelyben igyekeztem kimutatni, hogy Huang Po-szének miben volt igaza és miben tévedett. S úgy gondolom, ha Mi Jüan-csang új életre kelhetne, nem változtatná meg szavaimat.

A laikusok, amikor festményekről mondanak véleményt, képtelenek felfogni az ecsetvonások törvényeinek és az életerő természetes ritmusának

³ A (Déli) Szung-dinasztia Sao-hszing korszaka: 1131–1162.

mély értelmét, s ehelyett mindig a testi formák hasonlóságára hivatkoznak. A testi formák hasonlósága: laikusok szempontja.

A régiek között, akik elméleteket alkottak a festészet mély értelméről, akadtak, akik azt mondták, hogy a festőnek, amikor képét festi, az év tizenkét szakaszát kell ábrázolnia, melyek szüntelenül váltogatják egymást, s hogy még a méhek szálldosását is tizenkétféleképpen kell ábrázolni, mert ennyiféleképpen mozoghatnak; asszonyok festésekor pedig vigyázni kell a különböző test-hajlításokra és fejtartásokra. Az ilyen szabályokat egyenként fel sem lehet sorolni. Mindezek merő eltévelyedések, amelyek csak az egyedit hajszolják; helytelen elméletek.

A mostani emberek, ha festményt néznek, legtöbbször a testi formák hasonlóságát emlegetik. Nem tudják, hogy a régiek éppen a külső formák hasonlóságát tartották a legutolsó mozzanatnak. Így még Li Po-si sem, aki pedig emberalakok festésében Vu Tao-ce után az első helyen áll, még ő sem tudta teljesen elkerülni a külső hasonlóság követelményéből fakadó hibákat. Hogy képei mégis szépek, azt az ecsetvonások törvényeinek, az életerő természetes ritmusának és a szellemdús arckifejezéseknek köszönhetette, vagy másképpen annak, hogy nála a testi formák hasonlósága csak az utolsó helyen állt. Szu Tung-po⁴ mester egyik versében azt olvassuk:

Ki egy festményt úgy ítél meg, hasonlít-e a formája,
oly együgyű szemléletű, mint a bábész kisgyermek.
Aki pedig verset ír, s azt ilyen módon fabrikálja,
arról biztosra vehetjük, hogy csak kecskerímét mekeg.

Magam nem csupán a festmények nézésének alapelvét tanultam meg ebből a versből, mégpedig egész életemre, hanem belőle értettem meg a versírás alapelvét is.

A Tang-kori festményeken gyakran látunk jáde-zöld damasztelyemből kivágott szegélyt; s az akkori neves írástudók a folyosók korlátjaira írásjegyeket kanyarítottak. Mindezek a díszítések azonban, amióta újak lettek divatosak a Hszüan-ho és a Sao-hszing korszakban, teljesen veszendőbe mentek, s a régi időknek ezeket az emlékeit ma már sehol sem látni.

A Tang-kori festők ragasztott tekercsképein többnyire bíbor damasztelyem a ragasztott alsó és felső rész, vörös damasztelyem ennek belső oldala, és korallt dugtak bele hengernek; így olyan a formájuk, mint a mostani buddhista szentkönyveké.

A Szung-dinasztia uralkodásának vége felé elszaporodtak azok a hivatalnokok, akik a festészethez mit sem értettek. Még azok is, akik a hozzáértő hírnevére tettek szert, valójában nagyon ostobák voltak. A gyűjteményekbe való képek ugyanis mind bekerültek már a császári kincstárba, azt a keveset pedig, ami még a világi körökben maradt, a hatalmasok szereztek meg maguknak. Amikor Csia Sze-tao magához ragadta az ország fölötti hatalmat, akkor azok, akik sietve csatlakoztak hozzá, gyűjtő szenvedélyét ismerve minden igyekezetükkel kutatták számára a képeket, s ezeket felajánlották neki. Ma minduntalan találkozunk olyan festménnyel, mely az ő birtokában volt; ezek felerészben valódiak, felerészben hamisak. Az akkori

⁴ A Szung-kor legnagyobb költője, 1036—1101.

tapasztalatok sem voltak elég széleskörűek, Csia Sze-taónak sem volt jó szeme a képekhez, így hát az alkalmi kommentárok állításaiból indultak ki.

A régi festők, ha olyan képet sikerült alkotniuk, mely megfelelt elgondolásuknak, azt általában többször is megfestették. Ilyenek például Li Cseng „fagyos erdői”, Fan Kuan „havas hegyei”, Vang Hszin „ködös folyói” és „egymásra rétegződő hegygerincei”; s nem is győzném felsorolni a többit.

A szilvafa festését „szilvafa írásának” nevezzük, a bambusz festését „bambusz írásának”, az orchidea festését pedig „orchidea írásának”. Miért? Mert a virágokat és növényeket akkor festhetjük meg tökéletes tisztaságukban, ha éppen úgy emlékezetből ábrázoljuk őket, mint ahogyan írásjegyeket írunk, s nem ragaszkodunk a külső formák hasonlóságához. Ezt tanítják a következő sorok is, amelyeket Csen Csu-fej egy versében olvashatunk:

Képzeld el a testet, s ne ügyelj a színek hasonlóságára.

Csiu-fang Kao tudja, milyen a ló, bár csak a mellső lábát látja.

A festményen vannak másodlagos szerepet játszó „vendégek”, és van vezető szerepet játszó „házigazda”. Nem szabad előfordulnia, hogy a „vendégek” túltegyenek a „házigazdán”. Így például a hegyet és folyót ábrázoló tájképen mindig a hegy és a folyó legyen a „házigazda”, a felhők és ködök, fák és sziklák, emberi alakok, madarak és állatok, tornyocskák és kilátók pedig mind csak „vendégek”. S ha például egy lábnyi magasnak festett hegy a „házigazda”, akkor valamennyi „vendég” távolságát vagy közelségét hozzá mérve kell kiszámítani, hiszen biztosítani kell a részek helyes arányát. Ha pedig emberi alak a „házigazda”, akkor valamennyi „vendégnek” az emberi alak távolságához vagy közelségéhez, magasságához vagy alacsonyágához illeszkedve kell elfoglalnia helyét a képben, nem lehet önkényesen elhelyezni őket.

A festett selyem színe felül mélyebb, alul fakóbb. A megsötétedett selyem felül egészen fekete lehet, a festék színei pedig ugyancsak lehetnek sötétek és fakók. Ilyenkor ha ütésekkel egydarabon szétzúzzuk a selymet, az ecsetvonások nem lesznek többé egyenesek, s a selyemszálak összezsarodnak és elszakadnak. Csupán a természettől fogva régi festmény tulajdonsága, hogy ha selyme egészen feketére válik is, a festmény színei maguktól ragyognak. Ezért ha festményt nézünk, nem szükséges, hogy a selyem anyagának világossága vagy sötétsége alapján mondjunk ítéletet.

Festményt nézni olyan, mint szép asszonyt nézni. A szellemet hordozó „szél” és a bensőt külsőleg kifejező „csont” mindkét esetben messze túl van magának a húsnak és a test egyes részeinek körén. A mostaniak azonban, amikor régi műalkotásokat néznek, először mindig a testi hasonlóságot kéri számon, azután jutnak el a színek alkalmazásához, és azután a festmény tárgyi hűségéhez. Ez bizony éppen nem a hozzáértő módszere.

Mi Jüan-csang azt mondta, hogy az ügyes ember és a hozzáértő ember két különböző osztályba tartozik. Aki bőségesen rendelkezvén anyagi javakkal, de mohón vágyva a hírnévre és feltűnésre, megkaparint a gyűjteményébe minden festményt, ami elébe kerül, s nem érdeklí más, csak hogy a kép híres legyen, azt nevezzük ügyes embernek. A művészethez igazán értő ember azonban, aki ragyogó természeti adottságokkal rendelkezik, sokat és alaposan tanulmányozza a régi feljegyzéseket; néha maga is tud képet festeni, de legalábbis mélyen be tud hatolni a festmények jelentésébe; s valahány-

szor egy képhez jut, egész napokon át gyönyörködik benne, olyan szoros kapcsolatban állva a régi festővel, hogy akár muzsikát és asszonyi szépséget is felkínálhatnak neki, mindez nem képes figyelmét elvonni a képtől.

A festmények gyűjtésének egyik alapelve, hogy első helyen az erkölcsi tanítások illusztrációi állnak. A régi festők ugyanis ezeken a képeiken dolgoztak a legnagyobb gonddal, mert azt akarták, hogy aki megszemléli ezeket, abban feltámadjon a köteles tisztelet tudás és a szertartások szeretetének érzése. Második helyen állnak az emberalakok ábrázolásai, amelyek intő példával szolgálhatnak. Harmadik helyen állnak a tájképek, amelyek a végtelenség érzetét keltik fel bennünk. Ezután következnek a virágok és füvek képei, majd a lovakat ábrázoló festmények, amelyeken a szellem nemes szárnyalását tanulmányozhatjuk. Asszonyok és barbárok képei azonban, bármily ügyesen festették meg őket, nem méltók arra, hogy könyvtárszobánkban gyönyörködjünk bennük. Ez Mi Jüan-csang elmélete.

A mostani emberek, amikor festményeket gyűjtenek, többnyire nagyra becsülik a régi képeket, s megvetik a moderneket. Csakhogy például a tájképek, valamint a virág- és madár-képek festésében egész sor Szung-kori festő túlszárnyalta a régieket. Akkor cselekszünk helyesen, ha csupán a képben rejlő finom értelmet vesszük tekintetbe, a korával pedig nem törődünk. Elég, ha meggondoljuk, hogy a mi dinasztánk idejében élt Csao Ce-anghoz⁵ és a Csin birodalomban élt Vang Ce-tuanhoz fogható festő más nem akadt a Szung-dinasztia délre költözése óta elmúlt kétszáz esztendőben. Mi Jüan-csang, aki Csin-kori, Hat Dinasztia-kori, Tang-kori és Öt Dinasztia-kori festményekből gyűjtött össze legtöbbet, elhelyezte gyűjteményében és nagyon megbecsülte a Szung-kori mesterműveket is. Ha valaki a kor régisége vagy közelsége alapján ítél, s nem törődik azzal, hogy igazán művészi-e a festmény, az bizony nem ért a művészethez.

A festmény szemléletének szabályai: elsőnek az életerő természetes ritmusát vegyük szemügyre, azután az ecsetvonások jelentését, majd a „csont” szabályosságát, a részek elrendezését, a színek alkalmazását, és csak utolsónak a testi formák hasonlóságát. Ez az igazi hat szabály. Ha szemügyre vesszünk egy tájképet, tussal festett bambuszt, szilvafa vagy orchidea képét, kiszáradt fa vagy különös alakú szikla ábrázolását, tussal festett virágokat, tussal festett madarakat és más hasonlókat, amelyeken ecset és tus játéka azért gyönyörködtet bennünket, mert emelkedett szellemű, kiváló férfiak örömét közvetíti s érzelmeit örökíti meg számunkra, akkor nagyon óvakodjunk attól, hogy a külső formák hasonlóságát kérjük számon tőlük. Elsőnek a természet igazságát igyekezzünk felfedezni bennük, azután az ecsetvonások jelentését keressük, és ha szemtől szembe a képpel el tudunk feledkezni az ecset és tus működéséről, akkor a festményt már meg is értettük.

A mostani emberek úgy szemlélik a festményt, hogy annak hat szabályáról nem vesznek tudomást. Kigöngyölik a képtekercset és azon nyomban magasztalni kezdik, de ha valaki megkérdezi tőlük, ugyan hol is rejlik a festmény szépsége, fogalmuk sincs róla, mit feleljenek. Mindezek egész életükben csak alkalmilag néztek meg egy-egy festményt, néha még alkalmi kommentárt is fűztek hozzá, de mit sem tudnak a szépség forrásáról, s ezért csak megvető mosolyt érdemelnek.

⁵ Festő, 1322-ben halt meg.

Ha tájképeket, virág- és bambusz-képeket, valamint fákat és sziklákat vagy ehhez hasonlókat ábrázoló festményeket gyűjtünk össze, ezekhez készítsünk felfüggesztő hengert, s hosszában kinyújtva akasszuk fel őket könyvtárszobánk falára. Az eseményeket és emberalakokat ábrázoló képeket mindig vízszintesen tartva tekerceseljük, mert úgy a legszebbek.

A festmény olyan műtárgy, amelyben szavakkal kifejezhetetlen szépség rejlik. S minthogy a régi festő eszméit egy-egy képbe sűrítette, olyan szemmel kell rendelkezünk, mely ezeket meg tudja pillantani, s akkor a kép értelmét megértjük. De akinek szeme sincs a festészethez, és még a régi feljegyzéseket sem olvasta, de azért tudni véli a szépség forrását, az szembekerülhet akár Ku Kaj-cse vagy Lu Tan-vej mesterműveivel is, akkor is csak olyan, mint a patkány, amelyik ellop egy aranyat és azt hiszi, az az ő kincse. Tartatjuk-e valamire az ilyen ember műértését?

A tájkép olyan tárgy, mely az örökké változó természet szépségével van felruházva. Rajtuk a *jin* és *jang*, fény és árnyék, derűtség és eső, hideg és hőség, hajnal és szürkület, nappal és éjszaka szüntelenül váltogatja egymást, s felkeltik bennünk a végtelenség érzetét. De festőiknek is dombok és szakadékok töltötték be elméjüket, mégpedig oly hatalmas és végtelen áradásban, mint millió mérföldet előtű hullámok, mert enélkül aligha tudták volna mindezt ecsetjükkal megörökíteni.

A Hat Dinasztia korától a Tang-korig igen sok festő működött, de az ecsetvonások szabályai és a részek elrendezése dolgában igen konzervatívák voltak. Vang Vej, Csang Cao, Pi Hung, Cseng Csien és követőik azonban határozottan tovább fejlesztették a festészet elveit. Az Öt Dinasztia korabeli Csing Hao és Kuan Tung szintén új gondolatokat fejeztek ki, s egyszeribe letisztították a festészetéről a megkövesedett régi gyakorlatot. Elérkezve a Szung-dinasztia korában élt Tung Jüanhoz, Li Csenghez és Fan Kuanhoz, akik úgy állnak egymás mellett, mint egy háromlábú bronzedény három lába, s akikhez fogható nem volt a régi festők között és nem lesz az eljövendők között, a tájképfestés művészete elérte a tökéletességet. A három mester óta két-három festőt említhetnénk, valaha házukba bejáratos tanítványaikat, akik azonban nyomukba sem érhetnek.

Akik manapság elméletet gyártanak a festészetéről, mindig azt mondják, hogy a festészetnek tizenhárom területe van, melyek közül az első a hegy és folyó megfestése, s az utolsó az épületrajz. Ezért az emberek úgy gondolják, hogy az épületrajz vonalainak meghúzése a legkönnyebb dolog. Pedig ha nem tudja, mi négyszögletes és mi kerek, mi görbe és mi egyenes, mi magas és mi alacsony, mi süllyedő és mi emelkedő, mi távoli és mi közeli, mi homorú és mi domború, mi ügyes és mi ügyetlen, mi finom és mi durva, akkor még a fafaragó mester sem tudja kibontakoztatni művészetét. Hát még az ecsettel és tussal való méricskélés közben! Gondolatokat vinni át a selyemre vagy papírra, s mindig összhangban maradni a mértékekkel és szabályozó vonalakkal: az bizony a legnehezebb feladat. A régi időkben a festészet minden egyes területének megvolt a maga festője, az épületrajznak azonban a Tang-korban egyetlen szakértője sem volt, s az Öt Dinasztia korában is csak egy ilyen festő akadt: Kuo Csung-su. Később is csak néhány festő akadt ezen a területen, olyanok, mint Vang Si-jüan vagy Csao Csung-ji. Vej Hszien és Kao Ko-ming még hátrább állanak a sorban. Nemrégiben meglátogattam Csao Ce-angot, a „Kiválóságok Összegyűjtőjét”, s ő növendékei okulására a következőket mondotta: „Mindennek a festésében megengedhető néha, hogy

eltérjünk a helyes elvektől, s megtéveszthetjük az embereket, de az épületrajzban még sohasem fordult elő, hogy valaki nélkülözni tudta volna a szabályos mértékeket.” Nagyon bölcs szavak ezek.

Általában úgy van, hogy aki a festmények szemléletéhez nem elég értelmes, az többnyire semmit sem tud kezdeni a műtárggyal, mert tetőtől talpig áthatja a gyógyíthatatlan betegség. Fiatal koromban velem is megesett, hogy mély értelmű alkotást láttam, de mert nem egészen illett ahhoz, amit elképzeltem, ezért hamisnak ítéltam. Ma már nem így van. Sokat kell tapasztalni, s félretenni a kétséges dolgokat. Amit a régiek arra használtak, hogy tanításaikat a későbbi nemzedékekre örökítsék, abban mindig komoly tartalomnak kell rejlenie. Ugyanerre tanít a régi mondás: „Ha alantas emberek a helyes útról hallanak, nagyot nevetnek rajta; ha pedig nem nevetnek rajta, akkor az nem is a helyes út.”

Ha a Hat Dinasztia korának festményeit nézzük, először a selyemanyagot vizsgáljuk meg, azután az ecsetvonásokat, majd az életerő ritmusát. Körülbelül tízből egyet vagy kettőt találunk valódinak. Még azokat sem fogadhatjuk el valódinak, amelyeken ott díszleg a császári kincstár pecsétje.

A régi festmények különféle hányattatásaik során mindenféle csonkításon és toldozgatáson mentek keresztül. Az ilyen kártevések a Szung-dinasztia Kao-cung császáranak udvarában, Csuang Cung-ku⁶ kezén kezdődtek.

(A szöveget *Tőkei Ferenc*,
a verseket *Szerdahelyi István* fordította)

⁶Kao-cung császár udvari képkeretezője.

ISMERTETÉS ÉS BIRÁLAT

Jurij Levada: A vallás társadalmi természete¹

Levada könyvének témája a legkultiváltabbak közé tartozik — feldolgozásának módja viszont igen kivételes. Mégpedig alapvetően azért, mert Levada az első, aki — legalábbis könyve egészét tekintve — határozottan és radikálisan szakít a valláskritika racionalista vonalával. Ez, mint ismeretes, a vallás eredetét és tartalmát egyrészt közvetlenül az uralkodó osztályok (ideológiai) igényeire, másrészt a félelem általános pszichikai állapotára vezette vissza. Nem kétséges, hogy ezek a mozzanatok hozzájárulnak a vallásos ideológia keletkezéséhez és fennmaradásához. Levada viszont nagyon jól látja, hogy mindezek alárendelődnek más, sokkal általánosabb tendenciáknak. Ezért nem elégték ki őt azok az antropológiai kritikák sem, melyek Feuerbachnál és Feuerbach nyomán a későbbi valláskritikában is oly nagy szerepet játszottak, ezért tér vissza — helyesen — a marxi koncepcióhoz, az elidegenülés és tárgyasulás viszonyának marxi rajzához.

De nemcsak módszertani különbségről van itt szó — a felvilágosodástól való módszertani elválás egyúttal a téma tágításához is vezet. A legtöbb valláskritikai munka jellegzetessége a horizontok beszűkülése — általában egy-egy vallást vagy egy-egy vallási fenomént tárgyalnak, vizsgálódásuk centrumába főként a kereszténység s legfeljebb az egészen tipikus és elterjedt vallások kritikája kerül. Ez ugyan érthető a valláskritika konkrét ideológiai feladataiból, de korántsem megnyugtató tudományos szempontból. Levada viszont nem a vallás egyik vagy másik megjelenési formáját vizsgálja, hanem — a modern etnográfiai kutatások igen gazdag és sokoldalú anyagára támaszkodva — a vallásos szükséglet általános szféráját kísérli meg analizálni. S már itt meg kell jegyezni, hogy — noha az érintkezés valószínűleg véletlen — végeredményben ugyanazon

az úton jár, amely Lukács ontológiai elgondolásaiból bontakozik ki. Nem azt kérdezi, hogy mi a vallás mint fenomén, hanem azt, hogy — pszichikai tényezőkön vagy az elnyomó osztályok intonációján túl — milyen társadalmi szükségletek teremtik meg, azaz mi a vallásos szükséglet alapja.

A vallás társadalmi helyéről és szerepéről szólva a szerzőnek természetesen érintenie kell az emberi gondolkodásnak azt a sajátosságát, amelyet Lichtenberg és Bastian érint: „Az ember a gondolkodási folyamatban (sőt még a képzetben és emócióban, amennyiben emberi képzetekről és emóciókról van szó) szociálisan jelentéssel bíró szemiotikus rendszerekkel dolgozik és megfelelő művelési szabályokat alkalmaz, amelyeket elvileg nem ellenőriz és csak részben képes tudatosítani. Ennyiben helytálló az, amit erről annak idején Lichtenberg és Bastin mondott: 'nem mi gondolkodunk, hanem gondolkodik (es denkt)'." (68. o.) Így azután első pillantásra úgy tűnhet, mintha kiindulópontja — szemben a politikai, illetve az emócionális pszichológiai jellegükkel gondolatpszichológiai lenne. Levada számára azonban a gondolat és a gondolkodás önmagában is nem egyéni, hanem társadalmi jellegű: az egész emberi pszichikum csakis egy társadalmilag kialakult szemiotikai rendszeren belül létezik, és az ilyen rendszer a pszichikai aktusoknak nem csupán a módszere, hanem a létfeltétele is. Ebből azután következik az, hogy sem az egyes ember, sem a társadalom a mindennapi életben, a gyakorlatban nem képes elvonatkoztatni ettől az adott létfeltételtől. Minden gyakorlati gondolkodás, de sokszor az elméleti gondolkodás is meghatározódik a hagyománytól, de rendkívül nehezen töri át korlátait. S ez nyilvánvalóan szükségszerű — funkcionálása szempontjából egyszerűen lehetetlen lenne mindig

¹ Kossuth, 1969. 312 o.

utánagondolni a társadalmilag adott tudás teljes összefüggésrendszerének és alapjainak, az emberek elhárítják maguktól az ilyenfajta megterheléseket — ez az Arnold Gehlen által megfogalmazott „Entlastung” —, és spontán módon támaszkodnak a hagyományos anyagra.

A könyv szerzője elfogadja Boas álláspontját, amely szerint az egyén akár primitív, akár civilizált, „nem próbál kimeríté oksági magyarázatot adni a jelenségekre, hanem csak a más, már ismert tényekkel való összekapcsolásig megy el”, s ezért „az egész folyamat eredménye mindenestől függ a hagyományos anyag jellegétől”, azaz „a hagyományos eszméktől” (Uo.) Az egyszer már kialakult mitikus képzetek tehát szükségképpen továbbhatnak; az elégedenült gondolati tendenciák nemzedékről nemzedékre öröklődnek, s még ha (esetleg csupán funkciójukban) változnak is, végeredményben valamilyen formában megmaradnak. A szerző többek között ebből is vezeti le azt, hogy a rítus sok szempontból elsődleges a mitikus rendszerekkel szemben, hiszen olyan szokások beidegzését jelenti, amelyek változó összefüggésben és változó tartalommal — de természetesen mindig misztifikált módon — átkerülhetnek az egyik generáció világából a másikéba, az egyik vallási vagy mitikus rendszerből a másikba. Semmi esodálatos sincs tehát abban, hogy a keleti népeknél megjelent legegyszerűbb rituális szokások viszonylag kis változtatásokkal (de egészen más mitikus összefüggésben) átkerülnek a kereszténységbe. A legegyszerűbb példa erre a fényünnep, melyet előbb a zsidó vallás vesz át (majd a későbbiekben a makkabeus fölkelés történelmi tényével és mitikus legendájával társítja), azután pedig a kereszténység kapcsolja Krisztus születésének legendájához.

A könyv vizsgálati módszere tehát egyáltalán nem spekulatív. Távol áll minden olyan deduktivitástól, mely egy-egy mozzanatot a vallás demiurgoszává stilizál, és azután ebből vezeti le a vallás, illetve a vallások különböző megjelenési formáit, történelmi módosulásait stb. Levada világosan ki is mondja metodológiai elvét: határozottan elítéli azt a módszert, mely állandóan visszatér a vallás genealógiájához, és csupán ebből magyarázza a vallás konkrét működését. Nem elégíti ki azonban az egyoldalú megközelítés a vallás funkcionálása vonatkozásában sem — s e téren sokat tanult az általa különben sokat kritizált funkcionista etnográfiai iskolától, Malinowskitól, Radeliff Browntól és Kluckhohntól (szerkesztési hibából eredően a magyar kiadásban: Cluckhohn). Mindenekelőtt úgy látja, hogy minden vallási

rendszer összefüggésbe hozza az emberek életét a vallási képzetek és kategóriák különös világával. Ezen a síkon a vallás úgy vizsgálható, mint egy szemiotikus rendszer a többi között. Ha azonban csupán mint szemiotikus rendszert vizsgáljuk a vallást, akkor nem lehet megkülönböztetni egymástól sem a halott rendszert és az élő vallást, sem a vallások katekizált formáját az élő vallásos valóságtól. A vallást tehát egybe kell vetnünk az egyéb érintkezési formákkal és a társadalom szervezetének egyéb szabályozó eszközeivel is: „Csak a két sík (a szemiotikai és a kommunikációs sík) metszésvonalára mentén tudjuk megvizsgálni a vallást mint sajátos szociális jelenséget. Valamely mitológikus rendszer csak annyiban tekinthető vallásosnak, amennyiben hisznek benne és amennyiben számolnak vele a reális életben...” (94. o.) Ebből következik tehát, hogy a vallást nem lehet egyszerűen illüziórendszernek tekinteni, hanem „ilyen vagy olyan, társadalmilag releváns cselekvések rendszere, amelyek valamilyen formában kultikus objektumokkal kapcsolatosak”. (124. o.) S ez a rendkívül gyümölcsöző felismerés végső soron megközelíti a vallásnak mint vallásos szükségletnek a vizsgálatát. Tehát nem magát a vallást, a kifejezett és megjelölt vallást kell önmagában vizsgálni, hanem vissza kell nyúlni azokhoz a társadalmi szükségletekhez, amelyeknek a kifejezésre. S az okság, mely e szükségleteken belül megnyilvánul, nem egyszerűen egyetlen oksági láncolat, hanem oksági láncolatok egész szövedéke. S noha Levada a strukturális okság kifejezést sem használja, fogalmát, melynek marxi eredetét nem kell bizonyítani, tartalmilag mégis igen sok tekintetben megközelíti. A történelmi és a strukturális oksági láncolatok egész sora működik közre abban, hogy a vallás még olyan esetekben is élő, eleven hatóerő maradjon, mikor a felvilágosító racionalizmus részben konkrét kritikájával, részben általános ateista jellegével látszólag elsöpri a vallásos képzeteket. A könyv tehát nem a képzetek keletkezéséről, nem a vallásos ideológia születéséről szól, hanem főként ezeknek az ideológikus elemeknek rendkívüli makacsságáról. S minthogy a szerzőt ez a probléma izgatja elsősorban, megszólaltatja azokat a modern vallástudósokat is, akik meglepetéssel veszik tudomásul a jelenkori helyzetet. Így például megszólaltatja Herberget, aki szerint korunk vallással kapcsolatos ideológiai fejlődését „egy paradoxon: a növekvő vallásosság közepette mindent átható világiasság” jellemzi. (276. o.)

A könyv befejező része, mint látjuk, a modern kor vallásosságának néhány okát

igyekeznek felderíteni. Ezek között jelöli meg a liberális illúziók összeomlását. Indokolja azt a jellegzetes folyamatot is, hogy egyre több szekta alakul — azaz a szekták a nagy egyházak mind formálisabb vallásosságával és a világiassághoz egyre jobban alkalmazkodó kultuszaival szembeni tiltakozást jelentenek.

Levada igen gondolatgazdag könyve végül a vallásos viszonyok leküzdésének néhány problémáját igyekezik tárgyalni. Itt azonban már inkább szociológiai felmérések statisztikáival találkozunk, ahelyett hogy a vallásos nézetek makacsosságának igazi alapjait elemezné. Míg mind az általános, mind a történeti elemzés gondolatilag és anyagában egyaránt nagyon konkrét volt, addig itt a legkonkrétabb statisztika is pusztán néhány absztrakt tétel alátámasztásához vezet, és a valóságos összefüggéseket homályban hagyja. Bár megtudjuk, hogy a felmérések — első sorban a Szovjetunióban — ma már haladottabb módszerekkel történnek, elvetik az olyanfajta sokkal kérdéseket, hogy

„vallásos-e ön vagy sem?“, a vizsgálatok leírásai nem helyettesíthetik a társadalmi analízist. S ha az előbbieken Levada a vallást nemcsak szemiotikai síkon vizsgálta, hanem a kommunikációs rendszeren belül elfoglalt helyét is megközelítette tudományosan, akkor most pusztán néhány szemiotikus vizsgálódásból eredő megjegyzésre szorítkozik.

A könyv utolsó részének elnagyoltsága ellenére is nagyon érdekes és meggondolkoztató Levada megközelítési módja. Könyve nyilván egyike azoknak az írásoknak, melyek ma a Szovjetunióban, mint ahogy erre világszerte is kísérlet történik, visszatérnek ahhoz az átfogó, a totalitás kategóriájából kiinduló gondolatvilághoz, amely Marxnál jelent meg. S így nemcsak konkrét anyaga, kiváló elemzései miatt hasznos, hanem a problémákat az előbb jellemzett módon megközelítő eljárása is sok tekintetben követendő példa.

H. Benczur Margit

M. Jarosevszkij: A pszichológia története¹

M. Jarosevszkij igen időszerű és nagy feladatra vállalkozott, amikor könyvében első ízben tesz kísérletet arra, hogy marxista igényű összefoglaló áttekintést adjon az egyetemes pszichológiatörténetről. Mind a pszichológia tudományának fejlesztése, mind a marxista filozófiai gondolkodás számára égetően szükséges annak az óriási tényanyagának az elmélyültebb elméleti általánosítása, amelyet a pszichológia az eddigi kutatásai során, különösen pedig századunkban felhalmozott. Jarosevszkij könyve — bár nem előzmények nélküli s nem hibátlan munka — feltétlenül érdemes a pszichológia és a filozófia iránt érdeklődő olvasó figyelmére. Óriási tényanyagával, érdekes elemzéseivel új szempontokat ad a filozófia történeti fejlődése néhány problémájának jobb megértéséhez, a marxista filozófiában az ismeretelmélet körül a tudatról, az anyaghoz való viszonyáról, az objektívról és szubjektívról, a tükrözésről, az aktivitásról és a célról, a determinizmusról, az emberi személyiségről stb., e kategóriák továbbfejlesztéséről, tökéletesítéséről napjainkban folyó vitákhoz.

Nagy lélegzetű áttekintő műveket mindig fenyeget az veszély, hogy a bő tényanyag, az adathalmaz mögött elvész a fejlődés tendenciája, a történeti elemzés és értékelés helyett csak pozitivistá tényle-

írást kapunk. Jarosevszkij könyve elkerülte ezt a veszélyt: tárgyát, a pszichológia történetét, egységes elméleti koncepcióval, átfogóan, a fejlődés fővonalát kidomborítva mint a *pszichikus folyamatok determinációjára* vonatkozó tanítások fejlődésének történetét mutatja be. A determinizmus problémáját állítva a középpontba, a könyv egész anyaga bizonyítja, hogy ilyen módon felépíthető a pszichológia tudományos története. Arra az alapvető eszmére épít, hogy a pszichológia történetében a *determinációs viszonyok felfogásainak ötfele szintje* különböztethető meg, s a pszichológiai tudomány fejlődésének tartalma e szintekre való átmenet, aminek során általában a pszichikum és ezen belül különösképpen az emberi tudat egyre pontosabb, adekvátabb képe alakul ki. E determinációs szinteket Jarosevszkij feltételeken *mechanika előtti, mechanikus, általános biológiai, biopszichikai és szociopszichikai* szinteknek nevezi el, s első felfedezőiknek Démokritoszt és Arisztotelészt, Descartes-ot, Darwint, Szecsenovot és Marxt tekintti. ■

A könyv egyaránt hét-hét fejezetből álló két részre tagolódik. Az első a filozófia és a természettudomány keretében fejlődő, még önálló diszciplinává nem vált pszichológiai megismerést tárgyalja (az ókortól a

¹ Kossuth, 1968. 671 o.

XIX. sz. közepéig), a második pedig a pszichológiának mint önálló tudománynak a fejlődését (a XIX. sz. közepétől századunk közepéig, pontosabban a 40-es évek elejéig). Már itt megjegyezzük, hogy a könyv egyik hiányossága éppen az, hogy hiányzik a legutóbbi kb. negyedszázad történeti fejlődésének bemutatása, ami alól részleges kivételt csak a szovjet pszichológiáról szóló rész képez. Ez utóbbi fejezet egyébként nem Jarosevszkij munkája, hanem az orosz eredetiben A. V. Petrovszkié, a magyar kiadás pedig e helyett A. A. Szmirnovnak a 18. moszkvai nemzetközi pszichológus kongresszuson a szovjet pszichológiáról elhangzott összefoglaló előadását közli.

Recenzióinkban Jarosevszkij könyvének természetesen csupán néhány fontosabb vonatkozására, részletére térhetünk ki. Először is szeretnénk kiemelni a mű rendkívül *informatív jellegét*, bő tényanyagát és gondolatgazdagságát. Különösen jól sikerültek az Arisztotelésznek és a XVII–XVIII. sz. kiemelkedő filozófusainak pszichológiai nézeteiről, a Szezenov munkásságáról, valamint a reflex-elv történeti fejlődéséről szóló részek. A könyv az általános elméleti koncepciókon túl – mint elválaszthatatlan mozzanataikat – részletesen tárgyalja a pszichológiai, illetve részben pszichológiai kategóriákat (tudat, pszichikum, asszociáció, viselkedés stb.) kialakulását és fejlődését, valamint a pszichológia tárgyára vonatkozó nézetek fejlődését is.

A *történeti fejlődés* folyamatát Jarosevszkij átgondoltan és sokoldalúan, úgy mutatja be, hogy a pszichológia tudományának mindenkori struktúráját megindokolja, megvilágítja. Sokoldalúan mutatja be a *fejlődést meghatározó* általános társadalmi, filozófiai és szaktudományi tényeket és összefüggéseiket. Ezekben belül azonban az általános társadalmi feltételekre viszonylag elnagyoltabban utal, s a fő figyelmet a pszichológiának más tudományokkal való kapcsolatára (különösképpen természettudományos megalapozottságának fejlődésére), a filozófiai áramlatokkal való összefüggésére s a pszichológia fejlődésének „belső logikájára” fordítja. Ez utóbbival függ viszont össze könyve egyik kiemelkedő erénye: a fejlődés „*belső dialektikájának*” s ezzel kapcsolatosan a egyes irányzatok, nézetek *szerepének* igen színvonalas bemutatása, amivel egyben az olvasó filozófiatörténeti ismereteit is néhány vonatkozásban elmélyíti, elősegíti a materializmus és idealizmus harcának mélyebb megértését.

Jarosevszkij a materializmus és idealizmus harcát konkrétan, a történelmi feltételeknek megfelelően tárgyalja, igyek-

szik – és általában sikerrel – elkerülni a sommás értéktételeket, leegyszerűsítéseket. Világossá teszi, hogy az egyes szerzőket (s ez a filozófusokra is vonatkozik), nem lehet csupán legáltalánosabb nézeteik alapján megítélni, hanem az adott nézetrendszer teljességét kell figyelembe venni, ugyanakkor viszont a legáltalánosabb burokkól is ki kell emelni a további fejlődést pozitívan befolyásoló racionális mozzanatokot. Jól megvilágítja, hogy a materializmus nem pusztán kizárásos viszonyban áll egymással. Ha más-más oldalról is, de mindkettő tükrözi a tudomány adott állását, s ennek megfelelően gyakran bizonyos közös premisszákból, illetve premisszáiban bizonyos közös vonásokból indulnak ki. Így pl. bár Platónnál a lélek külön elv, míg Démokritosznál külön anyagi létező, a „lélek” mindkettőjüknél metafizikusan elkülönül a test többi részétől. Vagy: a racionalista Descartes és a szenzualista Locke egyaránt a tudat introspekciós megközelítéséből indul ki. Többé-kevésbé hasonló a helyzet a reflex-fogalom Jarosevszkij által igen részletesen bemutatott történeti fejlődésében. A reflex mechanikus felfogása korlátokat szab a pszichikum és a viselkedés kielégítő materialista tárgyalása elé. Ebből következően egyesek a tevékenység leegyszerűsítéséhez jutnak el, az idealizmus pedig éppen erre hivatkozva veszi fel az élőlények és különösen az ember viselkedésének meghatározói közé a lélek fogalmát; Descartes-nál pl. egyaránt megtalálható a mechanikus anyagi-reflexes determináltság eszméje és az idealista tudatfelfogás. Jarosevszkij arra is rámutat, hogy az idealisták bizonyos esetekben kifejezetten arra törekednek, hogy a tudományos magyarázatot az elemibb szinten tartásuk meg, ily módon tulajdonképpen védelmezőivé válnak a mechanisztikus felfogásnak, s azután ezzel vitázva könnyen értelmezik idealista módon a magasabbrendű tulajdonságokat. A reflexfogalom egész történetén végigvonul ez az ellentmondás az elemibb szint mechanisztikus és a magasabb szint idealista magyarázata között: a reflexes szerkezet, illetve az anyagi determináltság és a célszerű adaptív-variatív viselkedés a tudománytörténet különböző szintjein állandóan újból és újból antinómiába kerül egymással. A kötet érdeme, hogy ezeket az ellentmondásokat, történeti fejlődésükben, a tényleges történeti helyzetnek megfelelő bonyolultságukban kíséri végig, megmutatva az egyes fokok *szükségességét*.

Ugyanakkor Jarosevszkij jól érzékelteti, hogy a pszichológia egész története összességében a materializmus átfogó világnézeti programját valósítja meg; ami pedig

az egyes idealista rendszerekben jelentkezőt — gyakran igen lényeges — részgazságokat illeti, ezek a tényleges tudományos értéktüket végső fokon csak a tudat determinista, materialista elméletének keretében nyerik el, ami természetesen ugyanakkor feltételezi a materialista tudomány által való „beolvasztásukat”. E „beolvasztást”, egyben természetesen átértékelést, átdolgozást, végső soron a tudományos fejlődés teszi lehetővé, s ugyanakkor szükségessé is. A szerző bizonyos vonatkozásokban (így pl. a célszerűség kérdésében) éppen ilyen „beolvasztásra”, hasznosításra törekszik. Végül a materialista program megvalósítása feltételezi a tudományos feltárt tényanyag bővülésén és elmélyülésén túl a tudomány *módszertani bázisának* fejlődését is. Mint Jarosevszkij írja könyve zárszavában: „A tudományos gondolkodás... azzal a célszerűséggel ragadhatta meg a pszichikum természetét, hogy gyökeresen átalakította a maga általános módszertani stratégiáját. A tudománytörténet... azt mutatja, hogy e stratégia elvei csak úgy válhatnak a konkrét kutatás módszerévé, ha speciális modellekben, fogalmakban és eljárásokban öltönek testet, amelyek *közvetlenül* az elvek és a kimeríthetetlenül áramló empirikus adatok között.” (640. o.)

Az elmondottakból is kiviláglik, hogy Jarosevszkij helyesen, körültekintően, differenciáltan s általában sikerrel törekszik valóban *történetileg* értékelni az egyes irányzatokat. S ha egyik-másik értékelése esetleg vitatható és a tudomány fejlődésével túlhaladottá is válik majd, példamutató az értékelés konkrétságára, a sokoldalúságra s az elvszerű objektivitásra való törekvés.

A történetiség érvényesítése természetesen csak akkor nem válik eklekticizmus-sá, relativizmussá, csak akkor vezet helyes értékelésekhez, ha valóban korszerű, helytálló, *szaktudományos* (és persze filozófiai) állásfoglalás alapján történik. Nézetünk szerint a kötet ennek a feltételnek is eleget tesz. Korábban már említettük, mint a könyv egyik hiányosságát, hogy nem mutatja be a pszichológiának az elmúlt negyed században, a kapitalista országokban bekövetkezett fejlődését, s ehhez még hozzátehetjük, hogy a századunk 20-as–30-as éveit tárgyaló részek is csak igen vázlatosak. Ugyanakkor viszont a könyv egészében — s így a régebbi korok pszichológiai fejlődését elemző részekben is — érvényesülnek az utóbbi negyed század tudományos eredményei, így pl. a kibernetika szempontjai. A reflex-elv fejlődésének korábbi formáinak bemutatásánál és bírálataánál pl. a szerző azokból az eredményekből indul ki, amelyeket a kibernetika és

vele kapcsolatban a neurofiziológia a bonyolult önszabályozó rendszerek vizsgálatában, az idegrendszer működésének vizsgálatában elért. A kutatás legújabb irányainak és eredményeinek megfelelően erős hangsúlyt kap a pszichikus folyamatok aktív jellege, és ennek megfelelően értékeli a szerző azokat az eredményeket is, amelyek az aktivitásra és célszerűsége vonatkozóan az idealista elméletek keretei között létrejöttek. Rámutat, hogy a pszichológiai kutatás fejlődésével mind világosabbá válik a szervezet-környezet viszony közvetett jellege, az, hogy a szervezet működését, cselekvéseit semmi esetre sem lehet a mindenkori aktuális ingerhatások pusztá reakciójának tekinteni. Kétségtelen ugyan, hogy a szerző nem vállalkozik a reflexfogalom és a biológiai, illetve a pszichikai aktivitás viszonyával kapcsolatban napjainkban felmerülő kérdések részletes elemzésére, de az általa feltárt anyaggal és ehhez fűződő megállapításával értékes szempontokat ad a probléma tárgyalásához. Meggyőzően mutatja be, hogy a pszichikus folyamatok aktív jellegének elismerése és magyarázata nélkül a viselkedés nem értelmezhető determinista módon. Rámutat, hogy már a viszonylag elemibb jelenségek cáfolják az epifenomenalizmust, hogy a történelem során az epifenomenalizmus álláspontjának bírálata nemcsak „felülről” kezdeményezik, hanem a biológiai, fiziológiai vizsgálatok is kikényszerítik. Korszerűnek tartjuk a szerző álláspontját a tudat problémáival kapcsolatban. Érvényesíti azt a szovjet pszichológiában és filozófusok körében is széleskörűen elterjedt — nézetünk szerint helyes — szempontot, amely a tudat értelmezésében eltéli az ismeretelméleti álláspont abszolutizálását. Jarosevszkij több alkalommal rámutat, hogy az idealizmus az, amely a tárgy-képmás ismeretelméleti szempontját ontológiai síkra viszi és ilyen módon egy „tisztá” szubjektum megalkotásához jut, míg a materializmus a fejlődése során fokozatosan leküzdí ezt az álláspontot. Vagyis Jarosevszkij érvényesíti a szovjet pszichológiának azt a még Rubinsteinre visszamenő szempontját, hogy a képmás-tárgyviszony másodlagos a tényleges szubjektum—objektum viszonyhoz képest, amelytől elszakítva nem tárgyalható. — Megjegyzendő, hogy bár — a tudat naturalista megközelítésének bírálata vissza-visszatérő motívum a könyvben — a szerző viszonylag részletesebben szól a pszichikum determinációjának természeti oldaláról, illetve az ezt feltáró kutatásról, mint a társadalmiról. E hiányosság abból fakad, hogy — mint említettük — a legutóbbi negyed század pszichológiai

fejlődéséről (a szovjet pszichológia túlságosan rövid ismertetésén kívül) a könyvben már nem esik szó.

A magyar kiadást egészében sikerültnek mondhatjuk. Szerencsés megoldás volt, hogy Szmirnov említett előadását közölte, amely különös hangsúlyt helyez arra, hogy a hallgató (illetve az olvasó) megismerkedjék a szovjet pszichológia alapvető elvi mondanivalójával. Bizonyos hiányérzetünk azonban így is marad, az előadás — az eredeti rendeltetéséből fakadó tömörítő és leíró-ismertető jellege következtében — ugyanis alig foglalja a ma jelentkező elvi problémákkal. és vitákkal. Meg kell említenünk még egy szerkesztési problémát. A Szmirnov-előadás beiktatása az eredetiben szereplő fejezet helyére a könyv besztásában bizonyos egyéb változtatásokat is szükségessé tett — az ezzel kapcsolatos szerkesztőségi utalás hiánya viszont zavarólag hat, így pl. az olvasó nem tudja meg, hogy a Pavlovról szóló résznek ki a szerzője. — Végül a fordításról: Rozsnyai Ervin átültetése egészében színvonalas

munka, sikerrel törekszik magyaros mondat szerkesztésre, könnyen olvasható. Noha munkáját megnehezítette, hogy a magyar pszichológiai terminológia még hiányos, nem eléggé kiforrott (esetleg hibás), s néhány helyen terminológiai határozatlanság, illetve pontatlanság, elírás és egykét „félrefordítás” is becsúszott, szakmai szempontból is eredményesen oldotta meg a feladatát. Külön kiemelni egy Vigotszkijnál szereplő rendkívül fontos kifejezés (sztimul-szredsztvo) helyes magyar megfelelőjének kialakítását: „eszköz jellegű inger” (ezt egy hazai cikk pontatlanul „stimuluseszköz”-nek fordította).

Mindent egybevetve kritikai észrevételeink mellett is csak egyetérthetünk a szerzővel: addig is, amíg a legutóbbi negyedszázad alapos feldolgozása meg nem történik, ennek a pszichológiatörténetnek a kiadása indokolt s hasznos volt. A Kosuth Kiadó helyesen tette, hogy magyar nyelven is megjelentette.

/ Buk Pál

Hans Hiebsch és Manfred Vorweg: Bevezetés a marxista szociálpszichológiába¹

Hans Hiebsch és Manfred Vorweg jénai szociálpszichológusok munkájának magyar nyelvű — jelentéktelen részekkel rövidített — kiadását elsősorban hézagpótló szerepe miatt üdvözljük. A marxista társadalomtudományi gondolkodás horizontjának kitágulását jelzi, hogy számos — ismert történelmi okokból korábban negatív politikai előjellel ellátott, „kompromittáltak” vélt és elorvasztott — diszciplína nyeri el napjainkban létjogosultságának és autonómiájának elismerését. Olyan területeken, mint etika, szociológia, antropológia stb., kellett végbemennie az „áttörésnek” ahhoz, hogy a szociálpszichológia marxista művelésének a húszas évek végével megszakadt folytonossága is helyreálljon, és ehhez a progresszióhoz a két jénai szociálpszichológus munkája jelentékeny, megtermékenyítő hatásúnak ígérkező hozzájárulás. Egy diszciplína ideológiatörténeti okokból magyarázható likvidálása önmagában persze távolról sem elegendő alap az illető tudományág majdani önállóságának kiérdemlésére, és az a kérdés, amellyel valamennyi más, a megújuló marxista gondolkodással előtérbe került tudományok is szembe kell néznie, éppen a szociálpszichológia esetében különös nyomatékkal merül fel: képes-e vizs-

gálati objektumát mint valóságos társadalmi szükségletekből fakadó tárgyat autonóm területük körvonalazni és konceptualizálni, vagy pusztán a társadalomtudományi „divat”, a kutatói „munkamegosztás” szülte-e? Meggyőződésünk — és ezt ma már kutatások sorával lehet alátámasztani —, hogy a szociálpszichológia esetében az előbb mondottakról van szó, olyan tudományterületről, amely képes tárgyat a rokondiszciplínáktól jól elhatárolhatóan különválasztani és egyúttal tényleges érdemi hozzájárulást jelent a marxizmus reneszánszát előidéző társadalomkutatásokhoz.

A munka sajnálatosan adós marad annak megvilágításával, hogy melyek voltak a szociálpszichológia létrejöttének történeti feltételei. Az imént mondottakból következik, hogy a szociálpszichológiának komoly okai vannak arra, hogy éppen tárgya specifikumának felmutatása szempontjából ne elégedjék meg csupán tudománytörténeti forrásainak feltárással. E tudománytörténeti összefüggésben Hiebsch és Vorweg utalásszerűen említenek — később a tárgy kifejtése során részben érdemi kritikával illethek — olyan területeket, mint a századforduló előtt keletkezett, illetve akkor kialakuló német néplélektan, a latin

¹ Korunk világnézeti kérdései. Kossuth 1967. 349 oldal

országokban hódító tömeglélektan és a McDougall nevéhez fűződő ösztönlélektan. E pusztán formális felsorolás is mellőz ugyan olyan kutatásokat, amelyek a szociálpszichológia létrejöttében egyáltalán nem elhanyagolhatók. Gondolunk itt a szociológia „pszichologizáló” irányzataira — a német formális szociológiai iskolára (Simmel, von Wiese) —, másrészt az amerikai „pszichoszociológiára” (Giddings, Small, Cooley stb.). Reflektálatlanul maradnak a Szovjetunióban a húszas években folyt társadalomlélektani kutatások (Blonszkij, Behtyerev) eredményei, amelyek — noha ma már túlynomórészt meghaladottaknak tekinthetők — mégis jelentős mértékben hozzájárultak a szociálpszichológia kategóriájának tudománytörténeti geneziséhez. A mondott hiányosságok azonban nem érintik még a fent említett kifogás lényegét (a tudománytörténeti rész szükségessége magyarázható a munka adott kereteivel), nevezetesen azt, hogy megvilágítatlan maradnak a szociálpszichológia keletkezésének a társadalmi praxisban rejtőző, a konkrét történelmi-pszichológiai körülményekből magyarázható okai, és ezzel *magá* a *kutatási objektum* vesztíti el azt a nem lebecsülendő irányítást, amely hozzásegíthetné a pontosabb lokalizáláshoz. A szociálpszichológia önállósodását elősegítő ismeretek felhalmozódása elválaszthatatlan azoktól a jelenségektől, amelyek a századforduló táján a hagyományos zárt-konzolidált, még számos vonásában prekapitalista társadalmi modell további differenciálódását és felbomlását, egy standardnak hitt életforma széthullását és elértéktelenedését kísérik. A társadalmi kapcsolatrendszerek felazulása, az individualizáció és elszemélytelenedés, másrészt az urbanizálódással járó, korábban soha nem tapasztalt tömegjelenségek (társadalmi mozgalmak, közvélemény, ugrásszerűen felszökő statisztikájú devialó magatartásformák stb.) szembevető ténye szükségképpen hozta magával — és ennek még csak futó felvázolásával is adós marad a könyv —, hogy a társadalomtudományi gondolkodás, amely addig sem volt érintetlen társadalompszichológiai „betüésektől”, megkettőzött erővel forduljon az interperszonális kapcsolatok és szabályozó normatív-regulatív mechanizmusaik feltárása felé. A társadalomkutatás óriási terminológiai zűrzavarából kikristályosodó szociálpszichológia 1910 körül jelentkezik első önálló, majd a húszas években érett, kidolgozott műveivel. (Nem tagadható persze, hogy a szociálpszichológia mai strukturális káoszt tudománytörténeti okok nagymértékben magyarázzák, így pl., hogy ismeretanyagának egy

része a pszichológiában, másik része a szociológiában halmozódott fel. Erre itt nem áll módunkban kitérni, mindenesetre megjegyezzük, hogy a szerzők fel sem vetik a szociálpszichológia és a *szociológia* kölesős viszonyának és elhatárolásának problémáját.) A *modern* polgári szociálpszichológia — az ún. ipari pszichológia, a munkapszichológia, a human relations, a reklámpszichológia, a piaci és politikai közvéleménykutatás és propaganda, a pszichológiai hadviselés és a katonai pszichológia stb. — kialakulása és előtérbe kerülése a húszas-harmincas években (és különösen a második világháború után) szintén megérdemelne az elmélyült analízist. Ezek a pontokon valóban ki lehet mutatni, hogy melyek voltak a tőkés társadalomnak azok az alapvető *szükségletei*, amelyek a szociálpszichológiai kutatásokat „nagyüzemi” szintre emelték, és tipikus irányzatait kialakították.

Az új tudomány születése kezdettől magával hozza polgári „bélyegét”, ideológiai funkciója kimutathatóan a társadalmi osztály- és rétegmozgásoknak „elpszichologizálásában” rejtett. Az a marxista tudományelméleti elfogódottság és distancia, amely azután a harmincas években vele szemben kialakult, távolról sem volt tehát indokolatlan. Nem eléggé helyteleníthető azonban, hogy a kialakult tudományos gyakorlat egy diszciplína *polgári* felvetésében magának az *illető területnek* tartalmi inflációját látta, annál inkább, mivel ezek a káros tudománypolitikai „beidegződések” éppen nem bizonyultak múló divatnak. A szociálpszichológia marxista művelésének térnyerése napjainkban — elismert társadalmi szükségletek folyamánként — elválaszthatatlan attól, hogy diszciplínának egész sora kísérli meg a *társadalmi objektivitás* fogalomkörének és mechanizmusainak, a *társadalmi objektívációk* természetének kimunkálását. Az a hozzájárulás, amelyet a szociálpszichológia ezekhez a kutatásokhoz a maga részéről adhat, távolról sem szerény, hiszen tárgyát a személyes kapcsolatok pszichikus szerkezetének és dinamikájának feltárásán túl a marxista társadalomtudományban hosszú időn át zárójelbe tett *közvetítő szférák* problematikájának kutatása jelzi. A pszichikus objektívációk mint a társadalmi tudat közvetítő funkciót betöltő *köznapi* rétegnek ezoterikus képződményei (szokás, előítélet, norma, attitűd, szerep, kommunikációs és metakommunikációs struktúrák stb.) — ugyanakkor, amikor individuális érvényesülésük — a társadalmi praxis interszubjektív rögzített és tradicionálizált elemeit alkotják, viselkedési mintákként megszilárdulva és átörökítve az *egyes*

embertől függetlenül egzisztálnak, elidegenedéssel szituációban *uralkodnak* mindennapi léte felett. Mint ilyenek — és ezt szeretnénk hangsúlyozni — egyben *ideologikus* tartalmak hordozói, az ideologikus társadalmi tudatformák köznapi lecsapódásának struktúrája mentén rendezhetők el (így pl. az anakronisztikus magatartásformáktól a nonkonformizmusig stb.). Az ily módon szerveződő köznapi tudat és objektivációi a maguk különösségében a szociálpszichológia tárgyává válnak, *így ez a marxista társadalomkutatás valóban releváns szféráit körvonalazza*. Szeretnénk majd rámutatni, hogy ezek a vonatkozások miért esnek ki Hiebsch és Vorwerg munkájából, illetve miért rekednek meg deklaratív, elvontan posztulált szempontok síkján a szerzők vitathatlanul előremutató szándékai ellenére.

A munka — jó problémaérzékenységre vallóan — két részre bomlik. A szociálpszichológia immanens struktúrájának kibontását megelőzi egy marxista igényű filozófiai emberkép és személyiségelmélet felvázolása. Hiebsch és Vorwerg elgondolása mind deskriptív-anyagközlő, mind konceptuális szempontból elismerést érdemel, és a kutatások számos vetületében termékenynek ígérkezik. Ismét igazolódik, hogy a marxista társadalomfilozófia részterületei *nem nélkülözhetik előfeltevéseik között a filozófiai antropológia emberképét, etika, történelemfilozófia, társadalmi ontológia stb. mellett a szociálpszichológia is olyan propedeutikát igényel, amely az embert történeti genezisében, társadalmiságában és objektivációi révén önmagát teremtő lényében ragadja meg*. A szerzők igen jó érzékkel tapintanak rá, hogy a történelmiségében és társadalmiságában megragadott ember filozófiai leírásának gondos integrálása híján a szociálpszichológia elkerülhetetlenül visszaesik abba a diffúz „plazmaállapotba”, amelyben polgári művelőinek kezén — az experimentális anyag óriási mérvű felhalmozódása és mindenemű szintetizáló igény ellenére — megrekedt. Másrészt figyelemreméltó, hogy Hiebschék a társadalmi kooperáció kérdés-komplexumából kiindulva a marxista társadalompszichológiai kutatások gyakran pusztán didaktikus célokat szolgáló, konglomeratív anyagfelépítő sémáit odahagyják, és a szociálpszichológia témakörét nagy elméleti elszántsággal *konceptualizálják*, mind végig következetesen egy előre átgondolt elméleti vezérfonal mentén építik fel. Munkájuk úttörő és kísérleti-hipotetikus jellegű, ennek megfelelően kell értékelnünk, hogy a kifejtett anyag nem üti meg az elvárható elméleti színvonalat. A nagyobb baj az, hogy a koncepciozítás önmagában

nem nyújt biztosítékot saját hitelességét illetően. Így van ez a jelen esetben is.

Posztívan értékelhető szándékaik hangsúlyozása mellett rá kell mutatni, hogy sem az antropológiai emberkép kidolgozása, sem ennek a konkrét szociálpszichológiai tematikával való ötvözése nem sikerült, másrészt az érdemi anyag fogalmi-operációs bázisának a *társadalmi kooperációból* kiinduló (és benne tetőző) konceptualizálásával sem lehet egyetérteni. Következik, hogy Hiebsch és Vorwerg — ígéreteik, a könyv célkitűzése, bevezetés-jellege ellenére — *nem adják meg a szociálpszichológia és ezen belül a marxista szociálpszichológia tárgyát*. Nézzük az első kérdést. Nem beszélve arról, hogy a polgári antropológiák emberkutatásait a szerzők globálisan az „ördög művének” tekintik, hogy ezek történeti konkrétságát marxisták között már meghaladott módon azonosítják egy elmélet esetében csak igen sok áttétellel és közvetítéssel kimutatható osztályfunkcióval, eltekintve attól, hogy nem differenciálnak az ember lényegét antropológiai-filozófiai értelemben megragadó elméletek és a köznapi tudat zárt-történelmietlen praktícizmusa között, s hogy végül a polgári emberkép axiomatikájának „*dialektikus tagadása*” bizony csak egy szocialista embereszmény, egy igen sovány spekulatív-normatív karakterológia felrajzolásához vezet, aminek vajmi kevés köze van az állandóan posztulált történeti konkrétsághoz — ki kell mondanunk, hogy a filozófiai emberkép *lényegét* illetően rossz.

Nem időznénk itt hosszabb ideig, ha nem tartanánk kiemelkedően fontosnak a szociálpszichológia antropológiai előfeltevéseinek kérdését, pontosabban, ha nem tartanánk a szerzők maguk annak. De, mint írják, „*az emberre vonatkozó tudományosan megalapozott kép és a vele összevágó személyiségelmélet nélkül lehetetlen elméletileg helyes és gyakorlatilag hasznos szociálpszichológiai kutatás*”. (33. o.) Mi a főbaja ennek az emberképnek? Úgy véljük, hogy a szerzők — tudtukon kívül — maguk adják meg a választ, amikor ugyanis az embernek a munkához, az objektív valósághoz és a társadalomhoz való viszonyában minden fenntartás nélkül kijelenthetőnek vélik, hogy „*a szocialista forradalom megszüntette az 'elidegenülést'* (bár annak maradványai még hosszabb ideig kísértének az emberek fejében)”. (52. o.) Hogy — mutatis mutandis — a fegyverek kritikája nem pótolja a kritika fegyverét, azt nem itt és most fogjuk bebizonyítani. Csak arra szeretnénk rámutatni, hogy *elidegenedésemélet nélkül lehetetlen antropológiát kifejteni*. A szerzők viszont többször aláhúzzák, hogy pusztán „*zavarnak*”, „*torzulás-*

nak” tekintik az elidegenedés egyén és társadalom viszonyában meglevő formáit, ezzel viszont egy tudományos marxista antropológia felvázolása alól húzzák ki a talajt (aminek szükségképpen meglesznek a szociálpszichológiai következményei is). Elméletük — emberképük — *mechanikusan konstruált és axiomatikus*, kritikátlan és korlátolt, megelégszik olyan általános-ságok hangoztatásával, mint az ember tárgyi determináltsága, társadalmi meghatározottsága és megismerő képessége, mint ha az önmagukban helyes jegyek taxatív felsorolása tényleges tárgyi tartalmuknak elmélyült kibontása nélkül pótolná a marxi antropológia valóságos emberképét. Persze nem lehet kötelezővé tenni, hogy a szociálpszichológus egyben antropológia- és elidegenedés- „szakértő” is legyen,² és egészen más hangsúllyal rónánk fel mindezt, ha a szerzők maguk nem hivatkoznak állandóan Marx fiatalkori írásaira, ha nem idéznék vissza-visszatérően a *Gazdasági-filozófiai kéziratokból* (még mottójuk is innen való Marx idézet). Fő kifogásunk mégsem az, hogy könyvük emberelmélete visszasüllyed egy közhelyeket és posztulátumokat leíró karakterológiává, hanem az, hogy a szerzők vagy nem ismerik fel, vagy hallgatólagosan nem elmennek amellett, hogy a *filozófiai antropológia síkjára nem esik — nem eshet — egybe a szociálpszichológia elméleti síkjával, nem pótolhatja azt*. A polgári empirizmust sosem fogjuk meghaladni egy absztrakt antropológiai koncepcióval. A filozófiai emberkép általános szférája és az empirikus szociálpszichológiai anyag közvetítő mozzanatul igényli a sajátos *szociálpszichológiai elméletet*. Ezt viszont még meg kell írni: a Marx-szövegek ehhez alapot nyújtanak és irányt jeleznek, de nem helyettesíthetők be a konkrét elmélet státuszába. Hiebschék könyve a szociálpszichológia *elméletével* adós marad — úgy tűnik, ezt egyelőre a marxista szociálpszichológiai irodalom is nélkülözi — s a munka így élesen kettéhasad, az antropológia deduktív-spekulatív filozófiai építkezéséről *integrálattalannul leválik és függetlenedik* a szociálpszichológia empiriája (ráadásul ez az empiria, mint kísérleti anyag, többnyire a polgári szociálpszichológia tipikus termékeit képviseli, egyszerűen és kritikátlanul átvéve annak módszereit és fogalmi apparátusát). További probléma, hogy még egy jól felépített antropológia koncepció és egy hiposztázált közvetítő elmélet sikjából sem következnek — véleményünk szerint — a kooperáció mint a szociálpszicho-

lógia fogalmi építkezésének vezérfonala.

Mielőtt erre rátérnénk, nézzük a könyv — sok szempontból figyelemre méltó — anyagelrendezését. A szerzők a filozófiai emberkép sematikája és a szűkebb értelemben vett szociálpszichológiai tematika között helyezik el a tudományág „genetikusan” tekinthető részét, a szociális objektivációk, a társadalmi minták beépülésének szocializációs folyamatát. Feltétlenül méltánylandó itt az a kísérletük, hogy a Vigotszkij-iskola — elsősorban Leontyev — kutatásai alapján adják meg a marxista személyiségelmélet ontogenetikai alapjait, ideértve a szocializációt, a szociális viselkedés hajtóerőinek problematikáját, a kommunikációt és a kooperációt. (Itt található fel a kísérlet *árnya*, hogy megközelelték a marxista szociálpszichológia elméleti alapjait, de ez csak elemeiben-töredékesen sikerült.) Ezt követően tisztázzák a *kooperáció* jelentését (egyéni és kollektív erőpotenciál), majd rátérnek a *szociális percepció* témakörébe tartozó jelenségek taglalására (beállítódás és formái: utánzás, identifikáció, tanulás, utasítás; normatívák, előítélet stb.); véleményünk szerint ide sorolhatták volna a kommunikációs fejezetet is, amely funkcionálisan eléggé a levegőben lóg. Ezt követően kerül sor az érdeminek tartott *kollektívfilozófiai* jelenségekre mint a kooperációban megvalósuló emberi koordináció elemeinek tárgyalására (vezetési funkció, kommunikáció, csoportstruktúra). Megjegyezzük, hogy a szerzők olyan makrostrukturális jelenségeket, mint tömegkommunikáció, közvélemény, nemzeti sztereotípiák, politikai hangulat, divat stb., nem tartanak a szociálpszichológia témakörébe tartozónak. Ez annak eredménye, hogy anyaguk tárgyalását inkább közelítik az *általános lélektan* eredményeihez, továbbá hogy erősen kötődnek a polgári *mikroszociológia* kiscsoportokra orientálódó szociálpszichológiai kutatásaihoz, képtelenek lévén ezen túljutni. Másrészt a filozófiai emberkép és a szocializáció közé csúsztatott személyiségelmélet kidolgozatlansága jelzi, hogy ez változatlanul problematikus területe a szociálpszichológiának. (Rá kell még mutatni a könyv szükségtelen bőbeszédűségére és sűrű elkalandozásaira, ilyen pl. a szexualitással kapcsolatos véget nem érő kitérés, a vezetési funkcióval kapcsolatos fejtegetések elhúzása stb.)

Egyetértve a szerzőkkel abban, hogy a társadalmi determináció hordozója az emberi tevékenység, nagyon problematikus-

² Az antropológiai-filozófiai emberelmélet interdiszciplináris vonatkozású megtermékenyítő hatásának kiemelkedően szép példája Garai László *A marxista pszichológia antropológiai előfeltevései* c. tanulmánya (*Magyar Filozófiai Szemle* 1967/5. sz.).

nak, sőt elfogadhatatlannak tartjuk azt az álláspontot, amely szerint „a kooperáció az emberi tevékenység determinánsainak körforgási folyamata” (20. o.), s így a szociálpszichológiai kutatás alapvető kiindulópontja a kooperáció. Ha — mint szerzőink teszik — a társadalmi tevékenységek cseréjét (a munkamegosztással létrejövő „egymás-számára-termelést”) is be kívánjuk sorolni a kooperáció fogalmába, nyomban hozzá kell tennünk, hogy itt a kooperáció csak „malgré lui” valóságos: mivel az egyéni érdekek érvényesítése, a *magánmunka* társadalmilag szükségesként való elismertetése a feltétele a társadalmi lét fenntartásának. Hiebsch és Vorweg azonban a jelzett összefüggésen túl — amelyet véleményünk szerint pontosabban jelöl a *társadalmiság* kategóriája — más és számukra sokkal fontosabb vonatkozásban is használják a kooperáció elnevezést. Ebben az esetben a kooperáció nem egyéb, mint a *társadalmiság* egy derivált, sajátos és bonyolult szervezésű alelete — pl. az emberi munkatevékenységek *organizációja* egy munkadarab elkészítéséhez. A szerzők a szociálpszichológia tematikáját a kooperáció fentebbi értelmezéséből kívánják levezetni és az utóbbi összefüggésre alapozva felépíteni. Csakhogy e két sík között a kapcsolat sokkal közvetettebb, mint ahogy — leegyszerűsítve — tudomásunkra hozzák. A szélesebb értelemben vett kooperáció — az ember társadalmisága — kettős potenciális metszettel rendelkezik: jellemzője a kollektivitás (csak másokkal való eleven-aktuális kapcsolatában lehet az ember ember), másrészt az interszonalitás történetisége (az emberi tevékenység a megelőző generációk produktumainak, a holt munkának elsajátítását előfeltételezi). A szűkebb értelemben vett kooperáció egy adott munkatevékenység „koncentrált”, legnagyobb hatékonyságú megszervezése. A társadalomlélektani jelenségek hordozóinak tekintett *individuumok* véleményünk szerint az *előbbi* kontextusban mozogva képezik a szociálpszichológia kiindulópontját: ez a komplexitásában (kognitív, konnatív, affekciós, kommunikatív stb. vonásaival) megragadott *individuum* mint a *társadalmi determinációt hordozó interakciós struktúra és mechanizmus alkotóeleme*. Az antropológia tehát nem involválja sem a szociálpszichológia tárgyát, sem elméletét, de leírja az aktuális társadalmi együttműködés alanyaként felfogott és a történeti-tárgyi tartalmakat adott konkrejtással hordozó embert, amelyre felépíthető egy *interakciós személyiségdinamika* elmélete.

„Minthogy... a szociálpszichológia pszichológiai tudomány, ezért mindig e viszonyoknak (a társadalmi viszonyoknak

— P. Zs.) konkrét személyiségekre érvényesülő konkrét hatásával van dolga... Fel kell tennünk azt a kérdést, hogy mi-féle folyamat transzformálja ezeket a társadalmi viszonyokat az emberek konkrét életviszonyaivá.” (163—164. o.) A mondatokból következik — és ebben teljesen egyetértünk a szerzőkkel —, hogy a szociálpszichológia nem származtatott vagy alkalmazott tudomány, nem típusos-lokális helyzetek érintkezési formáit vizsgálja (mint pl. a vallás-, művészet-, orvosi stb. pszichológia), hanem tárgya a társadalmi praxis *interszonalis* oldala a maga konkrét közvetlenségében. Hogy ezt a praxist *mi transzformálja* eggyessé és konkrétá — ami véleményünk szerint a pszichikus objektívációk és az általuk vezérelt-kontrollált személyes kölcsönhatások síkján valósul meg —, azt Hiebsch és Vorweg az emberi kooperáció folyamatában látják. Álláspontjuk autoritatív alátámasztására számos alkalommal idézik a *Tőke* első kötetéből Marx fejtegetéseit arról, hogy a termelő munkák nagy részénél már a pusztán társadalmi érintkezés versengését idéz elő, és ez részben az egyéni termelőerők emelkedését, másrészt viszont egy *új kollektív termelőerő* („tömegelő”), egy új életpotenciál létrejöttét eredményezi. E tényt a pszichológia a húszas évektől egy sor kísérlettel igazolta (Moede, Poffenberger, Lorenz). A szerzők úgy vélik, hogy miként Marx az áruból mint elemi jelenségből kiindulva a politikai gazdaságtan egész tematikáját dedukálta, úgy a *kooperációból* le lehet vezetni a *szociálpszichológia egész tartalmát*, és funkcionalista módszertanuknak megfelelően a beállítódás, kommunikáció, vezetés (szerep) és csoport, mint fő területek, úgy jelennek meg, mint a *kooperációs kölcsönhatást közvetítő és ennyiben neki alárendelt tényállások*. Mindez azonban erősen vitatható. Eltekintve attól, hogy az ökonómia kifejtésének marxi módszere éppen nem az a sablon, amelynek metodikájára egy igencsak más témájú tudományterület szisztematikus taglalása felépülhet, a munka sehol sem bizonyítja, hogy az általános, osztály- és rétegszemponctól és érdekektől determinált tartalmak *egyes-konkrét* személyekre transzponálódása éppen a kooperációban valósul meg. Ezt szemlélteti az az ellentmondás is, hogy a szerzők egyfelől mint „elemi”, közvetlen-mindenapos tényt szeretnék elkönyvelni a kooperációt (megengedve maguknak olyan történelmietlenségeket, hogy a cél önkéntes vállalása lenne minden kooperáció jellemzője), ugyanakkor a szociálpszichológia belső tartalmainak kibontása során megvilágosodik, hogy mennyire bonyolult szervezettségű, számos előfeltételt (attitűdök,

vezérlés, kommunikációs és szerepstruktúra stb.) szükségelő tényről van szó, amely csak feltételeinek különös elrendezésű állapotában, egy kivételes és optimális egybeesés révén áll elő igazi mivoltában. Mint ideális koordináció csak nagyon ritka határesetekben érhető el, amit különben egy helyen a szerzők is elismernek (172. o.), s így inkább komplex, mintsem elemi, nem deduktív-explorációs értékű, hanem egy sajátos elágazású kollektívológiai jelenség, amely a szociálpszichológiai problematika egészét illetően Prokrusztész-ágyának bizonyul. Ebből következően a könyv alapvető gyengeségei között kell számoltartanunk, hogy nem tisztázza a szociálpszichológia tárgyát, fel sem veti a kérdés körül a polgári tudományban régóta folyó és marxista körökbe is áthatoló vitákat. (Más jellegű probléma, hogy a kooperáció előtérbe állítása inkább formálisan marxista művelet, minthogy alatta — nagyon is klasszikus polgári módon — tulajdonképpen csak a *kiscsoportokon belüli* interperszonális kölcsönhatást értik.)

Úgy véljük, hogy a transzformációs mechanizmus komponenseinek feltárása során „értelmesebb” absztrakció a személyes kölcsönhatások (interakciók) síkjának és az ezeket vezérlő-kontrolláló pszichikus objektívációk szférájának felvétele. Ahogy a csoport determinálja az egyént, úgy a csoport determinációja objektívtált normákon és értékeken, az ezeket hordozó attitűdökön és előítéleteken, érintkezési és viselkedési formákon keresztül valósul meg. Az *interakció* az a valóban elemi tény, amelyet a szociálpszichológia struktúrájának felépítése *előfeltétel* (s amelyet végső soron komplexitásában feltár). Hiebsch és Vorweg könyvében azáltal, hogy a kooperáció sem „elemi tényként”, sem transzformációs missziójú tényezőként nem igazolódik, a szociálpszichológia primer tárgyává a kooperáció sine qua non-jaként felfogott *kollektívológiai* jelenségek, a társas alakzatok történései válnak, Hiebsch és Vorweg így alapjában véve kiscsoportpszichológiát csinálnak. Munkájuk ennek ellenére még olyan szociálpszichológián túli területeken is eredményesen felhasználható, mint szociológia, pedagógia stb., elsősorban világos anyagfelépítése és komoly informatív értéke miatt.

Végül egy kérdést szeretnénk felvetni. Ismeretes, hogy a polgári szociálpszichológia számos irányzata az interperszonális alakzatok, érintkezési formák és csoportjegyekkel tipizálható individuumaik vizsgálatok *irrelevánsnak* tekintti a társadalminak az egész mozgását és ezzel bagatellizálja, sőt megsemmisíti a pszichológiai objektívációk *ideologikus* jellegzetességeit.

Nem ennek az álláspontnak a rehabilitálása akar lenni, ha megjegyezzük, hogy e metodológiai poláris megfordítása hasonló eredményekre vezet, legalább ennyire értelmetlen és torzító, jöllehet bizonyos pragmatikus szempontok mellette szólhatnak. Miben áll ez?

A társadalmi viszonyok adott rendszerének ahhoz, hogy egyáltalában mozgásba jöjjön, a rendszer elemeiként felfogott individuumban — szociálpszichológiai kontextusban értett — pszichés tulajdonságok (viselkedési formák, szokások, sztereotípiák, attitűdök, kommunikációs gesztusok stb.) egész sorozatát kell kialakítania, melyek az adott viszonyok működési feltételeitől függően nagy konkretsággal meghatározottak. A rendszer működése tehát elkerülhetetlenül szükséggel par excellence *szociáltipikus* — osztálytól, rétegtől, csoporttól determinált — vonásokat (pl. egy individuumnak ahhoz, hogy egy számára vonzó presztizsú társadalmi csoport tagjává váljék, beállítódását egyebek mellett a csoportban konvencionálissá vált normák, evidenciák, véleménystruktúrák stb. szerint át kell formálnia). Következik ebből, hogy a társadalmi interakciók alanyaként felfogott individuum *azonos* a vonások e meghatározott skálájával? Távrolról sem. Mindössze arról van szó, hogy a szociális érintkezés adott szférájában magára kell öltenie egy szociáltipikus magatartásformát, és hogy az adott individuum vizsgálatakor *valóban* nem lehet elvonatkoztatni a társadalmi réteg- és csoportdeterminánsoktól, amelyek az adott szociális mezőre lépő embert „saját képükre” formálják át, ezáltal bizonyos tulajdonságai elkerülhetetlenül túlhangsúlyosodnak, mások mint irrelevánsak figyelmen kívül maradnak, valamint új tulajdonságokat vehet fel.

Nem lehet azonban elzárkózni attól a belátástól, hogy a szociálpszichológia, *amennyiben nem lép tovább* a vázolt mechanizmus érvényesülésének — még oly nagy pontossággal történő — rögzítésénél, épp annak lehetőségét veszíti el, hogy megragadja tárgya *történetiségét* és *ideologikus* tartalmi telítettségét. Ha „készpénznek” vesszük azokat az individuális magatartásformákat, amelyekkel a rendszer ábrázolása során találkozunk, ha megeleghszünk azzal, hogy hitelességüket — úgymond — „szankcionálja” az a társadalmi rendszer-től kiinduló posztulálás, amely mint a viszonyok működésének ilyen és ilyen elemeit követeli meg őket, akkor nem leszünk képesek többet nyújtani, mint egy történelmietlen deskripciót, a vizsgált kontextus pusztán „logikai kivonatát”. Egy *elidegenült* társadalmi praxis esetében az em-

bert így az *elidegenült* társadalmi viszonyoktól és érintkezési formáktól elvárt és csoportszinten szereprendszerekben sűrűsödő posztulátumoknak megfelelően fogják fel és írják le: vagyis nem merül fel az, hogy *mi* az individuum, hanem csak az, hogy *milyen* vonásokkal kell rendelkeznie ahhoz, hogy egzisztenciáját és ezzel a rendszer működését biztosítsa. A veszelő tehát ott fenyeget, ha a szociálpszichológia egy adott elidegenült valóságot nem mint az emberi valóságnak — az interakciós és objektívációs struktúráknak — *egy történelmileg tételezett, mozgásban levő és átmeneti világát* írja le, hanem *természetes és egyszer s mindenkorra rögzített* emberi állapotnak tekinti. A szociálpszichológia így társadalmi funkcióját illetően „elbürokratizálódhat” (Mills). Elismeri saját képtelenségét arra, hogy tárgyi tartalmainak építményén belül axiológiai kicsengésű *megkülönböztetéseket* hajtson végre elidegenült és nem-elidegenült formák között. Hozzunk egy példát: a szociálpszichológiának jelenleg nincsenek adekvát paraméterei annak leírására, hogy a *konformitás* mint az emberi alkalmazkodás normális állapota hol és hogyan csapathat át a *konformizmus* elidegenült viselkedési formáiba. Hiebsch és Vorweg — a disztinkciónak legfeljebb elvont igényével — mindkét vonatkozásban egyaránt a konform kifejezést használják, és ezt is gyakran keverik a szocializáció ismérveivel. Az állandóan hangoztatott ideologikus-feltáró funkció az adott vonatkozásban így pusztán kíváncsi maradvány (olyan állapotok, mint pl. pseudo-csoport-integráció, megmerevedő szociális kontroll,

„objektív becsapás” stb. egyszerűen patológikus csoportállapotoknak minősülnek (247. o.), — jöllehet többről van szó).

Úgy véljük, hogy miképpen az ember nem szakítható ki társadalmi viszonyainak adott rendszeréből, úgy nem hajthatjuk végre azt a redukciót sem, hogy az adott szisztéma pusztán származtatott elemének tekintsük (nemcsak azért, mert ember és társadalom közé számos közvetítés ékelődik, hiszen a szociálpszichológia éppen ezeket kutatja, hanem mert az individuális magatartásba transzponált tartalmak *mint a társadalmi mozgás elvárásai* nem involválnak feltétlenül és egyértelműen autentikus-emberi normákat, viselkedési módokat stb. az egyes ember számára). Az ideológiai megítélés így elválaszthatatlan az értékeléstől. A szociálpszichológia véleményünk szerint nem nélkülözheti fegyvertárában az axiológiai megítélést, ami viszont nem lehet egyfajta, a „leszűrt” tapasztalatokat „általánosító” moralizálás, hanem a már dimenziókkal és indikátorokkal folyó vizsgálódások szféráján *belül* kell megfogalmazódnia. A botanikusnak valóban nem feladata, hogy gyomlálja a kertet, mindenesetre *diagnóziist* adhat. Ellenkező esetben a szociálpszichológia maga az elidegenedés receptív ábrázolójaként az elidegenült formák igazolójává válik, módszertana *ontologizálódik*, társadalmi létjogosultsága beszűkül. Valójában nem lesz több, mint segédeszköz a termelőerők optimális kihasználásában mutatózó fogyatékok feltárásához — aminél többet egyelőre a szerzők nem tudtak felmutatni.

Papp Zsolt

Egri Péter: Álom, látomás, valóság¹

Egri Péter új könyve, amely a szerzőnek a dekadencia és modernség általánosabb problémáit vizsgáló, Joyce-t és Thomas Mannt összehasonlító tanulmányát követi, a regényírói ábrázolásmód egyik legsajátosabb lehetőségét kutatja — azt, hogy igen gyakran élhet víziók és álmok bemutatásának eszközeivel; a klasszikus görög irodalom is felhasználta ezt az ábrázolási módszert. Egri Péter elemzése ezzel a formaproblémákból indítanak, vagy legalábbis módszertani problémák felvetésével kezdődnek, hogy a későbbiekben azután ezekből bontsa ki a legfontosabb tartalmi tanulságokat. Esztétikai irodalmunkban pillanatnyilag elég csekély azoknak az írásoknak száma, melyek ilyen oldalról közelítenék meg a művészet kér-

déseit. Emellett ritka az a macacsság is, amellyel Egri boncolgatja az általa felvetett kérdéseket. De dicsérendő macacsság ez — még elvont és magától a témától látzólag távol eső problémák kapcsán is felfedi az ábrázolásmód összefüggését egy-egy művész módszerének és gondolatmenetének egészével, és hihetetlen szívóssággal mutatja ki, hogy pl. Proust Balzac-elemzése, vagy Joyce *Dublini novellái*, vagy akár Spender modernizmus-elemzése miképpen függ össze a vízió-felfogások és ábrázolások alakulásával.

Ez nem azt jelenti hogy Egri a kérdéseket a maguk extenzitívában vizsgálja. Sokszor fölmerül az olvasóban az az érzés, hogy azok helyett az analízisek, helyett, melyeket a könyvben olvasunk, más elem-

¹ Gondolat, 1969. 420 o.

zésekre lenne inkább szükség, más összefüggéseket kellene inkább előtérbe állítani. Így Egri például kiemeli, hogy Shakespeare-nél igen gyakoriak az álmok, látomások; joggal is hivatkozik ezzel kapcsolatban a *III. Richardra*, s még evidensebben hivatkozhatnék a *Macbethre*. Am a klasszikus görög irodalomban is (akár csak a dráma-műfajnál maradva) elég gyakoriak a víziós ábrázolások. Csupán példának: Aiasz, aki a birkákat öldösi, azt véltén rólu-
luk, hogy ellenségei. De nemcsak abban rejlik egy sokkal általánosabb probléma az Egri által felvetettnél, hogy a görög irodalomban is előfordul a vízionárius ábrázolás, hanem ott is, hogy a görög eposzban a megkettőzött világ, az istenvilág és az emberi világ egymással érintkezése funkcionálisan ugyanolyan jelentőségű, mint a vízió néhány modern regényben. Továbbá: igaz, hogy egy időben — a 17. és 18. század regényirodalmában — a csodás és vízionált elem egészen más szerepet játszik, mint pl. a 19. századában. De ez is kifejtésre és magyarázatra szorulna. Ehhez még hozzáfűzném azt is, hogy Egri Péter az álomtechnikával kapcsolatosan egyáltalán nem tárgyalja a romantika álomtechnikáját, még E. T. A. Hoffmannét sem. Holott a modern álomtechnika igazi gyökerei — mutatis mutandis — ide nyúlnak vissza, és a chamissói vagy hoffmanni víziókat érdemes volna ilyen szempontból tanulmányozni.

Nem lenne azonban helyes, ha egyszerűen az analízis extenzív rétegezetségét követelnők meg. A szerző gondolatmenetének említett macacossága szükségszerűvé teszi az általa választott szerkesztési módot. Ő ugyanis a shakespeare-i víziók rövid elemzése után azonnal a tolsztoji álomtechnikát jellemzi, főként az *Anna Karenynina* alapján. Nagyon helyesen írja azt, hogy „Anna látomásai és zaklatottságuknak általánossá válása Anna életének utolsó szakaszán éppen ezeknek az ellentmondásosnak (a modern polgári szerelem és házasság ellentmondásairól van szó — *H. I.*), feloldhatatlanságuknak kivetítődései, s ábrázolásuk éppen társadalmi alapjuknak felmutatása révén válik nagyvonalúan realistává.” (57. o.) A későbbiekben a tolsztoji vízióábrázolás módszerének felbomlását követi nyomon. Dosztojevszkij és Tolsztoj között e téren a különbséget abban látja, hogy az előbbinél — különösen a *Bűn és bűnhődés* kapcsán fejt ki ezt — a lázalom zaklatottsága hozzátartozik egyes hősök normális lelkiállapothoz, míg Tolsztojnál még éles a kontur, határozott választóvonalak feszülnek álom és valóság között, Dosztojevszkijnél pedig éppen a konturok mosódnak el.

Mindez azonban az előzményekhez tartozik csupán. Az igazi kérdés Kafka elemzésével kezdődik. Míg az előbbieket esetében a szerző inkább példálózik, az utóbbiban már rendkívül részletesen elemez. Az elemzés részletező volta és Kafka életművének — egy szempontból történő — gondolati átfogása jelzi, hogy Egri érdeklődését főként a modern problematika köti le. Melyek azok az eredmények, amelyekhez Egri elért? Elsősorban azt mutatja ki, hogy Kafkánál sokkal programatikusabb az álomtechnika, mint bármely őt megelőző írónál; másrészt az álomlogika eluralkodása a regényen Egri szerint összefügg azzal a kafkai látásmóddal, mely a gondolatokat is devalválja. A gondolat devalvációja egyenértékűvé teszi a valóság és az álom logikáját. Emellett azonban arra is alkalma van a szerzőnek, hogy úgy ábrázolja Kafkát, mint aki rendkívüli mértékben megszenvedte művészi módszerének részleges mivoltát, azt, hogy ő maga sem tudott igazi különbséget és distanciót teremteni élmény és valóság között, vízió és gondolat között. Idézi is Kafkának azt a Marx Brodhoz intézett fontos levelét, mely ennek a töredékességnek kínjairól szól.

A kontúrok felbomlásának és láthatatlanná változásának következő állomásául Egri Péter Proust művészetét elemzi. Távol áll attól, hogy Proust regényciklusát egy letűnő világ egyszerű haláltáncának ábrázolja. Proustnál a kontúrok feloldása nemcsak megjelenik, hanem hőséneket, Marcelnek már eredeti élményévé válik. Nagyon érdekesen idézi fel a könyv Marcelnek azt az álmát, amelyben előbb azt álmodja, hogy nem tud aludni, majd azt, hogy felébredt stb. Viszont bizonyos az is, hogy Proustnál a kontúrok ilyen mértékű elmosása sokkal inkább pillanatnyi, mint Kafkánál. Ezért jellemzi úgy Proustot, mint átmeneti író Balzac és Joyce között. Van azonban *Az eltűnt idő* ábrázolásmódjának még egy, Egri által megemlített érdekessége. *Az eltűnt idő*ben ugyanis a művészi élményvilág mint átélt, átgyórt és átértézt élményvilág közvetít valóság és lélekrájz között. Ehhez képest a lélekrájzok és álmok csupán másodrendű és alárendelt eszközei. Egri nem is feledkezik meg erről a fontos ábrázolási tényezőről, de nem látja azt, hogy emögött egy rendkívül érdekes és általános modern probléma rejlik, melyet nem lehet egyszerűen egyívásúnak tekinteni a vízionáló ábrázolással. Nem tekinthetjük véletlennek, hogy Prousttal egyidőben France *Vörös liliumában* is olyan hatalmas jelentősége van a reneszánsz képzőművészeti alkotások átélésének, hogy enélkül szinte meg sem lehet

érteni a regény ábrázolási technikáját. Arról van szó, hogy a modern fejlődésben az elsődleges valóságélmény nem egyszer helyettesítődik a művészet által közvetített élményvilággal. És ha Gundolf helytelenül is beszélt Goethevel kapcsolatban az eredeti élmény és a tanult élmény (Bildungerlebnis) megkülönböztetéséről, az esztétikai félrefogás ellenére tulajdonképpen ugyanazt a modern élethelyzetet fejezte ki, mint amely Proustnál ábrázolódik. A művelődési élmény előtérbe nyomulása kétségtelenül elvonttá változtatja az életet (itt jelentős különbség van a France-i és a prousti hősök között), de azért többet tart meg a valóságból, mint a puszta vízióba oldott ábrázolásmód. Proustban belül tehát igen komoly küzdelem zajlik valóságos mozzanatok, utánérzések és víziók között, és ezt a küzdelmet érinti Egri egyfelől, másfelől azonban nem tagolja megfelelő precizitással. Ehhez hozzájárul az, hogy Egri különösen a Rafael előtti festészetet nagy mértékben alábecsüli, és így pl Giottonál primitivitást lát ott is, ahol a művészi ábrázolás Giotto korában szükségszerű és felszabadító úttjáról van szó. A giottói allegóriák jelentős lépésként értelmezhetők a csupán didaktikus festészethez viszonyítva. Átmeneti formák ezek a történelmi festészet irányában, és a Proustnál meglevő regénybeli jelentésük is több, mint az esztétikai szemlélet visszacsúszása a didaktikus allegória szintjére. A kora reneszánsz belső problémáinak meg nem értése és a Leonardo-féle perspektíva-felfedezés túlbecsülése vezeti Egrit azután oda, hogy a művészi élménynek valóság és vízió közötti közbülső szféráját a jellemábrázolás területén ne értse meg a maga teljességében.

A következő világban, Joyce világában viszont teljesen otthonosan mozog a könyv írója. Főként az *Ulysses* tárgyalása sikerült, ahol észreveszi, hogy álom és valóság összevegyítésére csak akkor kerülhet sor, ha a valóságos pszichológia igen sok tényezője is fellazul. Ezek közül különösen a figyelem kategóriáját vizsgálja szellemesen, és a figyelem fellazulásának és írói fellazításának elemzésével sikerül a belső monológ Joyce-i sajátosságait hitelesen ábrázolnia. Ez a lazaság a szelekciós lehetőségeket a minimálisra csökkenti, és így művésziileg igen kedvezőtlen situációt teremt. Végül azt bizonyítja be, hogy Joyce-nál az asszociációk „nyizsgése” ellenére is statikussá válik a belső monológ az *Ulysses*-ben. Igen szellemesen állítja szembe Joyce-szal Homérosznak azt a gondolatát, mely még az álmok között is megkülönböztetést tesz, s az egyiket igaz, a másikat hiú, balgatag álomnak nevezi. Így jut el arra a követ-

keztetésre, hogy Homérosznál az álom az ész győzelmének az eszköze, Joyce-nál viszont az ész vereségéé.

Az igazi ellentét tehát az *Odüsszeia* és az *Ulysses* ellentéte, mely átvezet az álomtechnika modern megoldásához, illetve e megoldások egyik első képviselőjéhez, Thomas Mannhoz. A *Halál Velencében* álmoképeinek elemzésére építi Egri azt az állítását, hogy a Joyce által alkalmazott technika igazi, a valósággal összefüggő megoldását, tehát a „homéroszi megoldást” Thomas Mann találja meg a modern korban. Minthogy nem akar ismételésekbe bocsátkozni előző könyve után, így pusztán ezt az elvi kérdést ragadja meg és fejtegeti Mann-nal kapcsolatban. Kitekint természetesen Hans Castorp problémájára. Itt bebizonyítja azt, hogy az álmoképek Mann-nál is a belső monológ formáját öltik, akárcsak Joyce-nál. Csakhogy Hans Castorp vízióiban az a lényeges, hogy Castorp ezek által is meghaladja annak a kuzsán kavargó irracionális látszatvilágnak a szféráját, melyben él, és motívumokat nyer belőlük, melyek visszavezetik a tényleges életbe. Ennek a gondolatnak a jegyében merül fel a Lotte-regény belső monológjának értelmezése is, s végül a gondolatmenet utolsó akkordja Leverkühn meg-tisztulását idézi fel.

S a könyv írójának nagyon igaza van akkor, mikor kevésnek találja a Thomas Mann-i példát. Mellésorakoztatja a gorkij-i megoldási módot, valamint Semprun két jelentős művének, *A nagy utazásnak* és az *Ájulásnak* elemzését is. Módszere helyenként egészen frappáns. Hoz például egy rendkívül jellegzetes idézetet, melynek hőstét K.-nak nevezi. A mai olvasó nyilvánvalóan tartja azt, hogy ebben a hosszú idézetben és az utána következő immanens elemzésben a kafkai hős jelent meg. Két oldal múlva azonban kiderül, hogy Egri játszott az olvasóval, mert ahol az idézetben K. szerepel, ott az eredeti műben Klim Számginról van szó. Egri elemzéséből kafkai és a gorkiji ábrázolásmód különbsége felszíni egyezések ellenére is világosan kiderül. Olyan kategóriát említ itt meg Egri, melynek hosszabb ismertetésére is szükség lenne, nevezetesen a distancia kategóriáját. Kafkánál is, Mann-nál is és Gorkijnál is a valóságos ellentmondások rendkívüli kiélezése és egymásba csapása hozza létre a vízionárius ábrázolást. A három művész azonban az ellentmondásoktól való distanciák különböző minőségi fokain áll.

Ezen a gondolati bázison jut el Egri oda, hogy a modern művészet dilemmáját — miután Lukács a „Kafka vagy Thomas Mann”-kérdést vetette fel, és akadtak olyan szerzők, mint például Forgács László,

aki a Kafka vagy Gorkij alternatívában vették fel — több, árnyalt ellentétpárban jelenít meg. Módszertanilag Joyce és Thomas Mann, Kafka és Gorkij, valamint Proust és Semprun ezek az ellentétpárok. Az egyes ellentéteken belül hasonló a gondolati, a társadalmi és a művészi ábrázolásmód problematikája, és így az elemzés szempontjából ezek az ellentétpárok gyümölcsözőbbek és meggyőzőbbek, mint a probléma skurilen elvont felvetése. Amennyire nagy jelentősége van a Lukács által felvetett dilemmának általában, úgy helyes és okos dolog, ha ennek nyomán részletesebb és az irodalomtörténet számára meggyőzőbb különös problémákat vetünk fel. Egri ezt teszi, Lukácsból indít, de sok tekintetben konkretizálja az elsőként megfogalmazott elvi igazságokat.

A nagy ellentétpárok tárgyalása mellett jelennek meg olyan ellentmondások is a könyv lapjain, mint amilyen pl. a Kosztolányi—József Attila párhuzamból és ellentétből derül ki; ezen az alapon elemzi Déry *Válaszútját* is a *Befejezetlen mondat* kapcsán, és végül sort kerít olyan mondasoknak megjelenítésére is, mint amilyen H. G. Wells és James, Benett és Virginia Woolf, D. H. Lawrence és Galsworthy stb. között feszül. Ezeknek az ellentmondásoknak kidolgozására, melyek nem húzhatók rá az előbb említett ellentétpárok egyikének sémájára sem, és mégis összefüggésben vannak velük, feltétlenül szükség van. Ebben az értelemben a könyv problémákat vet fel, megjelöl olyan kuta-

tási területet, melyek eddig elkerülték — a magyar kutatók figyelmét.

Természetesnek tekinthető és nem kényszeredett dolog az, hogy Egri végül is kénytelen konfrontálni véleményét a modern művészet néhány teoretikusával. Így vitatkozik pl. Garaudyal, valamint —ahogy már említettem — Spenderrel. A vitaérvek azonban önmagukban kevésbé súlyosak, mint a mögöttük álló pozitív fejtegetés. Így nagyon is elnagyoltnak tűnik a vita, és szerkezetileg sokkal inkább ille- nék a pozitív fejtegetések lábjegyzeteinek, mintsem a könyv végén elhelyezkedő és inkább obligátnak tűnő fejezetbe.

Mint látható, a könyv komoly nyeresége a modern problémákkal foglalkozó esztétikai irodalomnak. Leginkább immansens jellemzései teszi azzá, valamint az, hogy nem kívülről és hidegen tárgyalja a kontúrokat feloldó ábrázolási módszert, hanem igyekszik a kontúrolás belső törvényyszerűségeit megérteni. Az a kétségtelen hibája, hogy az esztétikai kategóriák igazi belső analízisét elhanyagolja, néha gondolatilag terjengőssé teszi a művet, de végső soron művészettörténeti értelemben is nagyon sok anyagot nyújt ahhoz, hogy a kategóriaelemzéseket most már sokkal konkrétan és sokoldalúban ejtsük meg. Ezért az a kísérlet, mely a modern művészet problémáit az említett kontrasztok alapján igyekszik bemutatni, végeredményben sikerült.

Hermann István

A szürrealizmus¹

„A szürrealizmus bizonyos, korábban elhanyagolt gondolatátársítási formák magasabb rendű valóságába vetett hiten, az álom mindenhatóságán, a gondolat öncélú működésén alapul. Arra törekszik, hogy végérvényesen leszámoljon minden más lelki működéssel, és elfoglalja helyét az élet főbb kérdéseinek megoldásában” — írta André Breton 1924-ben *A szürrealizmus kiáltványában* (175. o.). Ez a program jelzi, hogy nem pusztán művészeti irányzattal van dolgunk. Hasonlóan az avantgarde egyéb törekvéseihez, a szürrealizmus is társadalmi mozgalom, amelynek vannak művészeti vonatkozásai is — nem véletlenül érdekesebbek, izgalmasabbak az elméleti megnyilatkozásai, kiáltványai, publicisztikája, mint a műalkotásai. Jól érzékeltetik ezt a Gondolat kiadó jelentős művészeti irányzatokat bemutató sorozata

legújabb kötetének, *A szürrealizmusnak* dokumentumai, s erre világít rá a két bevezető tanulmány is: Bajomi Lázár Endréé a szürrealizmus történetéről és Szávai Jánosé az esztétikájáról. Bajomi gazdag tényanyaggal bizonyítja, hogy a szürrealizmus „a tőkés világ imperialista válságának, pontosabban az első világháború vérzivatarának bomlási termékeként született”. (10. o.) Művészeti előzményei mindazok a törekvések, melyek magukon hordják ennek a bomlási folyamatnak jegyeit. A szürrealizmus lényege a tiltakozás: tiltakozás mindazzal szemben, ami a kor társadalmának értékrendjében elfogadott. De túl is lép a pusztá tiltakozáson, botrányokozáson, szembefordul a társadalommal, nem csak lerombolni akarja a világot, hanem fel is építeni — mégpedig szebben. (Bajomi helyesen mutatja ki, hogy ez a fajta tilta-

¹ Gondolat Kiadó, 1968. 324 o.

kozás éled újra napjainkban a nyugati diákmozgalomban. Más kérdés, hogy ezek a mozgalmak ideológiai alapjukat elsősorban nem a szürrealizmusban keresik.)

A szürrealizmus elméletileg a marxizmus és a freudi pszichológia szintézisét kívánta megteremteni. Marxizmusuk azonban sokkal inkább hasonlított a proudhoni, blanquii anarchoszindikalizmusra, mint Marxéra és Leninére, akiknek pedig elvben igazat adtak. Ez, valamint Freud túltengő hatása — többen a mozgalom tagjai közül aktív pszichiátriai gyakorlatot folytattak, elmegyógyintézetben dolgoztak — lehetlenné tette, hogy a társadalmi kérdések megoldását magában a társadalomban keressék. Végül is a tudatalatti, az álomszerű, a misztikus felé fordulnak, és ezen keresztül jutnak el a művészi tevékenységhez, melyet pedig eleinte oly nagyon megvetettek.

Sokan azt igyekeznek bizonygatni, hogy a szürrealisták mozgalmát alapvetően a kommunistákhoz való közeledés jellemezte és ez kizárólag az akkori szektás pártvezetés miatt nem mélyülhetett el. Bajomi a francia kommunista párt vezetésének dogmatikus eltorzulásait is analizálva hitelt érdemlően bizonyítja, hogy a kommunisták és a szürrealisták közötti kapcsolat egyáltalán nem volt lehetséges, hiszen akkor sem valósult meg, amikor a francia párt vezetése megváltozott. Egy szürrealista úgy válhat kommunistává, ha szakít a szürrealizmussal, mint ahogy ez például Aragon esetében bekövetkezett.

A szürrealizmus felbomlásának magyarázata is itt keresendő, az, hogy az elmondottak miatt végül is reális alternatívát adni nem tudott, csak rombolni, amit viszont feléptített, az magától összedőlt. Garaudy e kötetben is közölt tanulmánya eltúlozza talán a szürrealizmus miszticizmusba fordulását, de vitathatatlan, hogy Bretonék a megoldást a dolgok megváltoztatása helyett végül is a dolgok újraértelmezésében keresték. Így vált el a társadalmi tevékenység a művészi tevékenységtől, és ennek eredményét találoán fogalmazta meg Aragon: „Az apolitikus alkotások harcosan szolgálják a fennálló rend ügyét.” (262. o.) A szándék visszájára fordult.

Mindennek ellenére azonban, mint az eddigiekből is kiderült, a szürrealista mozgalom nem csupán negatív tendenciákat hordozott. Bajomi azzal, hogy a szürrealizmus társadalmi-történeti szerepét a maga teljességében tárja fel, helyesen mutatja meg a szürrealizmus pozitív vonásait is az adott korszakban; csak ilyen átfogó, sokoldalú elemzéssel kerülhetők el a félrecsúszott értékelések, legyenek akár mereven tagadók, mint a dogmatizmus eszté-

tikája, apologizálók, mint Herbert Readé, vagy akár csak a forradalmi szerepét eltűzők, mint a jeles orosz marxista, Mario de Micheli koncepciója.

Bajomi a mozgalom történetének felvázolása után az egyes művészeti ágakban betöltött szerepét vizsgálja, kimutatva, hogy a szürrealisták programjának és alkotó módszerének — az automatikus írásnak (melyről Aragon helyesen mutatja ki, hogy „Irodalommal úgy túlteltett agyaktól, mint az Önöké, az automatikus írás nem is fakaszthatott mást mint modoroságot, szubtilitások áradatát.” 256. o.) — a költészet felel meg leginkább, s hogy a próza, a dráma, a film és a festészet a szürrealisták kezében mindig költészetté változott.

Ez az alap gondolat vezérli Szávai Jánosnak a szürrealizmus esztétikájáról írt tanulmányát is: a költészetre koncentrált, mivel a festők „... a szürrealizmus filozófiai nézeteinek megfelelően, a képzőművészetet csupán csak eszköznek tekintették, s a szürrealista költőktől lényegében csak abban különböznek, hogy látomásait nem szavakkal, hanem színekkel akarták megőriztetni”. (143. o.)

Szávai tanulmányát azért vártuk felfokozott érdeklődéssel, mert napjainkban a művészeti irányzatok esztétikai értékelése helyett előtérbe került az irodalomtörténeti vagy művészettörténeti megközelítés. Ezek hasznos segédeszközök ahhoz, hogy megértsük egy-egy irányzat kialakulásának, prosperálásának és eltűnésének társadalmi-történeti okait, a műélvezéshez azonban alapvetően az esztétikai vizsgálat segítségére van szükség.

Szávai az esztétika kategóriáin keresztül igyekszik a szürrealizmus alapvető kompozíciós eleveit felvázolni. Hozzáértően elemzi a humor, az álom, az örület, a csodálatos szerepét az irányzat alkotásaiban. Mint látjuk, ezek legtöbbje nem par excellence esztétikai kategória — bizonyára ennek tudatában mondta Breton, hogy a szürrealizmus esztétika nélküli irányzat —, a szürrealisták azonban ezek segítségével és ezekre építve alakították ki esztétikai rendszerüket. Ennek alapján érthető meg a szürrealista képkalkotás, mely nemlétező emberi automatizmusokra kíván építeni, de tulajdonképpen csak távoli asszociációkat, köznapian összeférhetleneket kapcsol össze, az álomképeket, az örületet, a fantasztikumot igyekszik normalissá és köznapivá tenni.

A képkalkotás motívumainak felrajzolása után azonban Szávai megáll — nem mutatja ki, hogy ezek miként kapcsolódnak a művek struktúrájában, kompozíciójában. Lehet, hogy ez a szűkre szabott ter-

jedelem következménye, de mindenképpen hiányérzetet kelt az olvasóban. Így értékítéletei nem eléggé megalapozottak, nem csálk világossá, hogy az a néhány szürrealista mű, melyet maradandónak ítélt, mennyiben magasabb színvonalú a másodrangúaknál. A szürrealizmus hanyatlásának is csak a társadalmi okait elemzi — így ez Bajomi tanulmányának szükségtelen ismétlése —, esztétikailag csupán az eszközök túlzásba vitelének kényelmes magyarázatára szorítkozik. Az irányzat hullócsillagszerű hanyatlásának döntő oka, hogy az az esztétikai rendszer, melyet kiépített, csupán elemeiben alkalmas arra, hogy maradandó alkotásokat hozzon létre. Egészében, vagyis kompozíciós elvében, nagyon is időhöz és helyhez kötött, olyan társadalmi viszonylatok esztétikai viszonylatokká

alakulása, melyek a két világháború közötti időszakot — különösen Franciaországban — jellemezték. Erre az irányzat letűnésén kívül az is rámutat, hogy bár a „szürrealizmus görse” az egész világon végigfutott, gyökeret verni csak Franciaországban volt képes. A szürrealizmus hatása a művészet későbbi fejlődésére — és ezt Szávai is hangoztatja — abban állt, hogy feltárt bizonyos művészi eszközöket, melyek termékenyítőleg hatottak más művészi irányzatokra is.

A kötetet gazdag szemelvénygyűjtemény egészíti ki: Breton, Pévert, Dali manifesztumai, Aragon, Éluard, Tzara, Breton irodalmi alkotásai, Marx Ernst, Chirico, Dali és Matta képei.

Kolosi Tamás

Ruzsa Imre: A matematika és a filozófia határán¹

Ruzsa Imre most megjelent könyve második alapvetően pedagógiai-ismeretterjesztő szándékú műve. A *Világnézeti nevelésünk természettudományos alapjai* sorozat IV. köteteként korábban megjelent *A matematika néhány filozófiai problémájáról* (Tankönyvkiadó, 1967.) főleg egyetemi hallgatók, illetve matematika vagy filozófia szakos *pedagógusok* érdeklődésére tarthat számot, és anyagának feldolgozásához csupán a középiskolai szintnek megfelelő matematikai tájékozottság szükséges. Ez a munka a filozófiailag legtermékezyebbnak tekinthető matematikai területekre (geometria, analízis, halmazelmélet) nyújtva bepillantást lehetővé teszi, hogy az olvasó eljusson a matematikával kapcsolatos *filozófiai* kérdések lehetőségének és jogosultságának, illetve a matematika filozófiai problémáinak megértéséhez.

A szerző szóban forgó, legújabb könyve ennél szélesebb olvasóközönségre számít. Megértéséhez nem szükséges több, mint az *általános iskolában* elsajátítható matematikai minimum. „Nem is vállalkozik arra, hogy az olvasót „megtanítsa a matematikára”... Csupán azt tűzi ki célul, hogy a modern matematika fogalomköréből megismertessen annyit, amennyinek alapján már beszélni lehet a matematika filozófiai problémáiról.” (10. o.)

A szerző feladata (és szándéka) szerényen megfogalmazott programja ellenére nem kevés és nem is könnyű, mert — miközben mégis csak jó sok matematikára megtanít — az olvasóban lényegében ki

kell alakítania egy képet a matematikáról mint *szaktudományról*, a matematikai tevékenységről (fogalomalkotás, műveletek stb.) és mint a *filozófiai kérdésfeltevés* tárgyáról. Nem kevesebbre vállalkozik tehát, mint arra, hogy azt a köztudatban élő képet, amely a matematikát valamiféle fehér mágiciának tartja és tisztelettel vegyes irtózással szemléli, a tudományos — matematikai és filozófiai — gondolkodás eszközeivel megváltoztassa, a matematikát mint fejlődésben és forrongásban levő, sok vonatkozásban problematikus, mégis mint szilárd és magasrendű *emberi ismeret* mutassa be.

A matematikai alapfogalmak és összefüggések megismertetésével, eredetük és tartalmuk elemzésével „világosabban fogjuk látni a matematika ismeretelméleti helyzetét — és stúdiumuknak ez a fő célja” (68. o.) — írja Ruzsa Imre. Menet közben pedig minden alkalmat megragad, hogy a matematikus-szakember felháborodásával, polemikus éllel utasítsa vissza a vulgáris, a matematikai lényeg felületes, nem helyes megértéséből fakadó filozófiai nézeteket. A sekélyes idealista és félreértéseken alapuló „marxista” filozófiai interpretációk elleni éles fellépés a könyv erénye, bár éppen e ponton bírálható is a szerző eljárása. Nem szerencsés, hogy „a filozófusok” kifejezetten negatív értelemben szerepelnek a könyvben, főleg mint ostoba (vagy homályos, ködös fogalmakkal operáló) és káros (pl. a matematika fejlődését hátráltató) gondolatokat terjesztő embe-

¹ Gondolat, 1968. 419 o.

rek. Néhol úgy tűnik, csak azért lépteti fel a vádaskodó és gyanakvó vulgáris materialistát, hogy azután a tényleges problémák elől kitérve — vádjait egy-kettőre „megeáfolhassa” (pl. a logika világnézeti jellege mellett kardoskodó filozófust azzal, hogy „a matematikai logikát mind a szocialista, mind a kapitalista országokban felhasználják”; 344. o.)

A szerző célja azonban nem a polémia, hanem — matematikai anyag ismertetésével — a dialektikus materializmus filozófiájával összhangban (11. o.) — a matematika filozófiai problémáinak *pozitív* kifejtése, a határterület felfedeztetése és feltérképezetése az olvasóval.

A matematika filozófiájának irodalma természetesen óriási, a marxista igényű tanulmányok, tehát a szerző számára e téren elsődlegesen szóba jöhető források száma azonban elég csekély (ezek is főleg a matematika-történeti vonatkozásúak). Ruzsa Imre le is szögezi, hogy munkájában gyakorlatilag csupán saját gondolataira támaszkodott. Futólag utal arra is, hogy a klasszikusok ilyen tárgyú fejtegetései is részben túlhaladottak és nem is teljesen szakszerűek, mint pl. Engelsnek *A természet dialektikájában* található megjegyzései, részben ismertek, mint pl. Marx *Matematikai kéziratok* c. fejezései. Ez utóbbit egyébként a moszkvai Marxizmus-leninizmus Intézet 1968-ban kiadta, tehát filozófusok és matematikusok számára egyaránt hozzáférhetővé, feldolgozása és értékelése pedig feladattá vált.

A könyv filozófiai problémáinak a következő kérdések köré csoportosítható:

1. a matematikai ismeretek jellege, eredete, a matematikai fogalmak kialakításának menete;

2. a matematika tárgya, a matematikai objektumok természete,

3. a matematikai igazság fogalma, a matematika és a logika, valamint a matematika és a természettudományok viszonya.

A matematikai anyag hat fejezetre tagolódik. Az 1. fejezet fő problémáinak a matematikai ismeretek *eredete*, a legegységesebb matematikai tevékenység (a párképzés) felkutatása és a matematikai fogalmak megszületése, kialakulása a homályos, nem precíz, köznapi, empirikus kötődésű fogalmakból. (pl. halmaz, rész stb.) A 2. fejezet alaptémája a matematikai fogalomalkotás folyamata, a matematikai konstrukciós tevékenység.

A halmazelméleti indítást történetileg és logikailag is indokolt, „A halmazelmélet — bizonyos értelemben — egyszerre alapja és teteje, forrása és csúcsa az egész matematikának . . . Akárhol is kezdjük a matematikáról való elmélkedést, el kell jutnunk

a halmazelmülethez . . .” — írja. (16. o.)

Az alapfogalmak ismertetése után megadja a természetes számok precíz halmazelméleti definícióját és mintahalmazokkal való előállításuk módját. A modell-alkotás gyakorlatát később is követi, így a számkör bővítésével a törtek, a racionális számkör és a valós számok modelljeit is bevezeti, közben pedig a *matematikai modell* fogalmát is megismerjük.

A szerző egyébként minden egyes új számfogalom bevezetése után megadja az ismeretelméleti helyzetét, de csupán a legfőbb *tapasztalati forrására* mutat rá. Véleménye szerint: „. . . a matematika egyes fejezeteiről csak annyit tudunk mondani, hogy *például* ilyen és ilyen összefüggésekre alkalmazhatók hasznosan”, anélkül, hogy egyetlen összefoglaló elnevezéssel meg tudnánk jelölni az anyagi jelenségeknek azt a körét, amelynek a szóban forgó fejezet a *leírása*.” (181. o.)

Ez a tiszteltreméltóan tartózkodó álláspon — amely a Zénón-apóriák tárgyalásánál is előtérbe lép, tudniillik, hogy „A *„Dichotomia’* azt példázza, hogy a mozgás matematikai leírása nem adekvát. Nem adekvát, *de hasznos . . .*” (111. o.) — azonban a matematika ismeretelméleti státuszát, közegét és alkalmazhatóságának kérdését érintő tisztázatlanságokat rejt magában. A felezési aporia ilyen értelmezése és megoldása ugyanis valamiféle „gnoszeológiai zénónizmus”-hoz vezetne. (A két Zénón-aporia: az „Achilles és a teknősbéka”, illetve a „Dichotomia” itt adott megoldása egyébként eltér „A matematika néhány filozófiai problémájáról” c. kötetben szereplőktől, tekintve, hogy ott halmazelméleti, itt pedig sor-konvergencia megfontolásokkal vizsgálja és oldja fel az ellentmondásokat).

Filozófiailag lényegében megoldatlan az 1. és 2. fejezet fő problémája, a matematikai fogalomalkotás *ismeretelméleti* elemzése. A szerző *gyakorlata* ugyanis, amellyel a matematikai alapfogalmakat bevezeti és továbbépíti, messzemenően korrektebb, kidolgozottabb és hézagtalnabb, mint hozzáfűzött *explicit filozófiai interpretációi*. Az egyik legizgalmasabb episztemológiai probléma, hogyan alakul ki a *konkrét* számlálási tevékenységből az *absztrakt* számfogalom, a matematikai megismerés sajátos volta. A probléma kidolgozatlansága főként a szerző által is osztott álláspontra, az úgynevezett matematikai empirizmus irányzatára jellemző. A matematikai ismeretek jellegének kérdésében a szerző lényegében nem kerüli el a racionalista alternatívát, az a priori — a poszteriori dichotómiát. A matematikai alapfogalmakat és alapvető összefüggéseket a

természetből tapasztalatait úton eredőnek tekinti, mint amelyek kialakulásában az emberi munkatevékenység igényei játsszák a fő szerepet. Nem foglalkozik azonban azzal, hogy különbözik-e maga a folyamat, illetve az eredménye, és mennyiben, a nem-matematikai, tehát pl. a természettudományos ismereteket szerző folyamat-tól. Ezt a kérdést annál is fontosabb lett volna érinteni, mivel a kanti érvel a matematikai tételek tapasztalati úton való falszifikálhatatlanságáról és ezzel mint a matematika és a természettudományok közti legfontosabb (és a racionalista dichotómia alapját képező) különbséggel később több ízben is találkozunk (a 4. és 5. fejezetben). A vázolt empirista álláspontot tehát a szerző annyiban haladja meg, hogy utal a matematikai és természettudományos ismeretek közti különbség létezésére, de ennek lényegére már nem. Az alternatívában így végül is nem foglal állást. Álláspontját különösen elmosódottá teszi a matematikai ismeretek jellegére és eredetére vonatkozó kérdéskörök differenciálatlan tárgyalása, az argumentációk felcserélése.

Az alap kategóriák absztrahálását követő felfedező és alkotó tevékenység, új fogalmak, műveletek, összefüggések kidolgozása és rendszerbe ötvözésük kérdésére a szerző metaforikus jellegű fejtegetésekkel válaszol. A természetből leolvasott legegyszerűbb matematikai összefüggések területét elhagyva működésbe lép a fantázia — mondja —, és álmvilágba jutunk, az itt végzett műveletek eredménye azonban ismét alkalmazható a reális világra. „A természeti összefüggésekből absztrahált matematikai struktúrákat kibővítették olyan kitalált, mesterséges fogalmakkal, amelyek lehetővé tették az újabb problémák kezelését, megoldását. Ez a matematikai teremtető tevékenység nagyon hasznosnak bizonyult.” (37. o.) A kitalált fogalmakkal azonban nem szabad „egészen önkényesen” eljárunk, hanem a rájuk vonatkozó igazságokat is „valamilyen úton módon a tapasztalati fogalmakra vonatkozó igazságokból” (uo.) kell származtatnunk. (A „korlátozott önkényesség” és a permanencia-elv itt részletesebb ismeretelméleti elemzést érdemelt volna, noha ez utóbbi gyakorlati szerepével az olvasó a 2. fejezetből már megismerkedhetett.)

Az alapfogalmaknál tehát a közvetlen tapasztalat, a „kitaláltaknál” pedig (láttuk az apóriákkal kapcsolatos idézetből és látni fogjuk a matematikai igazság-problémával foglalkozó részben is) a hasznosság az a horgony, amely a matematika „álmvilágát” a realitáshoz kapcsolja. (Bár a matematika prakticista szemléletét a szerző expliciten elítéli, mert, mint mondja, szűk

látókörűsége vall az egyes matematikai fejezetek értékét aktuális felhasználóságukon, gyakorlati hasznosságukon mérni.)

A matematikai konstrukciós tevékenység problematikájának kidolgozatlanságát nem oldják fel a „társadalmi — termelési igények”-re, a „matematika belső fejlődése”-nek követelményeire való általános utalások. Különösen egyoldalúvá teszi a tárgyalást e fogalmak „kitalált” jellegének, a matematikus kíváncsiságának, játékhamának hangsúlyozása. A matematikus „játékosság”-ára való hivatkozás ugyanis pszichológiai természetű magyarázat lévén, nem oldja meg az itt felmerülő filozófiai jellegű kérdéseket.

A második fejezetben érintett, az eredet kérdéssel elválaszthatatlanul összefüggő problémák közé tartozik még a matematizálás közegének, a matematika tárgyának, azaz annak vizsgálata, hogy mire vonatkoznak és mit fejtenek ki a matematikai fogalmak és összefüggések.

A szerző által szembéllított két nézet egyike az úgynevezett Platon — Cantor felfogás. Ennek lényege, hogy a matematizálás alapvető közeg a halmazok világa, valamennyi matematikai fogalom és összefüggés tulajdonképpen halmazokra vonatkozik. A másik, a marxista filozófusok körében kurrens, Engelsre visszavezethető álláspont szerint a matematika a mennyiségi viszonyokat ragadja meg, ezek képezik a matematika tárgyát.

A szerző, miután az első irányzatot idealizmusa és a matematika tárgyának megengedhetetlen leszűkítése miatt, a marxistákat pedig egy homályos kategória — a „mennyiség” — intuitív használata miatt (amely, mint mondja, legfeljebb az eredet meghatározására fogadható el, de nem a közegére) elmarasztalja, maga igen tartózkodó álláspontot foglal el: „A legtöbb esetben nem sikerül egyetlen összefoglaló meghatározással kifejezni azoknak az anyagi összefüggéseknek a körét, amelyekre a matematika egy-egy fejezete, egy-egy fogalomköre alkalmazható.” (153. o.) (Szigorúan véve persze itt egy „category mistake”-et követ el a „vonatkozik” és az „alkalmazható” felcserélésével, úgyhogy tulajdonképpen nem is a kiinduló kérdésre válaszol.)

Láthatóan számos kérdés marad tehát megválaszolatlanul és jónéhány probléma megoldatlanul az első két fejezetben, de a könyv tudatos szándéka szerint sem törekszik kimerítő és teljes interpretációra, feladatának tekinti az olvasó további kérdésekre és gondolkodásra ösztönzését is.

A matematika közegének kérdését Ruzsa itt még nem zárja le véglegesen. A matematikai analízis alapfogalmait

(függvény, folytonosság, differenciál hányados stb.) tárgyaló 3. fejezetben a témára most már más szempont alapján visszatér. E szerint a „matematika, bár természeti eredetű, nem természettudomány; nem az anyagi jelenségek ilyen vagy olyan körével, hanem a jelenségek *struktúráival, logikai szerkezetével* foglalkozik”. (255. o.)

A 4. fejezetben a tér tudományának alapjaiba nyerünk betekintést, és a geometriát mint az ókori matematikának az aritmetika melletti második fő ágát és az euklideszi geometriát mint a *deduktív axiomatikus* rendszer prototípusát is megismerjük. Egyben ez a fejezet tartalmazza (a 6. fejezet mellett) a legtöbb történeti utalást is, bár többnyire csak a legnélkülözhetetlenebbeket mind matematikai, mind filozófiai vonatkozásban. A szerző a történeti fejtegetéseket nem tartja feladatának, az euklideszi geometria megszületését megelőző fejlődési periódus *ismeretelméleti* jelentőségére tekintettel azonban, ha csupán egy igen rövid utalás erejéig is, de talán fel kellett volna adnia eddigi gyakorlatát. (Ehhez Szabó Árpád kitűnő tanulmányai szolgálhatnának forrásmunkául.) A tradicionális tárgyalásmód, amelyben az *Elemek* Pallasz Athénéként pattan ki Eukleidész fejéből (és ezen az sem változtat, ha művét csupán összefoglalásnak tekintjük), illúziórikussá teszi a szerző által képviselt empirista – induktivista felfogást, illetve a kanti apriorizmus bírálatát. És feladatlanul hagyja azt a meglepő ellentmondást, amellyel a fejezet elején találkozunk, tudniillik, hogy a geometriai fogalmak a szemlélethez *közelebb* állnak, alacsonyabbrendű absztrakció eredményei (mint az aritmetika vagy az analízisbeli társai), s így a geometriai tételek, állítások *szemléleti* úton *fedezhetők fel* (rajzról stb.), de csak *logikai* úton *bizonyíthatók*. A mondott történeti periódus állomásaai között azonban van olyan is, amikor szemléleti úton bizonyítottak is, amikor valóban „megmutatták”, hogy valamely geometriai állítás helyes (pl. még Thalész idejében is); Eukleidészig tehát a geometria deduktívvá fejlődött, persze a bizonyítás foglalmának egyidejű megváltoztatásával. Fontos lett volna tehát annak vizsgálata, hogy a matematikai ismeretek *hogyan* váltak materiális igazságokból formális igazságokká. A problémát a 6. fejezetbeli visszatérés sem oldja meg, tudniillik, hogy a matematika nem axiomatikusan születik, hanem „utólag” válik azzá, mert így ez csupán deklaráció marad.

Ebben a fejezetben esik először szó a matematika mint deduktív rendszer és a természettudományok már említett különbségéről és arról, hogy hogyan és mi-

lyen szerepet játszhat a matematika mint axiomatikus elmélet a természettudományokban (itt persze a geometriára konkrétizálva). A szerző ezúttal a kérdésnek csak egyik oldalát ragadja meg: „Materialista alapon azonban a helyes válasz, úgy gondolom, a következő: Deduktív tudomány a természetkutatásnak csak fontos segéd-eszköze lehet, de sohasem helyettesítheti teljes egészében a megfigyelést, a kísérletet és a gyakorlati-tapasztalati ellenőrzést.” (270. o.) Valójában, a probléma veleje az, hogy *miért, hogyan* lehet „segéd-eszköze” a természettudományoknak, és hogy mint ilyen nem is a megfigyelés stb. helyettesítésére, hanem talán inkább *rendszerezésére* törekszik.

Nem kerül elemzésre a matematika által a realitás megközelítésére felhasznált ideális fogalmak jellegének és szerepének problémája sem. Létezésüket látszólag csupán hasznosságuk értelmezi és igazolja. Zavaróan eklektikussá válik a szerző felfogása az axiomákkal kapcsolatban. A párhuzamossági axióma pl. olyan *konvenció*, amelynek kimondására nyilván az kész-tette Eukleidész, „hogy nélküle nem tudta volna fölépíteni geometriája egy tekintélyes részét”. (275. o.) Az euklideszi axiómarendszer és a nem-euklideszi geometriák szembeállítását, az axiómarendszerek sokaságának lehetőségét viszont szemléletesen, ötletesen világítja meg.

Igen figyelemreméltó megállapítással zárul a fejezet: az egyes tudományágak *fejlődése* megváltoztatja határaikat, *tárgyak* kontúrjait is.

Az axiomatikus rendszer területén szerzett jártasságot az 5. fejezet fejleszti tovább. Az 1. fejezetben elsajátított halmazelméleti alapfogalmak felhasználásával ebben a részben a különböző típusú végtelen halmazokkal és tulajdonságaikkal ismerkedik meg az olvasó. Ennek megértését számos szellemes és szemléletes példa („A végtelen szálloda”, „Mese egy különös városról”) segíti elő. A hatásosan exponált (Russel- és Richard-féle) antinómiák után a kiküszöbölésükre született axiomatikus irányzatok (a Zermelo- és a Russel-féle) lényegének, a matematika alapjaival kapcsolatos filozófiai iskolák (logicizmus, formalizmus, intuicionizmus) eredetének, végül magának a Zermelo – Fraenkel-féle axiómarendszernek az ismertetése következik, és további (például a kontinuum-hipotézis nem tartalmazó) axiómarendszerek lehetőségének bemutatása.

Az első és a második fejezet alapmotívuma – a matematikai fogalomalkotás problémája – itt újra előtűnik, hiszen a végtelen halmazok körében végzett vizsgálódások csak a „szemlélet erős megzabo-

lázásával” folytathatók, minthogy a végesben érvényes összefüggések egynémelyike (pl. az, hogy a rész kisebb, mint az egész) a végtelenben érvényét veszti. A transzfinit fogalmak és relációk tehát a „tisztá matematikai absztrakció” termékei, a szemlélet számára nehezen vagy egyáltalán nem megközelíthetők. Jogosan vetődik fel tehát az a kérdés — a matematika filozófiájának *harmadik* tradicionális problémája —, hogy az így megalkotott tételek rendelkeznek-e igazságértékkel, illetve hogy felhasználhatók-e a gyakorlatban, és ha igen, miért. A szerző az ismert Hempel-féle argumentum egy kémiai változatával világítja meg az olvasó előtt, hogy a matematikai állítások igazságát az empirikus evidencia nem falszifikálhatja. A matematikai tételek tapasztalattal való szembeállítás nem az igaz vagy a hamis, a helyes vagy a helytelen *voltuk*, hanem az adott relációkban való *alkalmazhatóságuk* eldöntését jelenti. Köznapi vagy pl. természettudományos felhasználhatóságuk vagy fel nem használhatóságuk igazságértéküket nem érinti. „Míg a természettudományokban az 'igazság' és az 'alkalmazhatóság' nagyjából egybeesnek, a matematikában ezt a két tulajdonságot bizonyos tekintetben szét kell választanunk.” — írja Ruzsa Imre. (323. o.) Ez a kijelentés (amelynek első része persze erősen leegyszerűsíti az említett kategóriák viszonyát) szolgál arra, hogy az olvasóval megsejttesse a természettudományos, illetve a matematikai igazság-fogalom *különbségét*. Ennek aztán lényegében ellentmond a 6. fejeztben található összefoglaló jellegű megállapítás: „... a logikai (és a matematikai — *F. M.*) alapelvek 'igazsága' — pontosabban: az, hogy meghatározott körülmények között *alkalmazhatók* — kizárólag tapasztalati alapon nyugszik” (367. o.), és a könyvet záró *Összefoglalás helyettben* található konklúzió: „*Igazak-e a matematikai tételek? Attól függ, mire alkalmazzuk őket.*” (401. o.)

A szerző láthatóan a logicista és a formalista igazságfelfogás Szköllája és Kharübdiszé között ingadozik. A természettudományos és a matematikai igazság-fogalom elkülönítése esetén ugyanis úgy érzi, a matematikai igazságok aprioritásának veszélye fenyegetné. Ezt egy „materialista” irányba tett lépéssel igyekszik elkerülni, eszerint tehát csak az „alkalmazott” matematikai tételek lehetnek igazak vagy hamisak. Az interpretálatlan matematikai állítások önmagukban nem rendelkeznek semmiféle igazságértékkel. Az elsőként idézett (5. fejezetbeli) álláspontból még csupán az következik, hogy a matematikai kijelentéseknek csak egy (a természettudományokban megszokott, ezekre

érvényes) *meghatározott értelemben* nincs igazságértékük, a 6. fejezetben viszont már egyáltalán nem tulajdonít igazságértéket a tiszta matematikai állításoknak.

Az „igaznak” és „alkalmazhatónak” ez az egymásra utaltsága és felcserélése a szerzőnek a matematika és a logika tárgyának, a matematikai és a logikai ismeretek *jellegének* kérdésében elfoglalt nem kellően kidolgozott, hézagos álláspontján nyugszik.

Az *utolsó* (6.) fejezet, a logika mibenlétének és szerepének problémájával foglalkozik. Itt ismerkedik meg az olvasó a formális logikai alapfogalmakkal és törvényekkel (amit egy remek kis logikai „krimi” könnyít meg számára). Majd a „matematizált” logika, a matematikai logika fogalmainak (műveletek, következtetési sémák, tautológia) ismertetése következik.

Végül az axiómarendszerek matematikai logikai eszközökkel történő vizsgálatának, a matematikának a legmodernebb eredményeit közli és interpretálja a szerző. (Gödel, Church, Cohen eredményei, a Löwenheim — Skolem-tétel stb.)

A fejezet legfőbb *filozófiai* problémája a matematika és a logika viszonyának, a logika *ismeretelméleti státuszának* kérdése, amelyet a már említett (Russell, Hilbert és Brouwer nevéhez fűződő) matematikai-filozófiai iskolák, a logicizmus, a formalizmus és az intuicionizmus álláspontjának egyidejű ismertetése és bírálata mellett fejt ki.

Mindjárt a fejezet elején viszont kritikai fegyverét a formális logika vulgáris materialista értelmezése ellen fordítja. Vitázni nem a logikával, hanem a logikáról lehet és kell — mondja. (Álláspontjának élességét azonban némileg tompítja az a felfogása, hogy a logikának van egy világnézeti és egy szaktudományos *része*.) A logikát mint a helyes következtetések szerkezetének törvényeivel foglalkozó tudományt határozza meg. A formális logika úgynevezett metafizikusságára vonatkozó vád jogosulatlanságát rövid fejtegetésben utasítja vissza, melynek lényege az, hogy a logika éles határu, jól definiált absztrakt fogalmakkal (és ezekre vonatkozó törvényekkel, mint pl. az ellentmondástalanság elve) kell hogy dolgozzék, mivel csak ez esetben válhat az állandóan változó ellentmondásos valóság viszonyai közt folytatott célszerű és effektív emberi tevékenység használható eszközzé. Röviden kitér a formális logikai és a dialektikus ellentmondás különbségére is.

A fejezet említett fő témájának szempontjából a logicista álláspont ismertetése és kritikája a legfontosabb. E Leibnizre visszavezethető irányzat álláspontja sze-

rint a matematikai tételek igazsága logikai formájukból, tautológia mivoltukból következnek. Így a matematika egyrészt része a logikának (illetve azonos vele), másrészt a matematikai ismeretek analitikusak és aprioriak. Az álláspont konzekvens fenn-tartásához egy univerzális tautológia fogalom definíciójára és a matematikának a logikára való tényleges visszavezethetőségére lett volna szükség, tehát a halmazelmélet egy axiómarendszerének tisztán logikai fogalmakkal és összefüggésekkel való kifejtésére. Ez nem sikerült, úgyhogy ma a logicizmus képviselői árnyaltabb álláspontot foglalnak el a fenti kérdésben. A szerző nézete szerint univerzális tautológia fogalmat *nem is lehetséges* megalkotni, mert a matematikai logika minden fejezete más-más tautológiával dolgozik. A matematika és logika viszonyának kérdésében pedig a következő pozíciót foglalja el: „a matematika és a formális logika közötti kapcsolat nem alá- és fölérendeltségi jellegű, hanem a sokrétű kölcsönhatás és a sok tekintetben való összefonódás, a ket-tejük közötti határvonal-elmosódás jellemzi kapcsolatukat”. (371. o.)

A legfontosabb megoldandó kérdés viszont az, hogy „az említett logikai alapelvek a *prioriak* vagy tapasztalati eredetűek-e” — írja Ruzsa. (366. o.) A diszjunkcióval azonban különböző dimenziójú kérdéseket kapcsol össze, ti. a logika ismeretelméleti jellegére és eredetére vonatkozókat. A (Russell-féle értelemben vett) aprioritás nem cáfolható sikeresen a szerző érveivel, ti. azzal, hogy a logikai alapelvek egyrészt a tapasztalatból származnak, másrészt alkalmazhatóságuk csak tapasztalati alapon dönthető el. (Az érvelést gyengíti az aprioritás és az analiticitás felcserélése is). Materialista alapállásával — „A matematikának is, a formális logikának is végső forrása az emberi gyakorlat és ennek közvetítésével az anyagi világ.” (371. o.) — való egyetértésem mellett, úgy vélem, a „for-

rástól” a „torkolat”-ig tartó út főbb állomásainak vizsgálata is szót érdemelt volna.

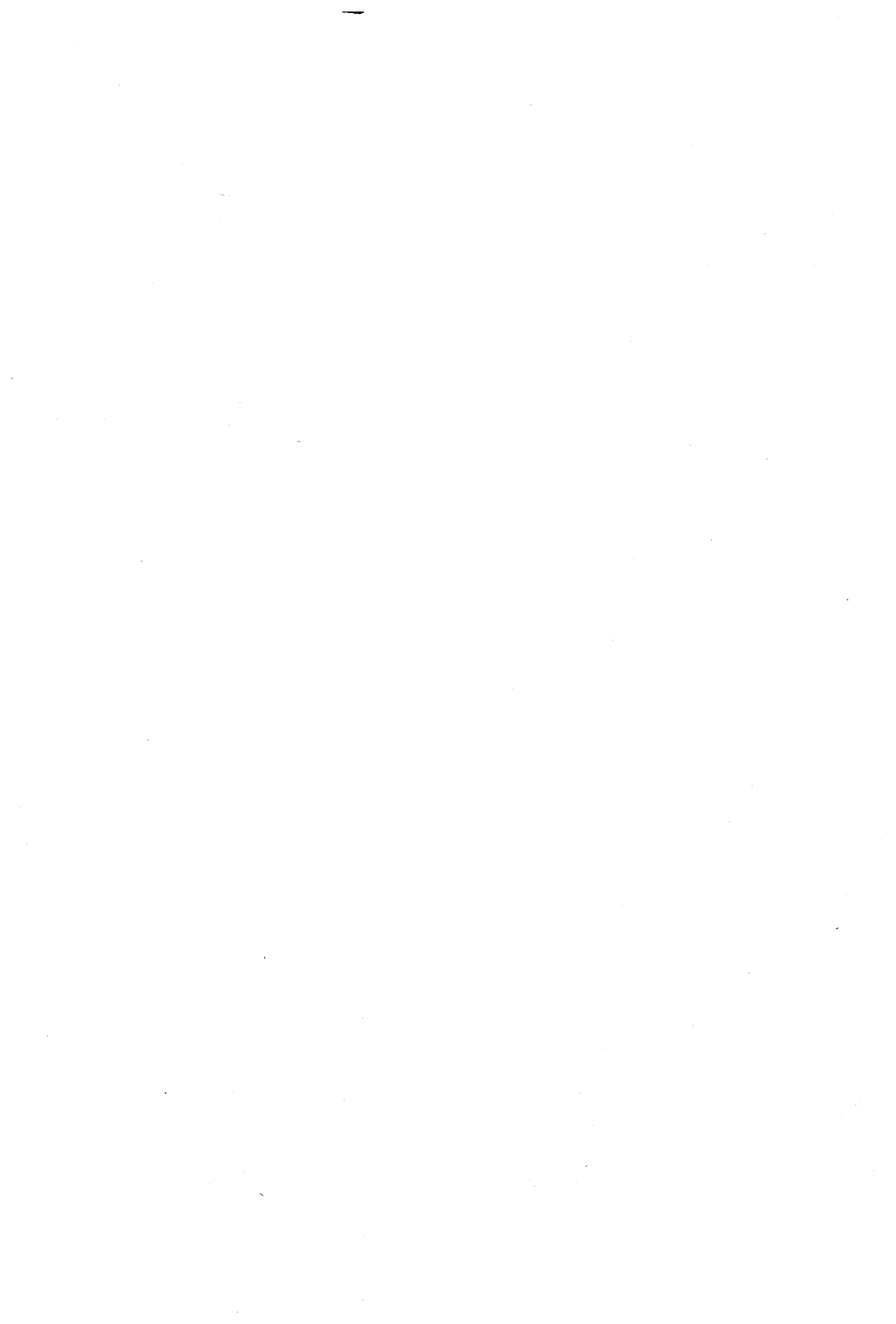
A másik két irányzat (formalizmus és intuicionizmus) kritikájának ismertetése helyett álljon itt a szerző összefoglaló értékelése: „*A matematikához intuitív konstrukció, szigorú logika és precíz formalizmus egyaránt szükséges. E három oldal bármelyikének túlhangsúlyozása a matematika megcsonkítását eredményezi.*” (400. o.)

Összegezésül tehát annyit, hogy Ruzsa Imre vállalkozása jelentősnek mondható, bár egyes kérdésekben a hagyományos alternatívák rabja maradt, néhány megoldása elnagyolt vagy hiányos, és a polemizáló részek, valamint a fő-problémák lezárásai árnyaltabb, körültekintőbb megfogalmazást, nagyobb elméleti következetességet igényeltek volna.

A legfontosabb matematika-filozófiai problémák felvetésével azonban eleget tesz alapvető szándékának, képes kialakítani a nem-szakképzett olvasóközönségben a tárgyval kapcsolatos problémaérzékelést. Tekintettel a munkájának a maga nemében unikum jellegére, bizonyára a szakmai közönség körében sem marad majd visszhang nélkül. (Annál is inkább, mivel a szerző számlájára írt hiányosságok többsége a matematika—filozófia egyes problémáinak tényleges — és akut — megoldatlanságából fakad.)

Végezetül hadd tegyek említést a könyv számos és nagyra értékelendő matematikai didaktikai erényéről. A szerző jól pergő mondatai, választékos stílusa, frappáns ötletei és szellemes utalásai (pl. ilyen fejezet-címekben: *A valódi rész és az igazi Trebitsch, A tizedes tört meg a többiek* stb.) bizonyára igen nagy olvasótáborral (bár a 2 200-as példányszám ezt nehezen teszi majd lehetővé) fogja megismertetni és megszerettetni a matematikát és filozófiájának alapproblémáit.

Fehér Márta



A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó igazgatója

Műszaki szerkesztő: Merkly László

A kézirat nyomdába érkezett: 1969. XI. 24. — Terjedelem: 21 (A/5) ív
70.68068 Akadémiai Nyomda, Budapest — Felelős vezető: Bernát György

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ

<i>Ибоя Вари-Силади</i> : О гносеологическом толковании человеческого восприятия ...	1015
<i>Хорхе Семпрун</i> : Политическая экономия и философия в <i>Grundrisse</i> Маркса	1034
<i>Ленке Бизам</i> : О своеобразной «симпатии» марксизма и искусства	1049
<i>Аттила Аг</i> : Развитие взглядов молодого Маркса на историю в периоде <i>Rheinische Zeitung</i> 'а. II.	1067
<i>Андраш Хегедюш</i> : К вопросу о социологическом анализе отношений собственности	1121
<i>Эдит Рóзсахе́ди</i> : О философском содержании понятия кибернетической «внутренней цели»	1148
<i>Дёрдь Тамаш</i> : Дисъюнктивный силлогизм	1163
<i>Георг Лукач</i> : Мой путь к Марксу: 1918—1930 гг.	1183

ИЗ КЛАССИКОВ ЭСТЕТИКИ

<i>Го жо-сю</i> : Совершенство пейзажа	1205
<i>Дан Хоу</i> : Теория живописи	1223

РЕЦЕНЗИИ И КРИТИКИ

Юрий Левада: Социальная природа религии (<i>Маргит Х. Бенцур</i>)	1231
М. Ярошевский: История психологии (<i>Пал Бук</i>)	1233
Ханс Хибш и Манфред Форверг: Введение в марксистскую социальную психологию (<i>Жолт Пapp</i>)	1236
Петер Эгри: Сон, визия, действительность (<i>Иштван Херманн</i>)	1242
Сюрреализм (<i>Тамаш Колоши</i>)	1245
Имре Ружа: На границе математики и философии (<i>Марта Фехер</i>)	1247

CONTENTS

ESSAYS

<i>Ibolya Vári-Szilágyi</i> : On the Gnoseological Interpretation of Human Perception	1015
<i>Jorge Semprun</i> : Political Economy and Philosophy in Marx's <i>Grundrisse</i>	1034
<i>Lenke Bizám</i> : The Peculiar "Sympathy" of Marxism and Art and Literature	1049
<i>Attila Agh</i> : The Development of the Conception of History of the Young Marx in the <i>Rheinische Zeitung</i> Period. II.	1067
<i>András Hegedüs</i> : Contributions to the Sociological Analysis of Property Relations	1121
<i>Edít Rózsahegyí</i> : On the Philosophical Content of the Concept of "Inner Purpose" in Cybernetics	1148
<i>György Tamás</i> : The Disjunctive Syllogism	1163
<i>Georg Lukács</i> : My Way to Marx: 1918—1930	1183

FROM THE CLASSICS OF ESTHETICS

<i>Kuo Jo-hsü</i> : The Perfection in Landscape-Painting	1205
<i>Tang Hou</i> : The Theory of Painting	1223

REVIEW AND CRITICISM

Yury Levada: The Social Nature of Religion (<i>Margit H. Benczur</i>)	1231
M. Yaroshevsky: The History of Psychology (<i>Pál Buk</i>)	1233
Hans Hiebsch and Manfred Vorweg: An Introduction into Marxist Social Psychology (<i>Zsolt Papp</i>)	1236
Péter Egri: Dream, Vision, Reality (<i>István Hermann</i>)	1242
The Surrealism (<i>Tamás Kolosi</i>)	1245
Imre Ruzsa: On the Verge between Mathematics and Philosophy (<i>Márta Fehér</i>)	1247

SOMMAIRE

ETUDES

<i>Ibolya Vári-Szilágyi</i> : De l'interprétation gnoséologique de la sensation humaine	1015
<i>Jorge Semprun</i> : Economie politique et philosophie dans les <i>Grundrisse</i> de Marx	1034
<i>Lenke Bizám</i> : De la «sympathie» entre le marxisme et l'art	1049
<i>Attila Ágh</i> : L'évolution de la conception de l'histoire du jeune Marx pendant la période de la <i>Rheinische Zeitung</i> . II.	1067
<i>András Hegedűs</i> : Contribution à l'analyse sociologique des rapports de propriété	1121
<i>Edít Rózsahegyi</i> : Du contenu philosophique du concept de «but intrinsèque» dans la cybernétique	1148
<i>György Tamás</i> : La syllogisme disjonctif	1163
<i>Georges Lukács</i> : Mon évolution marxiste: 1918—1930	1183

LES CLASSIQUES DE L'ESTHETIQUE

<i>Kouo Jo-siu</i> : La perfection du paysage	1205
<i>Tang Heou</i> : La théorie de la peinture	1223

REVUE ET CRITIQUE

<i>Youri Lévada</i> : La nature sociale de la religion (<i>Margit H. Benczur</i>)	1231
<i>M. Yarochevsky</i> : L'histoire de la psychologie (<i>Pál Buk</i>)	1233
<i>Hans Hiebsch et Manfred Vorwerg</i> : Introduction à la psychologie sociale marxiste (<i>Zsolt Papp</i>)	1236
<i>Péter Egri</i> : Rêve, vision, réalité (<i>István Hermann</i>)	1242
Le surréalisme (<i>Tamás Kolosi</i>)	1245
<i>Imre Ruzsa</i> : A la frontière des mathématiques et de la philosophie (<i>Márta Fehér</i>)	1247

Terjeszti a Magyar Posta. Előfizethető: bármely postahivatalnál, a kézbesítőknél, a Posta hírlapüzleteiben, a POSTA KÖZPONTI HÍRLAP IRODÁ-nál (KHI Budapest V., József-nádor tér 1.) közvetlenül vagy csekkklapon, csekk számlaszám: egyéni 61257, közületi 61066, valamint átutalással a KHI MNB 8. egyszámlájára.

Előfizethető és példányonként megvásárolható az AKADÉMIAI KIADÓ-nál, Budapest V., Alkotmány utca 21., telefon: 111—010, csekk számlaszám 05,915.111-46, MNB egyszámlaszám 46,

és az AKADÉMIAI KÖNYVESBOLT-ban, Budapest V., Váci utca 22., telefon: 185—612.